Tüskés Gábor – Knapp Éva

NÉPI VALLÁSOSSÁG MAGYARORSZÁGON A 17–18. SZÁZADBAN

FORRÁSOK, FORMÁK, KÖZVETÍTŐK

Osiris Kiadó • Budapest, 2001

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTÉRIUMA

a Nemzeti Kulturális Alapprogram és

a Magyar Könyv Alapítvány támogatta.

Minden jog fenntartva.
Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes hozzájárulásához van kötve.

© Osiris Kiadó, 2001
© A szerzők, 2001

TARTALOM

Előszó 7

I. rész: MÓDSZEREK ÉS FORRÁSOK 11
1. A laikus vallásosság története mint kutatási feladat 13
2. A zarándoklatok forrásai 27
3. A társulati élet forrásai 43

II. rész: KULTUSZFORMÁK: ZARÁNDOKLATOK 57
1. Szakrális térstruktúrák a zarándokhelyeken 59
2. Osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok a zarándoklatok tükrében 81
3. Zarándoklatok a székesfehérvári egyházmegye területén 131
4. Egy dunántúli zarándokhely: a homokkomáromi mirákulumos könyv tanulságai 153

III. rész: KULTUSZFORMÁK: SZENTEK TISZTELETE 177
1. A szenttisztelet rétegei 179
2. Nepomuki Szent János tisztelete a szabadtéri szobrok alapján 189
3. A katakombaszentek tisztelete 218

IV. rész: SZERVEZETI KERETEK, EGYÉNI KÖZVETÍTŐK 265
1. Laikus vallásos társulatok 267
2. Társulatok, rekatolizáció és társadalmi átalakulás: a kassai példa 298
3. A barokk és a felvilágosodás között: Koptik Odó 320
4. Padányi Bíró Márton és a dunántúli protestantizmus 333
5. A barokk vallásosság újjáélesztési kísérlete: Jordánszky Elek 347

FÜGGELÉK 381
Rövidítések 383
A fejezetek első és idegen nyelvű megjelenése 385
Táblázatok, ábrák és térképek jegyzéke 387
Képek 389
Névmutató 405

ELŐSZÓ

E könyv fejezetei 1980 és 1995 között keletkeztek, s egy hosszú távú kutatási program és két kutatói pálya első szakaszának keresztmetszetét adják. Egyik részük monografikus vizsgálatok „sűrítésével", eredményeinek összefoglalásával vagy fejezeteinek felhasználásával jött létre. Másik részük előadásnak vagy tanulmánynak készült. Egybeszerkesztésüket és együttes közreadásukat részben a külső körülmények által meghatározott, szétszórt s gyakran nehezen hozzáférhető első megjelenés, részben egyetlen téma, a 17–18. századi laikus vallásosság történetének középpontba állítása indokolja.

A munka során nem téziseket próbáltunk meg igazolni, hanem kiválasztott forráscsoportokat és jelenségeket elemeztünk, s igyekeztünk megválaszolni a források által felvetett kérdéseket. Kiindulásunk az volt, hogy a vallásosság és a társadalmi élet, a mindennapok között számos összefüggés található, s a vallási és a társadalmi változások szoros kölcsönhatásban állnak egymással. A fejezetek középpontjában ennek a kölcsönhatásnak a mibenléte áll. Elsősorban azt vizsgáljuk, hogy a vallásosság hogyan hat a társadalmi cselekvésre, illetőleg a társadalmi, politikai, jogi elvárások és feltételek hogyan alakították a vallásosságot, a vallási hagyományok elsajátítását és közvetítését. Vizsgáljuk továbbá, hogy milyen volt a különböző társadalmi rétegek és csoportok, a vezető egyházi személyiségek szerepe a vallási hagyományok – képek, szövegek, szokások – közvetítésében és fenntartásában, s mely egyének és csoportok milyen vallási tartalmakat, milyen eszközökkel közvetítettek. Kíváncsiak voltunk arra is, hogy a források segítségével megragadhatók-e a vallásgyakorlat csoport- és rétegspecifikus sajátosságai a tartalom, a megjelenési forma és a funkció tekintetében. Egy egységes, ún. „népi vallásosság" feltételezése helyett lehetőség szerint törekedtünk az agrár-falusi lakosság, a városi polgárság, a kereskedők, a nemesség csoportjaira és más laikus közösségekre jellemző sajátosságok elkülönítésére.

Választ kerestünk a kérdésre, hogy a társadalmi, gazdasági környezet változása hogyan tükröződik a vallásosságban, s az aktuális politikai elképzelések milyen hatással voltak a vallásgyakorlat formáira. A 17–18. században magyar viszonylatban aránylag keveset tudunk a tradicionális vallásosság kifejező, értelmező, integráló, legitimáló, kritikai és más funkcióiról, e funkciók társadalmi, politikai összefüggéseiről. A vallásosságra épülő szimbolikus magatartásformáknak mint kultúrahordozóknak a története felvilágosítással szolgál az életfelfogások, a társadalmi tapasztalatok és szükségletek változásáról, új adatokkal segíti irodalmi, képzőművészeti és zenei

alkotások eszmei hátterének megértését, s hozzájárul a társadalmi differenciálódás, az időtagolás, a térelsajátítás és a hagyományközvetítés folyamatainak megértéséhez. Ebből következik, hogy a 17–18. században nem beszélhetünk egységes „barokk vallásosság"-ról; jelentősen különböző helyi változatok és időbeli eltolódások vannak. A kutatás feladata az, hogy elkülönítse ezeket a regionális változatokat, s nyomon kövesse a folytonosság és a változás történetét.

Az 1980-as évekig Magyarországon viszonylag kevesen ismerték fel a téma jelentőségét. A terület európai látókörű művelőjének, Bálint Sándornak 1980-ban bekövetkezett halálát követően megélénkült az érdeklődés. Ma már nemcsak könyvritkaságnak, hanem a téma egyik sokat idézett alapmunkájának számít az a Bálint Sándor emlékének szentelt, 1986-ban megjelent tanulmánykötet, amely hosszú idő után először tett átfogó kísérletet a hazai kutatási eredmények számbavételére és a vallásosság korábban nem vagy alig vizsgált jelenségeinek történeti alapozású, interdiszciplináris megközelítésére. A kutatástörténeti helyzet kihívását követtük, amikor lokális, regionális és országos kitekintésű mélyfúrásokat kezdtünk, kapcsolatot kerestünk a negyvenes évek végén megtört magyarországi historiográfiai hagyományokkal, s az újabb nemzetközi eredmények figyelembevételével kísérletet tettünk a felzárkózásra az európai kutatásokhoz.

E kötet közvetlen előzményei között megemlíthető még a 17–18. századi zarándoklatok történetét a mirákulumirodalom tükrében bemutató monográfiánk 1993-ból, valamint német nyelvű tanulmánykötetünk 1996-ból. Ez utóbbi kedvező hazai és nemzetközi fogadtatása nyomán vetődött fel a gondolat, hogy talán nem lenne haszontalan magyar nyelven együtt kiadni az ott megjelent tanulmányok kora újkorral foglalkozó részét.

A fejezetek kiindulópontja változatos, terjedelme különböző. A nézőpontot a társadalom- és eszmetörténeti szemléletmód, valamint a különféle módszerbeli lehetőségek együttes alkalmazása határozza meg. A kötet szerkezete sajátos kutatói perspektívát tükröz, s talán sikerül olyan áttekintést adni, amely nem aránytalan az összetett témához viszonyítva. A fejezeteket úgy állítottuk össze, hogy az elméleti megfontolások és esettanulmányok, az áttekintések és kutatási beszámolók egymást illusztrálják, egymásból legyenek értelmezhetők.

Kötetünk tartalmazza a német kötet anyagának közel a felét. Ezenkívül több régebbi és néhány újabb tanulmányt közöl, melyek kötetben itt jelennek meg először. A két kötet szerkezete csupán részben azonos, s az illusztrációs anyagban is számos eltérés található. Elsősorban terjedelmi okokból teljes egészében elhagytuk az egyházi irodalom és a vallásos grafika forráscsoportjaival foglalkozó tanulmányokat.

Az eredeti szöveget kisebb stiláris javításoktól, rövidítésektől eltekintve változatlanul hagytuk. Az átfedéseket igyekeztünk kiküszöbölni, törekedtünk a következetes fogalomhasználatra. A jegyzeteket korszerűsítettük és bizonyos mértékig egységesítettük. A tanulmányok megírása idején rögzített állapotra vonatkozó megjegyzéseket és az egyéb aktuális utalásokat történeti távlatba helyeztük. A teljes dokumentáció közreadásától terjedelmi okból részben le kellett mondanunk, ez a hivatkozott kéziratos munkákban vagy az eredeti publikációban mindig megtalálható. A fejeze-

tek első megjelenése óta a témáról napvilágot látott fontosabb szakirodalmat a jegyzetekben vettük figyelembe. A kéziratot 1999. május 31-én zártuk le.

Kutatási programunk megvalósításához a másfél évtized alatt nagyon sok és sokféle támogatást kaptunk, egyénektől és intézményektől, itthon és külföldön egyaránt. Mindannyiukat lehetetlen felsorolni. Fogadják érte hálás köszönetünket. Az Osiris Kiadó igazgatójának hálásak vagyunk a kézirat felvételéért a Kiadó programjába. A Kiadó munkatársainak köszönjük a könyv készítése során tapasztalt figyelmet és készséges együttműködést.

I. RÉSZ

MÓDSZEREK ÉS FORRÁSOK

1. A LAIKUS VALLÁSOSSÁG TÖRTÉNETE MINT KUTATÁSI FELADAT

A kora újkori laikus vallásosság kutatása az elmúlt évtizedekben erőteljesen fellendült a nyugat-európai országok történeti tudományaiban.[1] Ezzel szemben a területet Magyarországon és a környező országokban az eltorzult tudományszerkezet, különféle mentális gátlások, felekezeti elfogultságok, ideológiai és más okok miatt hosszú időn át elhanyagolták.[2] Ezt az aránytalanságot az utóbbi évtized élénk publikációs tevékenysége csak látszólag kezdi kiegyenlíteni, mivel a vallásosság történeti szerepét és rétegeit feltáró vizsgálatok továbbra is kisebbségben vannak a funkcionális, valamint a jelenre és a közelmúltra összpontosító leírásokkal szemben.[3] Bár a magyar néprajz újabban kísérletet tett a „népi vallásosság"-ra vonatkozó ismeretek összefoglalására, s a téma néprajzi kutatása valósággal reneszánszát éli, a sajátos forrásadottságok, az alapkutatások és a történeti látásmód hiánya miatt a szintézis és az ún. „vallási néprajz" keretében folyó kutatások korlátai jól érzékelhetők. Ugyanakkor örvendetes, hogy a történettudomány nálunk is egyre gyakrabban fordul a néprajz, az antropológia hagyományos területei felé. Időközben Magyaror-

[1] Az európai kutatási eredményeket az 1980-as évek közepéig összegzi Tüskés Gábor: A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia* 97 (1986), 75–113. p. A továbbiakban csupán az újabb és néhány fontosabb, az említett áttekintésben nem szereplő korábbi munkára utalunk.

[2] A magyarországi kutatás történetéhez az 1980-as évek végéig vö. Gábor Tüskés: Religiöse Volkskunde in Ungarn. Literaturbericht und Problemaufriss. *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 4 (1981), 207–224. Uő: La recherche sur la religiosité populaire en Hongrie. In Documentation sur l'Europe Centrale 20 (1982), 119–137. p. Uő: A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In Tüskés Gábor (szerk.), „Mert ezt Isten hagyta..." *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 1986, 18–62. p. – Bálint Sándor: A magyar vallásos népélet kutatása. In Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.), *Vallási néprajz*, III. Módszerek és történeti adatok. Budapest, 1987, 8–66. p. – Jakob Baumgartner, Der Weg der religiösen Volkskunde in Ungarn. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 83 (1987), 215–221. p. – Wolfgang Brückner, Ungarische Studien zur Volksfrömmigkeit, Ikonographie und geistlichen Erzählliteratur beider Konfessionen. *Bayerische Blätter für Volkskunde*, 14 (1987), 111–114. p. – Gábor Barna: Zur Erforschung des religiösen Volkslebens in Ungarn der Nachkriegszeit. In Helmut Eberhart – Edith Hörandner – Burkhard Pöttler (Hg.): *Volksfrömmigkeit*. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Wien, 1990, 91–105. p. – Vö. Dieter Breuer: Vorwort. In *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Hg. Dieter Breuer. Wiesbaden, 1995, XI–XXII. itt: XIII–XVII.

[3] *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*. Szerk. Fejős Zoltán – Küllős Imola. Budapest, 1990. – *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon*. Szerk. Lovik Sándor – Horváth Pál. Budapest, 1990. – *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. (A kötet tanulmányai az 1990. december 8–9-én Sepsiszentgyörgyön megrendezett konferencia előadásai). Szerk. S. Lackovits Emőke. Veszprém, 1991.

ságon is meghonosodtak az ún. történeti antropológiai vizsgálatok és ezek vallásosságot érintő módszerei, s jelentős történeti forráskiadványok és tanulmányok láttak napvilágot.[4]

MEGHATÁROZÁSOK, CÉLKITŰZÉS

Abból indultunk ki, hogy a vallásosság megnyilvánulásai elsőrangú történeti források, mivel a történelem folyamán a vallási kifejezésformák és a társadalmi tényezők között szoros kölcsönhatás érvényesül.[5] A vallásosság a rendi társadalomban a történeti, társadalmi és kulturális fejlődés egyik mindent átható, fontos kerete, s a társadalmi gondolkodás és cselekvés a vallási tartalmak közvetítésének alapfeltétele.[6] A vallásosságot a kulturális rendszer elválaszthatatlan részének, a társadalmi, kulturális magatartás és cselekvés, továbbá a különböző társadalmi és kulturális folyamatok kristályosodási pontjának, irányítójának és mutatójának tekintettük.[7] Sokrétű integráló funkciója mellett a vallásosság fontos szerepet játszik a mindennapi élet szervezésében, a társadalmi viszonyok elrendezésében és legitimálásában, valamint a kultúra, az erkölcsi normák és értékrendek közvetítésében.[8] A különböző társadalmi, politikai és művelődési folyamatok a 17–18. században igen gyakran vallási formában jelentkeztek, s a kultuszformák és rítusok változása kevésbé ismert történeti folyamatok, szubjektív és kollektív elképzelések indikátora lehet.[9]

A laikus vallásosság fogalmát problémaorientált munkahipotézisként, hermeneutikai fogalomként kezeltük, s a különböző rétegek és csoportok vallási elképzeléseinek, magatartás- és cselekvésformáinak, valamint az ezeket közvetítő és kifejező, szöveges, tárgyi és képi forrásoknak az összességeként értelmeztük. Annak oka, hogy az ún. „elit" és az ún. „népi" vallásosság széles körben elterjedt szembeállítása helyett a laikus vallásosság fogalmát részesítettük előnyben, elsősorban az, hogy ez a fogalom több társadalmi réteget átfogó, azok speciális elvárásait, szükségleteit és ér-

[4] *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Szerk. Hoppál Mihály. Magyar Néprajz VII. Budapest, 1990. – *Vallási néprajz* 6. Szerk. Bartha Elek, Dankó Imre, Küllős Imola, Molnár Ambrus. Debrecen, 1994. – Ígéretes kezdeményezés: *Devotio Hungarorum.* Fontes Religionis Popularis Hungaricae. 1–. Szerk. Barna Gábor. Szeged, 1994. – Vö. továbbá: *Történeti antropológia.* Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülésszak előadásai. Szerk. Hofer Tamás. Budapest, 1984. – *Közelítések.* Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerk. Mohay Tamás. Debrecen, 1992.

[5] Klaus Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit. In Peter Dinzelbacher – Dieter R. Bauer (Hg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter.* Paderborn – München – Wien – Zürich, 1990, 323–373. p.

[6] Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur in 18. Jahrhundert. In Ernst Hinrichs – Günther Wiegelmann (Hg.): *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts.* Wolfenbüttel, 1982, 65–83. p. itt: 66–67. p.

[7] Clifford Geertz: Religion as a Cultural System. In M. Banton (ed.): *Anthropological approaches to the Study of religion.* London, 1966, 1–46. p.

[8] Christph Daxelmüller: Volksfrömmigkeit. In Rolf W. Brednich (Hg.): *Grundriss der Volkskunde.* Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin, 1988, 329–351. p. itt: 340 p, 346. p. – Uő: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff. In Eberhart – Hörandner – Pöttler (Hg.): i. m. 21–48. p. itt: 46–47. p.

[9] Wolfgang Brückner: Volksfrömmigkeit – Aspekte religiöser Kultur. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979), 559–569. p.

dekeit kifejező formaként határozza meg a vallásosságot, s számol a laikusok és a klerikusok, valamint a különböző közvetítő és hordozó rétegek vallásosságának kölcsönhatásával.[10]

A történeti kiindulású újabb európai kutatások többnyire a vallásosság, laikus vallásosság fogalmakat használják, s lehetőleg kerülik a „népi" jelző összekapcsolását a vallási jelenségekkel. A különféle kultuszáramlatokat, kegyességi stílusokat az élet kihívásaival és feszültségeivel kapcsolatos válaszadási kísérleteknek tekintettük.[11] A vallásosság voltaképpen mindig „népi", „népszerű"; a kifejezés itt nem egy meghatározott társadalmi helyet, réteget vagy csoportot jelöl, hanem a vallásosság társadalmi dimenziójának, a vallási folyamatokban kifejezésre jutó társadalmi szempontoknak a következetes figyelembevételére utal. A meghatározásba egyaránt beletartoznak a hivatalos egyházi elképzelések popularizált változatai és a vallásosság egyházaktól független vagy függetlenné vált, gyakran „mágikus"-nak nevezett formái.[12] Meggyőződésünk, hogy az ún. „népi vallásosság" története egyben társadalomtörténet, s a vallási cselekvés kutatása, a kultusztörténeti folyamatok társadalomtörténeti összefüggésbe helyezése révén többet és főként mást tudhatunk meg a kor emberéről, mint a teológiai gondolkodás és elméletalkotás vizsgálatából, illetőleg a hagyományos egyház- és művelődéstörténet eredményeiből.

Maga a „népi vallásosság" kifejezés a felvilágosodás korában született, eszmei gyökerei a reformáció és az ellenreformáció felekezeti vitáiig nyúlnak vissza.[13] A két nagy felekezet vezető csoportjai ebben az időszakban új vallási ideálokat hoztak létre, amelyek összeütközésbe kerültek a hagyományos és már csak bizonyos rétegekre jellemző formákkal.[14] Önálló elképzelések zárt rendszerét alkotó „népi vallásosság", amely pontosan elhatárolható az egyházi és a világi vezető rétegek hitbeli megnyilvánulásaitól, nem létezik.[15] Ugyanazon a helyen, ugyanabban az időben és ugyanabban a társa-

[10] *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter.* Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Hg. Klaus Schreiner. München, 1992, 57–63. p. – Klaus Schreiner: Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung. In Michael Borgolte (Hg.): *Mittelalterforschung nach der Wende 1989*. München, 1995, 177–226. p.

[11] Wolfgang Haubrichs: Einleitung. In *Frömmigkeitsstile im Mittelalter.* Hg. Wolfgang Haubrichs. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. 80.) Göttingen, 1991, 7–13. p.

[12] Jean Wirth: La naissance du concept de croyance (XIIe–XVIIe siècle). *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et Documents* XLV (1983), 7–58. p. – Wolfgang Brückner: Editorial. *Jahrbuch für Volkskunde* 19 (1996), 7–10. p.

[13] Wolfgang Brückner: Zu den modernen Konstrukten „Volksfrömmigkeit" und „Aberglauben". *Jahrbuch für Volkskunde* 16 (1993), 215–222. – Daxelmüller: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit, i. m. 34–38. p.

[14] Wolfgang Schieder (Hg.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. Göttingen, 1986, 7–8.

[15] O. Petterson: Der Begriff „Volksreligion" ein religionsgeschichtliches Problem. *Ethnologia Europaea* 4 (1970), 62–66. p. – D. Yoder: Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore, Symposium on Folk Religion* 33 (1974), 2–15. p. – Vö. Daxelmüller: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit, i. m. 30. – Freddy Raphael – Geneviève Herberich-Marx: Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich. Zur Revision eines Ansatzes. In Eberhart – Hörandner – Pöttler (Hg.): i. m. 75–90. itt: 82–88. – Wolfgang Brückner: Probleme der Frömmigkeitsforschung. Religiöse Volkskunde im öffentlichen Bewusstsein am Beispielfeld Lexikon. In *Verbindendes. Studien zu Ehren von Reinhard Worschech.* Hgg. Günter Dippold, Klaus Reder, Ulrich Wirz. Würzburg, 1998, 21–40. p.

dalmi csoportban az egyházi és a laikus társadalom vallásgyakorlatában az azonosságok melletti számos átmeneti forma, fokozati különbség és cserekapcsolat található.[16]

A laikus vallásosság történetének kutatása nem önálló tudományterület, hanem az interdiszciplináris kapcsolatok létesítésének egyik lehetősége. Az érdekelt tudományágak köre időben és térben egyaránt változik.[17] A téma vizsgálata kizárólag a történeti, regionális, kulturális és társadalmi kontextus, az egész folklorisztikus kultúra figyelembevételével lehet eredményes.[18] A vallásosság sokrétű funkciójának és szerkezetváltozásának megértését csak a politikai és társadalmi összefüggések ismerete teszi lehetővé.[19] A kutatás elsődleges feladata, hogy kézzelfogható ismereteket nyújtson a vallási eszmék és megnyilvánulások történetiségéről és változásáról, megvilágítsa a szimbolikus szövegek, tárgyak, képek és cselekvések vallásosságot szervező és fenntartó szerepét, s megvizsgálja a vallásosság kultúrairányító és közvetítő funkcióját, művelődéstörténeti következményeit.[20] Feladata továbbá, hogy a mindenkori életformák összefüggésében elemezze a kognitív, normatív, ideológiai, szimbolikus és rituális formákat, s összekapcsolja ezeket a történeti, társadalmi és kulturális folyamatokkal. További fontos szempontok a vallási paradigmák keletkezése, alakulása, népszerűsödése és újjáélesztése; az áthagyományozódás, elterjedés, érintkezés és összeütközés folyamatai; az egyéni és társadalmi értékrendszerek, világképek vallási összetevői, valamint ezek kölcsönhatása és átalakulása. A vallási kifejezésformák társadalmi csoportok, régiók és időbeli rétegek alapján elkülönített elemzése, valamint az elsődleges kultuszhordozók szerinti szétválasztás ugyanúgy nélkülözhetetlen, mint a külső formák mellett a vallásosság belső értékeinek figyelembevétele és a felszín alatt meghúzódó minták felderítése.[21]

A vallásosságnak mint társadalmilag kialakított cselekvésformák és elképzelések kulturális rendszerének az értelmezéséből több nehézség adódik. Számos különféle kultúra-meghatározás, a kultúra és a társadalom viszonyának eltérő felfogása léte-

[16] *Religion populaire – religion de clercs?* Sous la direction de Benoit Lacroix et Jean Simard. Québec, 1984. – *Hommes de Dieu et Révolution.* Collection dirigée par Bernard Plongeron. Turnhout, 1992. – Michael N. Ebertz – Franz Schultheis (Hg.): *Volksfrömmigkeit in Europa.* Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München, 1986, 8. p. – Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie, i. m. 333. p. – Rosalind and Christopher Brooke: *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000–1300.* London, 1984, 12, 61. p.

[17] Wolfgang Brückner: Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vor-Urteile in den Kulturwissenschaften. In Wolfgang Brückner – Gottfried Korff – Martin Scharfe (Hg.): *Volksfrömmigkeitsforschung.* Würzburg – München, 1986, 5–37. p.

[18] Gottfied Korff: *Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945.* In Brückner – Korff – Scharfe (Hg.): i. m. 38–66. p.

[19] Hansgeorg Molitor: Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem. In *Festgabe für Ernst Walter Zeeden.* Hg. H. Rabe, H. Molitor und H.-Chr. Rublack. Münster, 1976, 1–20. p. itt: 11. p.

[20] Brückner: Zum Wandel, i. m. 72–80. p. – Brückner: Frömmigkeitsforschung, i. m. 27. p.

[21] Ebertz – Schultheis (Hg.): i. m. 29. – Nils-Arvid Bringéus: Entwicklung und Stand der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien. In Eberhart – Hörandner – Pöttler (Hg.): i. m. 49–61. p. itt: 58–59. p. – Richard van Dülmen: *Volksfrömmigkeit und konfesionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert.* In Schieder (Hg.): i. m. 14–30. p. – Christoph Daxelmüller: Vom HDA zum HEV. Die Neukonzeption eines umstrittenen Klassikers. *Bayerische Blätter für Volkskunde,* 15 (1988), 65–76. p. itt: 72. p.

zik.[22] Ezek közül azt az általános, ám legkevésbé vitatott elképzelést fogadtuk el, amely szerint a kultúra „a közösen használt tartalmak, beállítódások, értékek és szimbolikus formák rendszere".[23] A vallásosság közvetítése és terjedése mint a különböző társadalmi rétegek, generációk, korszakok és területek között lejátszódó akkulturációs folyamat csak semleges értelemben fogható fel, s mindig tekintetbe kell venni a regionális különbségeket, a különböző kulturális szintek kölcsönhatását és eltérő fejlettségét.[24] A szekularizációs hipotézis és a „vallásosság mint a társadalmi ellenőrzés és szocializáció eszköze"-modell korlátait csak akkor lehet meghaladni, ha figyelembe vesszük az azonos magatartásformák mögött meghúzódó eltérő eszmei tartalmakat, a szabályozás társadalmi feltételeit, a normarendszertől való helyi és egyéni eltéréseket, valamint az egyházi vezetés és a különböző rétegek között vallási indítékból vagy vallási formában jelentkező összeütközéseket.[25] A laikus vallásosság kutatása is alá van vetve a tudománytörténet törvényének, amely szerint az új eredmények elérését segítő fogalmak és modellek idővel jelentésüket vesztik, kiüresednek, s új fogalmaknak és modelleknek adják át a helyüket.

FORRÁSFELTÁRÁS, MÓDSZEREK

Már a kutatás kezdetén tisztában voltunk azzal, hogy a forrásbázis és a módszertani apparátus kiszélesítése, a történeti forrás fogalmának változása része a történelem változó értelmezésének.[26] Ezért kiválasztottuk a 17. és a 18. századi laikus vallásosság történetének néhány térben és időben viszonylag jól körülhatárolható kérdéskörét, s igyekeztünk összegyűjteni ezek minél teljesebb forrásanyagát. A vizsgált időszakban az egyházak a szeriális források egyik legfőbb létrehozói voltak, s a számba vett forrásanyag jelentős része is szeriális jellegű. A források feltárását és rendezését minden esetben külön munkafolyamatként végeztük, mivel többnyire sokféle, különböző helyen szétszórva található, eddig jórészt kiaknázatlan forrást kellett számba venni. Ezek a források nem mindig kerültek be a különböző egyházi és közgyűjteményekbe, s ha bekerültek, a kutatás idején csak ritkán jutottak el a feltárás és nyilvántartás elemi szintjére. Így például a kéziratos források föltárása gyakran megelőzte vagy párhuzamosan haladt az egyházmegyei könyvtárak, levéltárak nyomtatott kéziratkatalógusainak megjelenésével.[27] Az egyházlátogatási jegyzőkönyvekkel és más pasztorálteológiai forrásokkal szemben, amelyek elsősorban a klérus mentalitásáról és

[22] Richard C. Trexler: Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion. In Kaspar von Greyerz (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*. London – Boston – Sydney, 1984, 245–269. p.

[23] Peter Burke: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1981, 11. – Vö. Jean-Claude Schmitt, Der Mediävist und die Volkskultur. In Dinzelbacher – Bauer (Hg.): i. m. 29–40. itt: 35.

[24] Jean Wirth: Against the Acculturation Thesis. In Von Greyerz (ed.): i. m. 66–78.

[25] Von Greyerz (ed.): i. m. 7–9. p.

[26] Dominique Julia: Problèmes d'historiographie religieuse. *Dix-huitième siècle* 5 (1973), 81–88. p.

[27] *Magyarországi egyházi könyvtárak kézikatalógusai*. 1–10. Sorozatszerkesztő Szelestei N. László. Budapest 1979–1993. – *Magyarországi egyházi levéltárak fondjegyzékei*. 1–4. Sorozatszerkesztő Balázs Péter. Budapest, 1976–1986.

lelkipásztori törekvéseiről tájékoztatnak megbízhatóan, előnyben részesítettük a vallásosság mértékét és árnyalatait jobban tükröző, kevésbé „látványos" forrásokat.[28] A munka során nyilvánvalóvá vált, hogy minden forrástípus tovább differenciálható, s minden felekezetnek és témakörnek saját forrástípusai vannak, amelyek csak speciális módszerekkel hozzáférhetők és értelmezhetők. Különböző összetételű és nagyságú, kéziratos és nyomtatott, tárgyi és ikonográfiai forrásbázisokat hoztunk létre, amelyek alapul szolgáltak a feldolgozásnak.

Ezt követően „mélyfúrásokat" végeztünk, azaz különböző szempontok szerint elemeztük a forrásokat. Föltettük a kérdést, vajon valódi és reprezentatív forrásai-e ezek az adott problémának. Fel kellett ismernünk, hogy a mégoly gondosan összegyűjtött források sem szólaltathatók meg önmagukban, s csak a különböző történeti diszciplínák más forrásanyagaival együtt adnak minőségileg új eredményeket. Ennek oka elsősorban az, hogy az általunk feltárt források nem országos jelentőségű események kapcsán keletkeztek, nem a nagy történeti, társadalmi, politikai mozgásokat, hanem az íratlan történelem mélyrétegeit, a mindennapi élet apró részleteit rögzítették, amelyek viszont éppen ezeknek a forrásoknak a segítségével közelíthetők meg.

További felismerés volt, hogy a számba vett források a sajátos magyarországi forrásadottságok, a tudománytörténeti fejlődés és a képzés szakosodása miatt nem kezelhetők és értelmezhetők csupán egyetlen diszciplína módszereivel, nem utalhatók egyértelműen például az egyháztörténet, az irodalomtörténet vagy a helytörténet hatáskörébe, s szükség van a különböző tudományterületek módszereinek együttes alkalmazására. Ez elsősorban a történeti, filológiai, irodalom- és művészettörténeti, illetőleg a folklorisztikai, néprajzi, retrospektív vallásszociológiai, antropológiai és mentalitástörténeti megközelítések és módszerek kombinációját jelentette a feldolgozás és értelmezés különböző szakaszaiban.[29] Ez egyrészt lehetővé tette a történeti diszciplínák esetenként már-már megmerevedő módszereinek újszerű kezelését, másrészt új dimenzióval gazdagította az elsősorban történeti kérdésfölvetéseket. Ezt a törekvést támogatta, hogy tőlünk nyugatra ezeket a forrástípusokat a mindennapi élet, a „kisemberek" életének és mentalitásának feltárása keretében régóta vizsgálják az említett tudományágak eszközeivel.[30] A feldolgozott

[28] *Répertoires des Visites pastorales de la France*. Première série: Anciens diocèses (jusqu'en 1790). Paris, 1977. – *Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa*. 1. Kalocsai Főegyházmegye. Összeállította Dóka Klára. Budapest, 1994. – *Visitatio Canonica*. Az Esztergomi Főegyházmegye Barsi Főesperességének egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1647 – 1674. Vál., s. a. r., bev. Tomisa Ilona. Budapest, 1992. – Borsa Iván – Tóth István György: Benlich Máté belgrádi püspök jelentése a török hódoltság katolikusairól 1651–1658. *Levéltári Közlemények*, 1989, 83–142. p. – Molnár Antal: Pietro Massarechi antivari érsek és szendrői apostoli adminisztrátor egyházlátogatási jelentése a hódolt Dél-Magyarországról (1633). *Fons* 2 (1995), 175–219. p.

[29] *La religion populaire*. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire. Textes réunis par Yves-Marie Hilaire. Lille, 1981. – *La religion populaire dans l'Occident chrétien*. Approches historiques. Sous la direction de Bernhard Plongeron. Paris, 1976. – *Religion* 15 (1985), no. 3. Victor Turner Commemorative Number. – Christina Larner: *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Ed. by A. Macfarlane. New York, 1984.

[30] Rolf Reichart: „Histoire des Mentalités". Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 3 (1978), 130–166. p. itt: 142–151. p. – Michel Ménard: *Une histoire des mentalités religieuses aux XVIIe et XVIIIe*

témák ezekben a diszciplínákban a nagy és régóta elismert területek közé számítanak, s kialakultak közöttük a termékeny együttműködés keretei is.

Mindebből következik az is, hogy a laikus vallásosság történeti kutatásának nincsenek „saját" módszerei. Mint az empirikus történeti tudományok egy nálunk eddig kevéssé művelt területe egyrészt alkalmat adhat a történeti forrásbázis bővítésére. Másrészt segíthet a már eddig is használt források teljesebb értelmezésében, s lehetőséget kínál a történeti és a jelenre irányuló diszciplínák megújulására. Az átfogó történeti folyamatok, a filológiai forrásvizsgálatok és az interdiszciplináris megközelítés összehangolása révén a mindennapi élet, a tudományos gondolkodástól elkülöníthető társadalmi cselekvés és vélekedés olyan jelenségei válnak megragadhatóvá, amelyekre a korábbi történeti vizsgálatok nem figyeltek vagy csak részben adtak kielégítő magyarázatot, s amelyek alapvetően meghatározták egy adott kor embereinek gondolkodását és magatartását.

Tisztában voltunk azzal, hogy az adott kutatástörténeti helyzetben kockázatos lehet a laikus vallásosság egy történeti szakaszának kiválasztott példák alapján történő, mozaikszerű bemutatása. Fontos szempontok, forrástípusok és egész területek maradtak figyelmen kívül. A keresztény egyházakon belül a római katolikus felekezethez kapcsolódó formákat és funkciókat állítottuk középpontba, a többi felekezet megnyilvánulásait csupán az előbbiekhez fűződő viszonyában vettük figyelembe. Az országos kitekintésű vizsgálatokban Magyarország történeti, etnikai és kulturális határait vettük alapul, tekintettel a régió földrajzi, társadalmi, kulturális és felekezeti tagoltságára, valamint a környező területekkel összekötő sokrétű kapcsolathálózatára. Az időbeli súlypont a 17. és a 18. századra esik, törekedtünk azonban a középkori és késő középkori gyökerek, valamint a barokk kori formák 19. század eleji átalakulásának, a jelenségek hosszabb távú változásának jelzésszerű bemutatására. A „barokk" kifejezést átfogó értelemben, gyűjtőfogalomként használjuk a közép-európai kultúrafejlődés 17–18. századi szakaszára, amely magában foglalja a barokk hagyományok kezdődő átalakulását és a barokkal ellentétes tendenciák megjelenését is. Tartalmi szempontból az egyén fölötti, közösségi tevékenységformákat állítottuk előtérbe, de igyekeztünk érvényre juttatni a vallásosság szubjektív dimenzióját is.

A vizsgált témák nemcsak a nemzetközi kutatás hangsúlyos problémái, hanem reprezentálják a katolikus laikus vallásosság magyarországi történetét is. A szentek tisztelete, a zarándoklatok és a vallásos társulatok nemcsak egymással állnak szoros kapcsolatban, hanem ezek azok a sajátos szervezeti keretek, amelyek az adott időszakban a legközvetlenebbül kifejezik a vallásosságot mint társadalmi tömegjelenséget. Kulturális mintát kínálnak a szimbolikus cselekvéshez, s lehetővé teszik a vallási

---

siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du Mans. Paris, 1980. – Bernard Plongeron: *Religion et societés en Occident (XVIe–XXe siècles)*. Recherches françaises et tendencies internationales 1973–1981. Paris, 1982. – *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe revolutionnaire (1770–1820)*. Actes du colloque Chantilly 27–29 novembre 1986, réunis par Paule Lerou et Raymond Dartevelle sous la direction de Bernard Plongeron. Turnhout, 1988. – Hubert Ch. Ehalt (Hg.): *Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*. Wien – Köln 1989. – *Vie religieuse en Savoie. Mentalité. Associations*. Actes du XXXe congrès des Sociétés Savantes de Savoie. Annecy, 13–14 septembre 1986. Président du congrès M. H. Baud. Annecy, 1988.

hagyományok szerkezetváltozásának és a változás okainak, valamint az életvitel, a társadalom és a politika területeire gyakorolt hatásának hosszú távú összehasonlító vizsgálatát.[31] E hagyományos területek mellett megkülönböztetett figyelmet fordítottunk a laikus vallásosság történetében szerepet játszó világi fejedelmek és egyházi vezetők tevékenységére, amelyben az egyéni törekvések és a személyes vallásosság hatása a kegyességi típusok és stílusok alakulására közvetlenül megragadható.[32]

ELŐZETES MEGFIGYELÉSEK

A magyarországi laikus vallásosság története számos párhuzamot mutat a közép-európai fejlődéssel. Nem csupán a 17–18. századra és Magyarországra jellemző, hogy a különböző rétegek eltérő mértékben ösztönzik és gyakorolják a vallásosságot. Azok a csoportok, amelyek egy korszak elején kezdeményező szerepet játszanak, idővel fokozatosan háttérbe szorulnak, s szerepüket más, rendszerint alacsonyabb rétegek veszik át. A laikus vallásosság története szorosan összefügg az uralkodódinasztiákkal, mivel az uralkodóházak vallási megnyilvánulásai mintául szolgálnak a társadalom számára.[33] A dinasztiáknak ezt az egyházi vezetők és a szerzetesrendek által támogatott előkép- és közvetítő szerepét lassanként az udvar, a főnemesség, a nemesség, a városi polgárság, az alsópapság és a széles rétegek társadalmilag mozgékony csoportjai veszik át.[34] A vallásosság egyházi irányításában egyszerre többféle elképzelés érvényesül, s az egyéni törekvések az újítások közvetítése mellett gyakran a régi formák konzerválására vagy újjáélesztésére irányulnak.

Közép-Európa más országaihoz hasonlóan Magyarországon is megtalálhatók a vallási kultúra regionális eltérései. Vannak különösen élénk vallási életet élő kistájak, amelyek különféle körülmények hatására jöttek létre. Ezek az ún. egyházi innovációs és reliktum területek előképül szolgáltak más vidékek számára.[35] A vallásosság közvetítésének és befogadásának szelektivitását jelzi, hogy az átvételek során a

[31] Martin Scharfe – Martin Schmolze – Gertrud Schubert (Hg.): *Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit.* Tübingen, 1985.

[32] Peter Dinzelbacher: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie. In Dinzelbacher – Bauer (Hg.): i. m. 9–27. p. itt: 23. p. – Transmettre la foi: XVIe–XXe siècles. 1. Pastorale et prédication en France. Actes du 109e congrès national des Sociétés Savantes Dijon, 1984. Section d'histoire moderne et contemporaine. I. Paris, 1984. – Dieter Breuer: Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literaturhistorischer Sicht. In *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit.* Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Hg. Dieter Breuer. Amsterdam, 1984, 5–25. p.

[33] Coreth. – Breuer: Absolutistische Staatsreform, i. m.

[34] Brückner: Volksfrömmigkeit – Aspekte, i. m. 566. p. – Galavics Géza: Főúri búcsújárás a XVII. században. (A búcsújárás mint a néprajz és a művészettörténet közös kutatási feladata) In *Közelítések.* Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerk. Mohay Tamás. Debrecen, 1992, 65–69. p. – Alain Lottin: *Lille – citadelle de la contre-réforme? (1598–1668).* Dunkerque, 1984. – Walter Hartinger: Patrizische Frömmigkeit. Aufgrund von Testamenten der Reichsstadt Regensburg im 14. Jahrhundert. In *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse.* Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70 Geburtstag. München, 1993, 45–72. p.

[35] Vö. Brückner: Zum Wandel, i. m. 66. p.

szélesebb rétegek rendszerint a valósághoz közeli formákat részesítik előnyben, míg a finomabb árnyalatokat kerülik vagy egyszerűen elhagyják.[36] Gyakran megfigyelhető az is, hogy a társadalmi elit tagjai politikai célok szolgálatába állítják a vallásosságot. Bizonyos kultuszformák szerepet kapnak az államvallás legitimációjában, másokat politikai okokból ellenőriznek, korlátoznak vagy megszüntetnek.[37]

A 17–18. században a vallásosság történetét Magyarországon a török megszállás és utóhatásai, a felekezeti megosztottság, a 16. században jórészt protestánssá lett lakosság több hullámban végrehajtott, gyakran erőszakos rekatolizációja, valamint a Habsburg-uralkodók kétirányú, előrelendítő és visszatartó művelődés- és valláspolitikája határozta meg. A katolikus barokk kultúra központi birodalma, a Habsburg-monarchia keretei közé került országban az abszolutisztikus állami reformtörekvésekkel párhuzamosan előtérbe lépett a vallásosság politikai funkciója, s egy, az államegyházba integrált, egyedi vonásokat sem nélkülöző, korszerűbb vallásosság vált követendővé. Az új formák az egyénnek vallási téren viszonylagos szabadságot biztosítottak, ugyanakkor elősegítették az állami ellenőrzést. Nem maradt hatás nélkül a laikus vallásosságra a vallási tolerancia elvének alternatív alkalmazása sem.[38]

A 17. században a katolikus egyházi szervezet reorganizációjával párhuzamosan kezdenek kibontakozni egy felekezeti szempontok által befolyásolt, a középkoritól gyökeresen eltérő kultúrafejlődés körvonalai, ugyanakkor több esetben megragadható a folyamatosság, a reformáció ellenhatásaként a vallásosság korábbi formáinak felerősödése.[39] A 16. században törés következett be a legtöbb kultuszforma történetében, a 17. század közepétől kezdve azonban életre kel több, a reformáció idején háttérbe szorított vallási elképzelés, melyekhez új formák és ösztönzések kapcsolódnak.[40] A vallási kultúra fejlődésében nincs alapvető változás a 17. és a 18. század kö-

---

[36] Vö. Wolfgang Brückner: Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert aus dem Bereich der konfessionellen Kultur. In *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen*. Göttingen, 1978, 55–78. p. itt: 67. p. – Franziska Conrad: *Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft*. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsass. Stuttgart, 1984, 29. p.

[37] Vö. Breuer: Absolutistische, i. m. 20–21. – Bernard Plongeron: Pratiques ideologiques d'une „politique chrétienne" (XVIIe–XIXe siècles). *Revista de História das Ideias* 8 (1986), 351–377. p.

[38] Vö. Bernard Plongeron: De la Réforme aux Lumières. Tolérance et Liberté. Autour d'une fausse idée claire. *Recherches de science religieuse* 78/1/1990/, 41–72. p. – Breuer: Absolutistische, i. m. 8–14. p. – Brückner: *Volksfrömmigkeit – Aspekte*, i. m. 566. p. – Bernard Plongeron: Aux sources d'une notion faussée: les langages théologiques de la tolérance au XVIIIe siècle. *Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français* 134 (1998), 219–238. p.

[39] Vö. František Šmahel: *La revolution hussite*. Une anomalie historique. Paris, 1985. – Bernd Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), 5–31. p. – Dieter Harmening: Vorbemerkungen zu einer Geschichte der Volksfrömmigkeit im Zeitalter der Gotik. *Zeitschrift für Volkskunde* 63 (1967), 161–181. p. – Karl Schlemmer: *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation*. Würzburg, 1980, 331–343. p. – Lajos Pásztor: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest, 1940, 180–181. p. – Wolfgang Brückner: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat. *Jahrbuch für Volkskunde* 21 (1998), 7–32. p.

[40] Vö. Ernst Walter Zeeden: Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16. Jahrhundert. In *Reformata Reformanda II. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965*. Hg. E. Iserloh – K. Repgen. Münster, 1965, 1–18. p. – J. R. Farr: Popular Religious Solidarity in Sixteenth-Century Dijon. *French Historical Studies* (Fall, 1985), 192–214. p. – Brückner: Erneuerung, i. m. 69–74. p.

zött: a 18. század első fele Magyarországon is a 17. századi tendenciák megerősödését, a korábbi ösztönzések hatékonnyá válását mutatja, ami az új formák kibontakozásával együtt elvezet a vallásosság felvilágosult kritikájához.[41] A falusi lakosság egyre intenzívebb lelki gondozása, vallási nevelése következtében a katolikusnak megmaradt és a rekatolizált területeken megerősödött az azonos kultuszformák szerepe a különböző tájak összetartozásának kifejezésében.[42]

A 18. század közepétől az azonos irányba mutató grafikonok és más adatok világosan jelzik a vallásosság átalakulását, általános „dekrisztianizálódási" folyamatról azonban nem beszélhetünk.[43] Az arisztokraták és nemesek népi kultúrából való kivonulásával egyidőben fokozódik a vezető egyházi rétegek és a magasabb társadalmi csoportok eltávolodása a vallásosság korábbi formáitól, s előtérbe lép a laikus vallásosság megnyilvánulásainak alternatív megítélése.[44] Az ezekkel szembeni korlátozó intézkedések, a felvilágosodás és a II. József-féle valláspolitika hatása eltérő hatékonysággal érvényesül a különböző területeken.[45] A 19. század elején a katolikus restauráció nem veti el a hagyományos formákat, hanem a vallásosság ösztönzésének és megújításának lehetőségeként értelmezi.[46]

A szomszédos délnémet, osztrák területekhez és a nyugat-európai országokhoz viszonyítva megfigyelhető időbeli eltolódás a vallásosság történetében elsősorban az ország megkésett társadalmi és gazdasági fejlődésével függ össze. Ez a megkésettség térben és időben egyaránt eltérő mértékű, s viszonylag nyugodt korszakok után – a 15. század végén, a 18. század közepén – rövid időre viszonylagos egyidejűség is megállapítható. A késéshez a 16–17. században a török megszállás, a későn kezdődő és hosszan elhúzódó ellenreformáció, valamint az udvar és a birodalmi főváros földrajzi távolsága is hozzájárult.

Az országot csak kevés nemzetközi kultuszáramlat kerülte el a Kárpát-medencében és a tágabb földrajzi környezetben betöltött központi helyzete miatt, s a terület hű képét nyújtja a közép-európai tendenciák sokszínűségének. Az új elemek létrehozása helyett inkább a korszerűbbnek számító idegen kultuszformák átvétele, valamint ezek megőrzése, átalakítása és továbbadása jellemző. A saját kezdeményezések többnyire helyi vagy regionális keretek között maradnak, s hiányzik egy nemzetközi

[41] Brückner: Zum Wandel, i. m. 68. p.

[42] Vö. Wolfgang Brückner: Das Nord-Süd-Problem für die Erforschung religiöser Volkskultur. Allgemeines Vorurteil und Wissenschaftsstereotyp. In Günter Wiegelmann (Hg.): *Nord-Süd-Unterschiede in der städtischen und ländlichen Kultur Mitteleuropas.* Münster, 1985, 327–344. p.

[43] Vö. Michel Vovelle: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle.* Paris, 1973. – Michel Vovelle: *Religion et Révolution.* La déchristianisation de l'an II. Paris 1976.

[44] Vö. Klaus Guth: Liturgie, Volksfrömmigkeit und kirchliche Reform im Zeitalter der Aufklärung. (Ein Beitrag zur kirchlichen Aufklärung in den alten Bistümern Bamberg und Würzburg.) *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 41 (1979), 183–201. p. itt: 200. p. – Karl-Sigismund Kramer: Einige Nachrichten zum Kampf der Aufklärung gegen volksreligiöse Formen in Bayern. In Klaus Beitl (Hg.): *Volkskunde.* Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. Wien, 1972, 296–303. p. – Peter Burke: *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest, 1991, 324. p.

[45] Vö. Bernard Plongeron: *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française.* Paris, 1969. Uő: Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale 1770–1820. *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 16 (1989), 555–605. p.

[46] Brückner: Zum Wandel, i. m. 69. p.

hatókörű kultuszközpont. A szélsőséges vallási jelenségekkel, túlzásokkal szemben bizonyos fokú tartózkodás figyelhető meg.[47]

A katolikus laikus vallásosság története a 17–18. századi Magyarországon a párhuzamos politikai, szellemi és vallási fejlődés miatt számos vonatkozásban melléállítható a szomszédos délnémet, osztrák, cseh és lengyel fejlődésnek. A távolabbi itáliai hatások nem egy esetben német vagy osztrák közvetítéssel érvényesülnek. A hosszú távon ható külföldi kultuszáramlatok csaknem kivétel nélkül nyugat felől, illetőleg nyugati közvetítéssel jutottak el az országba. A más irányból érkező ösztönzések legtöbbször csak viszonylag rövid ideig tartó önálló befolyást gyakorolnak, nem válnak meghatározóvá, és beolvadnak a hosszú távú tendenciákba.

A Habsburg-dinasztiához való kötődés bizonyos vonatkozásban a kultusztendenciák beszűkülését és egyszerű átvételét hozta magával. A török balkáni jelenléte a 19. századig, az ortodoxia pedig azt követően is biztosította a dél és kelet felé irányuló kulturális kapcsolatok lehetőségét. A középkori kultusztárgyak csaknem teljes pusztulásához a török mellett jelentős mértékben hozzájárult a reformáció. Az ellenreformáció nem elsősorban nemzeti alapon, hanem az új szerzetesrendek, a bécsi udvar és az udvarhoz hű főpapság irányításával ment végbe. A protestantizmussal közös, több felekezetet átfogó vallási jelenségek szórványos megléte mellett a katolikus laikus vallásosságra inkább az elkülönülést hangsúlyozó változatok jellemzők. A tridenti zsinat rendelkezései jelentős tér- és időbeli eltérésekkel érvényesültek, s az ellenreformáció kultuszformái szelektív módon, jelentős időbeli eltolódással és táji különbségekkel terjedtek el. Ezek közül a Mária-tisztelet vált minden réteget és népcsoportot átfogó, nemzeti kultuszformává, amely bizonyos mértékben korlátozta a szenttisztelet differenciálódását. A Habsburg-dinasztia megakadályozta nemzeti jelentőségű kultuszcentrum kialakulását, s többnyire elveszítették nemzeti jellegüket a Magyarországról külföldre jutott kultusztárgyak is.

A szenttisztelet, a zarándoklatok, a vallásos társulatok és az egyházi év ünnepeinek formai gazdagsága a mennyiségi szempontok hangsúlyozásával együtt nyugatról kelet felé haladva fokozatosan csökken, s jóval szerényebb, mint például osztrák területen. A legtöbb kultuszforma alacsonyabb intenzitása miatt a minőség és az intenzitás különbsége is kevésbé szembetűnő.[48] A regionális sajátosságok a felekezeti különbségek és az ország három részre osztottsága miatt a katolikus területeken belül is jól láthatók. A legtöbb kultuszáramlat a legkorábban rekatolizált királyi országrészből, elsősorban északnyugatról délkelet felé, csökkenő hatékonysággal és ismétlődéssel terjedt szét. A zarándokhelyek és a vallásos társulatok az ország török által megszállt középső részén gyakran helyettesítették a hiányzó egyházi infrastruktúrát. Erdélyre a felekezetek viszonylag békés egymás mellett élése és a 18. század első harmadában kezdődő, kevésbé hatékony rekatolizációs törekvések jellemzők. Re-

[47] Jánosi Gyula: *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán.* Pannonhalma, 1935, 80. p. – Vö. Gerd Zimmermann: Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg. I–II. *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter,* 20 (1958), 24–126 p., 21 (1959), 5–124. p. itt: II, 106. p.

[48] Peter F. Barton: *Jesuiten – Jansenisten – Josephiner.* Eine Fallstudie zur frühen Toleranzzeit: Der Fall Innocentius Fessler. I. Wien – Köln – Graz, 1978, 65–69. p., 134–135. p.

gionális sajátosságok jöttek létre a közvetlen bécsi irányítás alatt álló, a török alatt elnéptelenedett és idegen eredetű lakossággal újratelepített, valamint a reformáció idején katolikusnak megmaradt területeken is.

PROBLÉMÁK, FELADATOK

A laikus vallásosság történeti vizsgálata Magyarországon több kutatógenerációnak lesz feladata. Erre ösztönözhet, hogy eltérő mennyiségi és minőségi összetételben ugyan, de nálunk is megtalálhatók csaknem mindazok a forrástípusok, amelyeket Európa nyugati felében ebben a témában évtizedek óta következetesen feltárnak, kiadnak és értékelnek. Másfelől csaknem teljesen hiányzik a megfelelő tudományos infrastruktúra és szakképzés, s nincsenek meg az interdiszciplináris együttműködés intézményi feltételei. Ebben a helyzetben nem elhanyagolható veszélyeket rejt magában a történeti látásmód hiánya a vallásosság és a kultúra általános megítélésében, a kérdéskör iránt megnövekedett általtudományos érdeklődés, továbbá a különböző színvonalú és módszerű kutatások eredményeinek differenciálatlan egymás mellé állítása és kiadása tudományos köntösben. Mindez a forrásanyag és a téma idő előtti elhasználódását és lejáratását vonhatja maga után.

Mivel továbbra is hiányzik fontos, itt nem elemzett forráscsoportok rendszeres feltárása és feldolgozása, a kutatás első feladata a forrásbázis megteremtése. Mindenekelőtt számba kell venni és nyomtatásban is hozzáférhetővé tenni a különböző felekezetek teljes történeti forrásanyagát, tekintettel az európai vizsgálatok eredményeire.[49] A nagyobb földrajzi területeket átfogó áttekintések mellett szükség van a vallási tudat változásának lokális és regionális kitekintésű, összehasonlító vizsgálatára.[50] Fontos kérdéskör a kultuszáramlatok kialakulásának, elterjedésének és eltűnésének módszeres elemzése,[51] továbbá egy-egy szent tiszteletének, egy-egy zarándokhely, vallásos társulat vagy társulattípus történetének, a laikus vallásosságban jelentős szerepet játszó missziós törekvések[52] és személyek[53] tevékenységének

[49] Louis Desgraves: *Répertoire des ouvrages de contoverse entre Catholiques et Protestantes en France* (1598–1685). I–II. Genève, 1984. – Konrad Weber: *Berner Taufzettel. Funktion und Formen vom 17. bis 19. Jahrhundert.* Bern, 1991. – Tomisa Ilona: Az egyházi források a néprajzi kutatásban. Paraszti instancialevelek a 18. századból. In *Történeti-néprajzi források a XVIII–XIX századból.* Szerk. Filep Antal. Budapest, 1989, 263–282. p. – Molnár Antal: Scardonai püspökök „Ad limina" jelentései (1624–1648). *Fons* 1 (1994), 275–314. p. – *Jezsuita okmánytár* I/1–2. *Erdélyt és Magyarországot érintő iratok 1601–1606.* Sajtó alá rendezte: Balázs Mihály, Kruppa Tamás, Lázár István Dávid, Lukács László. Bev. Balázs Mihály. Szeged, 1995.

[50] Monok István – Péter Katalin: Felmérés a hithűségről 1638-ban. In *Lymbus Művelődéstörténeti Tár* II. Szeged, 1990, 111–142. p.

[51] Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek.* Budapest, 2000. – Yves-Marie Hilaire: *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'une culte, 1783–1983.* Paris, 1984.

[52] Louis Châtellier: *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe–XIX siècle.* Paris, 1993. – *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók.* I/1: 1609–1616. I/2: 1617–1625. Sajtó alá rendezte: Balázs Mihály, Fricsy Ádám, Lukács László, Monok István. Szeged, 1990. – Fricsy Ádám: A pécsi jezsuita misszió történetéből (1612–1686). *Baranya* 4 (1990), 143–151.p . – Mol-

monografikus feldolgozása. Az erkölcstani, didaktikus irodalom műfajainak és kiadványtípusainak, valamint az ikonográfiának vallásosságra gyakorolt hatása csak az összehasonlító irodalom- és művészettörténet eszközeivel tisztázható. Külön tanulmányozást igényelnek az egyházi értékítéletek történeti alakulása, a felvilágosodás polemikus irodalmának befolyása,[54] valamint a mágiával[55] és a boszorkánysággal[56] kapcsolatos irodalmi és képzőművészeti közvetítési folyamatok.

Keveset tudunk arról, hogy a kultuszformák milyen módon tükrözik a természetfölöttihez fűződő viszony változásait és a résztvevők elképzeléseit saját egzisztenciális helyzetükről. Külön elemzést igényel az új vallási és művelődési ideálok keletkezése, elterjedése és eltűnése, a kontinuitás és az innováció problémája, a spirituális, kegyességi áramlatok szakaszai, a kultuszokban összekapcsolódó társadalmi és kulturális rétegek alternatív felfogása, valamint a helyi, regionális és régiók fölötti, a

nár Antal: Olasz minoriták a XVII. századi Felső-Magyarországon. *Aetas*, 1992/3, 44–77. p. – Molnár Antal: Egy katolikus misszionárius a hódolt Dél-Magyarországon: Don Simone Matkovich. In *R. Várkonyi Ágnes Emlékkönyv.* Szerk. Tusor Péter. Budapest, 1998, 232–250 p. – Molnár Antal: *A hódoltsági missziószervezés és a Szentszék (1572–1635).* PhD-értekezés. Szeged, 1998. – Tóth István György: A mohácsi plébános, a budai pasa és a kálvinista konstantinápolyi pátriárka. Don Simone Matkovics levelei a Hitterjesztés Szent Kongregációjához (1622–1635). *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, VIII (1997), 185–252. p. – Tóth István György: Raguzai misszionárisok levelei Rómába a magyarországi hódoltságról (1571–1627). *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, IX (1999), 277–334. p.

[53] *„Vitéz-e avagy ájtatos?" I. Batthyány Ádám saját kezű bűnlajstroma s „némely fontos kicsiség".* Közreadja Szilasi László. Szeged, 1989. – Franz Galambos (Hg.): *Glaube und Kirche in der Schwäbischen Türkei des 18. Jahrhunderts.* Aufzeichnungen von Michael Winkler in den Pfarrchroniken von Szakadát, Bonyhád und Gödre. München, 1987. – Antal Molnár: Sándor Dobokay's autobiographische Aufzeichnungen (1620). *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 66 (1997), 75–88. p. – *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szerk. Barna Gábor. Szeged, 1998.

[54] Hans Erich Bödeker – Gerald Chaix – Patrice Veit (Hg.): *Der Umgang mit dem religiösen Buch.* Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit. Göttingen, 1991.

[55] Dieter Harmening: *Superstitio.* Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin, 1979, 319. p. – Uő: Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter. In Norbert Richard Wolf (Hg.): *Wissensorganisierende und wissensvermittlende Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung.* Kolloquium 5–7. Dezember 1985. Wiesbaden, 1987, 91–102. p. – Jean-Baptiste Thiers: *Traité des superstitions, Croyances populaires et rationalité à l'Age classique.* Texte établi, présenté et annoté par Jean Marie Goulemot. Paris, 1984. – Walter Hartinger, *Religion und Brauch.* Darmstadt, 1992.

[56] *Magyarországi boszorkányperek.* Kisebb forráskiadványok gyűjteménye. 1–2. Összeállította: Klaniczay Gábor, Kristóf Ildikó, Pócs Éva. Budapest, 1989. – *Bornemissza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben 1678–1688.* A tanulmányt írta és a dokumentumokat közreadja Herner János. Budapest – Szeged, 1988. – Herner János: *Rontás és igézés. Politikai boszorkányper Erdélyben 1668–1688.* Budapest, 1988. – Gábor Klaniczay: *The Uses of Supernatural Power.* The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe. Princeton, 1990. – Uő: *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen.* Berlin, 1991. – Uő: Witch-trials in Hungary (1520–1777): The accusation and the popular universe of magic. In *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Eds. B. Ankarloo – G. Henningsen. Oxford, 1989, 219–255. p. – Uő: Le sabbat raconté par les témoins des proces de sorcellerie en Hongrie. In *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe–XVIIIe siècles).* Colloque international E. N. S. Fontenay – Saint-Cloud (4–7 novembre 1992). Textes réunis par Nicole Jaques-Chaguin et Maxime Préaud. Grenoble, 1993, 227–246. p. – Pócs Éva: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Doktori értekezés. (MTA) Budapest, 1996.

korhoz kötött és a hosszabb időszakot átívelő formák tipológiája, rivalizálása és működése.[57]

Önálló feladat az egyének, a családok és a helyi közösségek szerepének tisztázása a vallási tudásanyagok aktivizálásában és az ezeket közvetítő csatornák kialakításában. Többet kellene tudnunk az egyes ember életfelfogásáról, világképéről és vallási vonatkozási rendszeréről, vallási szerepeinek és nézeteinek változásáról a különböző életszakaszokban. Sokat ígérő témák az egyén vallási elképzeléseinek kapcsolata a természeti és társadalmi környezettel,[58] valamint a vallásosság személyiségre gyakorolt hatásának a kérdése.[59]

A problémáknak és feladatoknak ezt a felsorolását még folytathatnánk. A laikus vallásosság magyarországi sajátosságainak európai történeti keretekbe illesztését majd csak mindezeknek a kérdéseknek a megválaszolása után lehet megvalósítani.

[57] Peter Dinzelbacher: Mittelalterliche Religiosität. In *Frömmigkeitsstile im Mittelalter,* i. m. 14–34. p.

[58] *Actes du colloque Foi Chrétienne et milieux maritimes (XVe–XXe siècles) 23–25 septembre 1987. Collège de France*. Textes réunis par Alain Cabantous et Françoise Hildesheimer. Paris, 1989. – Bartha Elek: *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen, 1992.

[59] Juha Pentikäinen: *Oral Repertoire and World View.* An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History. Helsinki, 1978. – Margit Gari: *Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise*. Mémoires recueillis et présentés par Edith Fél. Paris, 1983.

2. A ZARÁNDOKLATOK FORRÁSAI

A kora újkori zarándoklatok a középkoriakhoz hasonlóan fontos részét alkotják a kultúra vallási intézményrendszerének, amely többek között magában foglalja a szentek tiszteletét, az ereklyekultuszt, a búcsúengedélyek rendszerét és a mirákulumokkal kapcsolatos elképzeléseket. A középkori zarándoklatokra vonatkozó meglehetősen mostoha magyarországi forrásadottságokkal szemben a barokk kori zarándoklatok történetének feltárásában számos különböző forrásra támaszkodhatunk. Ezek egy része nem teljesen ismeretlen a magyar kutatás előtt, rendszeres feltárásukra és bemutatásukra azonban eddig nem került sor. A forráscsoportok körülhatárolása és rövid jellemzése mellett utalunk hasznosíthatóságukra és értelmezési lehetőségeikre, s a szemléletesség kedvéért néhány példát is megemlítünk. A számba vett forrásanyagot megjelenése és funkciója alapján három nagyobb csoportra, ezen belül több kisebb egységre osztottuk.

A) TÁRGYAK

1. A kultusz tárgya

A barokk kori zarándoklatok – rokon értelmű kifejezéssel búcsújárás – legfontosabb forrástípusa tárgyi jellegű. A középkori zarándoklatokkal ellentétben, amikor a kultuszok túlnyomó többségének középpontjában valamilyen ereklye állt, s képpel vagy szoborral csak ritkán találkozunk, a barokk kori zarándokhelyeken az ereklyék helyett a kegyképek lépnek az előtérbe. A középkori ereklyék legnagyobb része a török idők alatt részben vagy teljesen elpusztult, új vagy ismeretlen helyre került, amelyek pedig fennmaradtak, nem váltak zarándoklatok elindítóivá. Így például a középkori Magyarországon ismert és jelentős kultuszban részesített tíz szent vér ereklye közül a barokk korban már csupán kettővel találkozunk (Garamszentbenedek, Ludbreg), de ezek körül sem alakult ki a helyi jelentőségen túlmutató kultusz. Arra is van példa, hogy egy középkori szent vér ereklye kultuszát a barokk korban ugyanazon a helyen egy Mária-kép tisztelete váltja föl (Győr, Vasvár), illetve egészíti ki (Garamszentbenedek).[1] A barokk korban felbukkanó új ereklyék közül a legjelentő-

[1] Tüskés Gábor – Knapp Éva: A szent vér tisztelete Magyarországon. In Fügedi Erik (szerk): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 1986, 76–116. p.

sebbek az ún. katakombaszent-ereklyék, de önállóan ezek sem váltak nagyobb tömegeket megmozgató, hosszabb időn át tartó zarándoklatok kiváltójává, tiszteletük mindig megmarad a helyi tisztelet, egy jól körülhatárolható és befolyásolható terület keretei között.[2] Egyetlen kivétel a homokkomáromi Szent Félix-ereklye, melynek tisztelete szorosan összefonódik az ugyanott található Mária-kép kultuszával, s mintegy annak attribútumaként értelmezhető.[3]

A „kegykép" fogalmát a kutatás a korabeli szóhasználat nyomán gyűjtőfogalomként használja a két- és háromdimenziós (kép- és szoborszerű) kultusztárgyak nagyszámú együttesére, melynek darabjai különböző módon jutottak ehhez a megjelöléshez.[4] Ezért nem elégedhetünk meg egy adott kultusztárgy egyszerű besorolásával ebbe a fogalomkörbe, hanem minden egyes kultusztárgynál szükséges annak a folyamatnak a feltárása, amelynek során egy ábrázolásból kegykép lesz. Így például a kegykép fogalma nem azonosítható minden további nélkül az Imago miraculusa vagy Imago thaumaturga kifejezésekkel, mivel vannak olyan kegyképek is, amelyekről nem állítják, hogy valaha is csodatevők lettek volna.[5] Különösen szobrok esetében számolni kell a többszöri átalakítással, a kultusztárgy kicserélődésével, változásával, aminek következtében az eredeti formát sokszor csak restaurálás és összetett rekonstrukciós eljárás során lehet megközelíteni.[6] Önálló kérdéskörök a kegyképek művészeti és ikonográfiai összetevői. Ennek különösen akkor van jelentősége, ha a kultusztárgy korát csak ezek alapján határozhatjuk meg. Külön figyelmet érdemelnek a kegyképek járulékos elemei (korona, jogar, öltözet stb.), mivel ezek rendszerint már a kultuszmozzanatokra is fényt vetnek. A kegyképek beletartoznak egy átfogó kultusztörténeti összefüggésbe, amelyben a kegyképek tipológiája, egymással való kapcsolata, tér- és időbeli rétegződése az alapvető. A tágabb kultusztörténeti összefüggések figyelembevételével lehetséges a kegyképcsaládok és -filiációk meghatározása, a származási rétegek elkülönítése, a nemzetközi kultuszkapcsolatok, a képek exportjának és importjának, valamint a közvetítő csatornáknak és a képek által hordozott eszmei tartalmaknak a feltérképezése.

2. *A kultusztárgy szűkebb és tágabb környezete*

A „kegykép" kifejezés a mai szóhasználatban összekapcsolódik a „kegyoltár" elképzelésével, amelynek a kép vagy szobor jól látható módon, gyakran baldachin alatt elhelyezve, többé-kevésbé integrált, állandó részét alkotja. Ez a felfogás azonban nem általánosítható, mivel a középkor végétől napjainkig ismerünk olyan adatokat, amelyek a kegyképeknek, ereklyéknek csókolásra történő odanyújtásáról, körmenetben

[2] Ld. *A katakombaszentek tisztelete* című fejezetet.

[3] Ld. az *Egy dunántúli zarándokhely...* című fejezetet.

[4] Hans Dünninger: Ablassbilder. Zur Klärung der Begriffe „Gnadenbild" und „Gnadenstätte". *Jahrbuch für Volkskunde*, 8 (1985), 51–91. p.

[5] Dünninger: i. m. 67–68.

[6] Wolfgang Brückner: *Gnadenbild und Legende*. Kultwandel in Dimbach. Würzburg, 1978, 40–54. p.

való hordozásáról, mozgathatóságáról szólnak.[7] A kegyképek közvetlen környezetét jelentő oltárt az idők folyamán többször átalakíthatták, megújíthatták, sőt a kegykép teljesen új oltárra, esetleg a templomon belül más helyre is kerülhetett. Számos esetben nem kis nehézséget okoz a kegykép egykori elhelyezésének megállapítása, templomon belüli sorsának nyomon követése, más templomi ábrázolásoktól történő elkülönítése. Külön figyelmet érdemel a kegykép kapcsolata a környező ábrázolások gondolati tartalmával, mivel a köztük lévő kapcsolat a kegykép kultuszának más kultuszformákkal (például a magyar szentek tiszteletével, a szentháromság-kultusszal) történt összefonódására utal.

A kultusztárgy tágabb, időről időre ugyancsak változó környezetéhez tartozik a zarándoklatokkal szoros kapcsolatban lévő, annak változását tükröző, rendszerint sajátos, más zarándokhelyekkel közös vonásokat felmutató építészeti és ikonográfiai program, valamint a templomberendezés (szószék, mellékoltárok stb.). A tágabb környezet részét alkotják a kultikus együttes további darabjai: a kápolnák, kálváriák, szent lépcsők, remeteségek, a plébánia- vagy kolostorépület, a kegyhelyhez vezető utak emlékei, valamint a zarándokok testi javait szolgáló létesítmények (éjjeli szálláshely, gyógyszertár stb.) és a táji elhelyezkedés.[8] Ide tartoznak végül az alapítási legendák motívumainak sok esetben máig fennmaradt, tárgyiasult emlékei: a zarándokhelyen vagy annak közelében található, a kultusszal összefüggésben álló források, fák, kövek, kutak.

3. Devóciós másolatok és egyéb devóciós tárgyak

A „devóciós másolat" kifejezés megalkotására az a megfigyelés indította a nemzetközi kutatást, hogy számos olyan kegyképábrázolást ismerünk, amelyek egyrészt külsőre egyáltalán nem egyeznek meg egy adott kegyképpel, funkciójuk szerint viszont szorosan összefüggnek azzal, másrészt amelyek feltűnő egyezést mutatnak ugyan egy adott kegyképpel, de – amint azt a feliratok, attribútumok tanúsítják – egy másik kegyképet igyekeznek visszaadni.[9] A kifejezés olyan másolatokra utal, amelyek nem azzal mérhetők, hogy milyen mértékben hasonlítanak az eredetire, hanem az elképzelt kultusztárggyal való funkcionális kapcsolat, az alkotói szándék a döntő. Ez a szándék a megjelenési formában gyakran esztétikai szempontból jelentéktelen, valójában azonban csak látszólag mellékes attribútumok alkalmazásban jut kifejezésre. Szem előtt kell tartani azt is, hogy a devóciós másolatok készítői nem csupán másodlagos, harmadlagos másolatok alapján dolgoztak. Sok esetben nem az ábrázolni kívánt kegykép másolata volt előttük, hanem egy olyan ábrázolás, amely annak csupán az ikonográfiai típusához állt közel, speciális sajátosságait tekintve

[7] Dünninger: i. m. 84–85. p.

[8] Wolfgang Brückner: (Hg.): *Maria Buchen. Eine fränkische Wallfahrt.* Würzburg, 1979, 127–137. p.

[9] Hans Dünninger: *Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt nach Dettelbach als Bekenntnis.* Würzburg, 1979, 83–87. p. Vö. *Maria allerorten. Die Muttergottes mit dem geneigten Haupt 1699–1999. Das Gnadenbild der Ursulinen zu Landshut – Altbayerische Marienfrömmigkeit im 18. Jahrhundert. Katalog.* Landshut, 1999.

azonban eltért attól. Ezért a devóciós másolatok hozzárendelése egy-egy kegyképhez nem történhet csupán a típus alapján, s ez a grafikai, festészeti stb. alkotásokra éppúgy érvényes, mint a népművészet megoldásaira. A nagyobb európai zarándokhelyeken sok esetben már a középkorban kialakult egy olyan egyedi képi megoldás, amely a hely saját „emblémájának", más kegyhelyével össze nem téveszthető ismertetőjegyének tekinthető. A barokkban azonban a képtípusok és a másolási technikák megsokszorozódásával sok esetben teljesen lehetetlen az egyértelmű hozzárendelés. Az egykori szemlélőnek ezek a különbségek kevésbé voltak szembetűnőek, mivel a kegyképeket általában csak nagyobb távolságból, akkor is csak felöltöztetett állapotban láthatták.

A devóciós másolatok előállítási technikájuk és használati összefüggéseik alapján több csoportba sorolhatók. Egyaránt megtalálhatók érem, üvegkép, szobor, festmény, dombormű formájában, a különböző használati és emléktárgyakon, a magánáhítat és a nyilvános kultusz összefüggésében. A legnagyobb tömeghatásút a sokszorosított grafikai technikával előállított ábrázolások, az ún. búcsús szentképek fejtették ki. Ezek mindig bemutatják a kultusz középpontját alkotó kegyképet, ereklyét, esetleg annak szűkebb vagy tágabb környezetét és a legenda egyes részleteit. Ezeknek az ábrázolásoknak számos tovább differenciálható, kisebb csoportja ismert a mindenkori funkcionális összefüggés szerint: egylapos szentkép, imalap, gyónócédula, búcsús zászlócska, tézislap, könyvillusztráció, címlapelőzék, ponyvafüzet címlapja, társulati emléklap stb. Gyakran megfigyelhető, hogy ugyanaz az ábrázolás az eredeti funkcionális összefüggéstől elszakadva, más kontextusban is előfordul. Számtalanszor kimutatható, hogy például egy szentkép vagy imalap ábrázolásának egy címlapelőzék vagy könyvillusztráció szolgált közvetlen előképül.[10] Ezek az ábrázolások mintegy átveszik a középkori zarándokjelvények funkcióit, újabbakkal gyarapítják azokat, s így a barokk kori zarándoklatok egyik legfontosabb indikátorai a kultusz terjesztésének, változásának és egyéb körülményeinek hű tükrözői. Számos esetben egy-egy kegyképről és kultuszáról egyedül ezeknek az ábrázolásoknak és feliratainak a segítségével szerzünk tudomást. Más esetekben a búcsús szentképek száma a kultusz intenzitásának érzékeny fokmérője, s arra is van példa, hogy a kegykép elhelyezésének és a kegyoltár ikonográfiájának változása ezeken az ábrázolásokon követhető nyomon a legpontosabban.[11] Mint minden más tömeg-előállítással készült devóciós tárgy esetében, itt is fontos az előállítás, a terjesztés és a használat hármas összefüggésében történő komplex értelmezés.

A kegyképmásolatokon kívül számos más devóciós tárgyféleség szolgálta a zarándokhelyeken megfordulók vallási szükségleteit. Ezek közös jellemzője, hogy tulajdonosaikat állandóan emlékeztették az adott helyre. Az emlékeztető funkció az ún.

[10] Szilárdfy – Tüskés – Knapp., Urbach Zsuzsa: „Genuina effigies..." A máriacelli kincstár kegyképének másolata a Szépművészeti Múzeumban. *Annales de la Galerie Nationale Hongroise – A Magyar Nemzeti Galéria Évkönyve* 1991. 255–261.p .

[11] Brückner: i. m. (8. jegyzet) 21–35., Hans Dünninger: Kleine Andachtsbilder als Indikatoren für Wallfahrt. In Wolfgang Brückner (Hg.): *Wallfahrt – Pilgerzeichen – Andachtsbild. Aus der Arbeit am Corpuswerk der Wallfahrtsstätten Deutschlands: Probleme, Erfahrungen, Anregungen.* Würzburg, 1982, 149–160. p.

búcsús emléktárgyakon a legnyilvánvalóbb, amelyek készülhettek viaszból (például gyertya) vagy más anyagból is (például rózsafüzér). Ugyanezek a tárgyak az egyházi áldás következtében szentelménnyé váltak, s szentelményként vitték magukkal a zarándokok a kultuszhelyen árusított szentelt olajat, vizet, skapulárét is. A devóciós tárgyak külön csoportját alkotják a zarándokhelyeken gyűjtött vagy onnan származó természetes anyagok (kő, por, fa, növény stb.), amelyek ugyancsak a hely védő-óvó erejét közvetítő eszköznek számítottak a zarándokok szemében. A kegyképhez érintett és a kultusztárgy méreteinek megfelelő méretű tárgyaknak az analógia alapján amulettértéket tulajdonítottak.[12] Ezek egyik része a rajtuk látható ábrázolás vagy más összefüggés révén közvetlenül is utal a zarándokhelyre (hozzáérintett szentképek, fátyolképek, lenyelésre szánt képecskék, főkötők, keresztek, ún. Breverlek, ún. szent hosszúságok és szélességek), másik része a puszta hozzáérintés révén válik amulett értékűvé (például skapuláré, rózsafüzér). Az is előfordult, hogy az egyik zarándokhelyről származó devóciós tárgyat egy másik kultuszhelyen nyilvánosan kifüggesztették. Így például a búcsúszentlászlói ferences templomban a Szentföldről hozott Krisztus-lábnyom és a római S. Croce in Gerusalemme-bazilikában őrzött szögereklye és titulus hitelesített másolata látható.[13] A példák egyúttal azt is jelzik, hogy a devóciós tárgyak fajtái között nem húzódik éles határ, különböző szempontok (anyag, forma, jel- és képszerűség, alkalmazás) szerint csoportosíthatók, számos átmeneti forma található köztük, a zarándoklatok szempontjából azonban a mindenkori funkcionális összefüggés a meghatározó.

4. Fogadalmi tárgyak és képek, egyéb adományok

A fogadalmi tárgyak és képek felajánlását, valamint az ezekkel összefüggő megnyilvánulásokat a német néprajzkutatás sokáig a zarándoklatok egyik legfontosabb ismertetőjegyének tartotta. Napjainkban terjed a felismerés, hogy ez a jelenségcsoport önálló egységet alkot, amely részben érintkezik a búcsújárással, részben azonban túlnyúlik rajta.[14] Ezt támasztja alá többek között az a tény, hogy a különböző fogadalmi tárgyak és képek, a fogadalmi misék és egyéb (pénz-, lelki és természetbeni) adományok felajánlása nem korlátozódik csupán a zarándoktemplomokra, s számos más felajánlás is történhet fogadalomból (kápolnák, út menti emlékek alapítása stb.). A búcsújáróhelyeken felajánlott fogadalmi tárgyak és képek tehát beletartoznak egy másik összefüggésrendszerbe is, s értelmezésük csak ennek figyelembevételével történhet. Ennek megfelelően a fogadalmi tárgyak a felajánló szándéka szerint három nagy csoportra oszthatók. Az első csoportba azok a tárgyak tartoznak, amelyeket fogadalomtétel következtében, a kapott segítség után, a fogadalom teljesítésére visznek el a zarándokhelyre. A második csoportot azok a tárgyak alkotják, ame-

[12] Thomas Raff (Red.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen.* Ausstellung im Bayerischen Nationalmuseum, München 28. Juni bis 7. Oktober 1984. (Katalog). München, 1984, 34–41. p.

[13] Bálint 1976. 327. p.

[14] Hans Dünninger: Was ist Wallfahrt? Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung. *Zeitschrift für Volkskunde,* 59 (1963), 227–228. p.

lyek eredetileg nem szerepeltek a fogadalomban, s amelyeket a bekövetkezett segítség után mintegy köszönetképpen, hálából, a segítség bizonyságaként ajánlanak fel. A harmadik csoport tárgyait még a segítségkapás előtt, mintegy a kérés vagy a fogadalom alátámasztására juttatják el a zarándokhelyre. Ezektől elkülönítendők azok a többnyire értékes anyagból készült egyéb adományok és ajándékok, amelyek felajánlása fogadalomtétel nélkül történik, s az adományozónak a kegyhely patrónusához fűződő bensőséges kapcsolatát tükrözik. Formai szempontból a fogadalmi tárgyak egy része szimbolikusan utal a fogadalomtétel okára: ezek különböző anyagokból (viasz, agyag, fa, fém stb.) megformázva, a beteg testrészt kicsinyítve vagy természetes nagyságban ábrázolják. A fogadalmi tárgyak másik része közvetlenül utal a bajra, mint pl. mankó, lánc, nyílhegy, ezüstbe foglalt fog stb.

A fogadalmi képek (kerámiatáblák, domborművek, táblaképek, festmények stb.) lényegében már a középkor végén kialakult formájukban általában a következő motívumokat, ábrázolási egységeket tartalmazzák:

a) a segítségül hívott személy egy adott kegykép alakjában,

b) a segítségül hívás mozzanata a fogadalmat tevő ábrázolásával,

c) a fogadalomtételt kiváltó ok bemutatása vagy jelzése,

d) szöveges rész, amely értelmezi a képi ábrázolást vagy mint a fogadalomtétel megnyilvánulását határozza meg azt,

e) a tér, melyben az ábrázolt személyek megjelennek (amennyiben nem a fogadalom okának szemléltetésére szolgál, hanem önálló jelentéssel rendelkezik).

Gyakran előfordul, hogy ezeknek a motívumoknak egy része hiányzik, a képeken mintegy sűrítik az ábrázolást, s például csak a fogadalmat tevőt és a segítségül hívott személyt jelenítik meg. A fogadalmi képek ikonográfiája nemcsak a kegyhelyekkel kapcsolatos magatartásformák és elképzelések változásának nyomon követésére nyújt lehetőséget, hanem alkalmat ad a mindennapi élettel kapcsolatos (például viselet- és építészettörténeti) kérdések megválaszolására, képzőművészeti összefüggések felismerésére is. A kutatást a legnagyobb mértékben az nehezíti, hogy a 18. század végétől sorozatosan ismétlődő templomtisztogatási akciók következtében kevés magyarországi zarándokhelyen maradt fenn a fogadalmi tárgyaknak és képeknek viszonylag nagyobb, összefüggő együttese (például Celldömölk).

5. Mirákulumábrázolások

A fogadalmi képektől el kell különíteni a csodás gyógyulásoknak azokat az ábrázolásait, amelyek nem a fogadalmat tevők felajánlásaiként, hanem egyetlen megbízás eredményeképpen, sorozatban jöttek létre. Ezeket az oltárképként vagy freskóként megfestett ábrázolásokat eleve a zarándokhelyek hírnevének növelése és hatásának fokozása érdekében készítették, s a képek jól látható módon elhelyezve, a magas művészet eszközeivel monumentális méretekben, mintegy összesűrítve szemléltették egy-egy kultusztárgy csodatevő erejét. A barokk kori mirákulumábrázolások a középkor végi mirákulumciklusok utódaiként, az egykorú írásos források, a fogadalmi képek vagy a szóbeli hagyomány alapján keletkeztek, s mintegy azok illusztráció-

jaként, illetve összefoglalásaként is szolgáltak.[15] Részben korabeli, ma már ismeretlen előképek vagy a hagyomány alapján készült például a sümegi kegytemplom Kontuly Béla kezétől származó, öt darabból álló freskóciklusa, amely a zarándokhely keletkezési történetének csodás gyógyulásával együtt összesen öt mirákulumot ábrázol. A celldömölki barokk templomfreskók között ugyancsak megfestettek néhány mirákulumot, melyek közül a karakói béna lány gyógyulását bemutató képet századunk első felében levelezőlapon is terjesztették. Máriavölgyben a szent kút körül Maholányi János által 1697-ben építtetett kápolna freskói a kegyhely keletkezési legendájának részeként néhány csodás gyógyulást is bemutatnak. Ez a jelenetsorozat alapjául szolgált a zarándokhelyről kiadott egyik mirákulumos könyv rézmetszetes illusztrációinak, ami utal az ábrázolások kisugárzó hatásának további lehetőségeire.[16] A mirákulumábrázolások mellett meg kell említeni a csupán külföldi példákból ismert, a Jessze fája ikonográfiai típus analógiájára létrejött ún. csodafákat, amelyeken a képi és a szöveges ábrázolás szoros egységbe olvad. Itt a mirákulumok szövegét fémből domborított, apró kerek pajzsokra írták, s ezeket a kegykép kisméretű ábrázolása körül, fa formájában helyezték el. A salzburgi ferences templom csodafájáról a kultuszban részt vevők személyes használatára rézmetszetes másolatok is készültek.[17]

6. Zarándokok, zarándoklatok, zarándokpatrónusok és zarándokhelyek ábrázolásai

Már a középkorban kialakult és lényegében egészen a 19. századig változatlan maradt a zarándokok ábrázolásának ikonográfiai típusa, amelyre a zarándokok speciális öltözete és felszerelése jellemző. A legfontosabb zarándok-attribútumok a következők:

a) a hosszú bot, amelynek felső harmadát rendszerint két markolatgomb díszíti, esetleg hosszú kampója van,

b) a tökből, fából vagy cserépből készült füles kulacs vagy kobak,

c) az élelem és az iratok tartására szolgáló tarisznya,

d) a bő köpeny,

e) a széles karimájú kalap, amelyre a különböző zarándokjelvényeket és más emléktárgyakat erősítették.

A zarándokok és zarándoklatok bemutatása egyik kedvelt témája a búcsús szentképeknek. Az egyik címlapelőzékként ismert óbuda-kiscelli Binder-metszeten például a kegyszobor alatt a gyógyulást kereső betegek csoportjában egy fél térdre ereszkedett alak látható a zarándokok jellegzetes attribútumaival,[18] az illavai kegytemplom címlapelőzékként szolgáló rézmetszetű ábrázolásán a templom elé zarán-

[15] Klaus Beitl: *Votivbilder.* Zeugnisse einer alten Volkskunst. Salzburg, 1973, 25–26. p.

[16] Anselmus Klämpfl (ford.): *Der in dem Acker Verborgene-Schatz...* Wiennerisch-Neustadt, 1714.

[17] Raff: i. m. 258–260. p.

[18] Ladislaus a S. Stephano: *Flores Mariani...* Budae, 1777.

dokpár érkezik,[19] a homokkomáromi kegyképet, ereklyét és templomot bemutató Zeller-metszeten pedig a templom mellett kétoldalt zászlók alatt érkeznek a zarándokok.[20] A zarándokok és zarándoklatok ábrázolásával ezenkívül más képzőművészeti műfajban (festmény, plasztika) is találkozunk, nemcsak zarándokhelyekkel kapcsolatban, hanem profán témájú műtárgyakon is, mintegy mellékesen, mint például városképek előterében. Ezenkívül a barokk zsánerfestészet egyik kedvelt témája a zárt menetben vonuló zarándokok vagy az éppen megérkező zarándokmenetek, a kultuszhelyen ájtatoskodó búcsújárók bemutatása.

A sírhelye révén legismertebb zarándokpatrónussá lett idősebb Jakab apostol, valamint a Háromkirályok mellett több olyan szentet ismerünk, akik zarándoklat közben haltak meg, s ezért zarándokpatrónusként tisztelik és zarándokként ábrázolják őket. Az ismertebb zarándokszentek mellett, mint például Rókus, Kálmán és Elek, vannak olyanok is, akik csak helyi tiszteletben részesültek (például Jodok). A 17. században terjedt el a misszionárius Xavéri Szent Ferenc tisztelete, illetve ábrázolása zarándokként. Ebbe az összefüggésbe tartozik a szentség hírében elhunyt, de nem kanonizált zarándokok ábrázolása, amelyre egyelőre csak külföldi példát ismerünk (Heinrich von Ebrantshausen).[21]

7. A zarándoklat során hordozott tárgyak, a zarándokok speciális öltözete és felszerelése

A csoportosan végzett zarándoklatok során különféle tárgyakat hordoztak, amelyek a közösségi összetartozás kifejezésén kívül hozzájárultak az ünnepélyesség növeléséhez, s a kívülállóknak hangsúlyosan jelezték az esemény tartalmát. Ilyen tárgyak voltak például a templomi zászlók, körmeneti keresztek, a hordozható szobrok és képek. Ezek a tárgyak többnyire nem a zarándokhelyen, hanem a búcsújárást végző közösség templomában maradtak meg, de az is előfordult, hogy hálából vagy köszönetképpen a kultuszhelyen hagyták azokat, ahol külön nyertek elhelyezést. A hozzájuk fűződő hagyományok fényt vetnek az útközben végzett különféle cselekményekre. Így például előfordult, hogy ha a processzió más vallású területen haladt keresztül, a zászlókat összetekerték, ha pedig kereszt vagy más út menti emlék előtt vonultak el, meghajtották.

A zarándokok speciális öltözetének és felszerelésének darabjai egyrészt bizonyos társadalmi állapotokhoz kapcsolódnak, mivel nem mindenki engedhette meg magának, hogy a búcsújárás céljára elkészíttesse azokat. Másrészt bizonyos mértékben helyettesíthetők voltak a hétköznapi használati tárgyak megfelelő darabjaival. A speciális zarándoköltözet és -felszerelés használata elsősorban a nagyobb távolságot fel-

[19] P. Fr. Marianus a Regibus: *Peregrinatio trigrammatica Phyloteae cum Charitone, ad dictam Illaviae in Pannonia.* Tyrnaviae, 1723.

[20] Ld. 3. jegyzet.

[21] Raff: i. m. 276–290. p. Rókus zarándokként való ábrázolásáról Bálint II, 194. Tóbiást az angyallal zarándokként ábrázoló fametszetet közöl Kopcsányi Márton: *Ke/resztyén/ ima/dsagos/ köny/vetske/...* Becz, 1637[3], 502. p.

ölelő és az egyéni zarándoklatoknál volt kívánatos, mivel ezekben az esetekben volt nagyobb szükség az általuk nyújtott védettségre. Mindebből az is következik, hogy ilyen tárgyak fennmaradására csak kivételes esetekben számíthatunk. A zarándoköltözethez kapcsolódó szokások közül a zarándok módon való temetkezés volt a legelterjedtebb, amint ezt számos, magasabb társadalmi rangú személy végrendelete tanúsítja.[22]

B) KÉZIRATOK

1. Alapítás, adományozás, építkezés, gazdasági élet

A tárgyi anyag mellett a másik fő forrástípus kéziratos jellegű. A búcsújáróhelyek keletkezése szempontjából alapvető azoknak a körülményeknek a tisztázása, amelyek lehetővé tették, hogy egy kultusz első nyomaiból az évek során virágzó zarándokhely alakuljon ki. Erről elsősorban a különböző kápolna-, templom- és kolostoralapítási iratok, valamint az ezeknek tett adományokról szóló feljegyzések tartalmaznak felvilágosítást. Ezekből megtudható, hogy kik voltak egy-egy kultuszhely legfőbb támogatói, mi volt az alapvető anyagi bázisa egy-egy búcsújáróhely kialakulásának. Külön csoportot alkotnak az építkezésekre, bővítésekre és helyreállításokra vonatkozó iratok és tervrajzok, amelyek a zarándokhelyek építészeti és ikonográfiai változásának gyakran egyetlen forrásai. A búcsújáróhelyen zajló mindennapi élet, a kultuszhelyet gondozók és a zarándokok kapcsolatának anyagi vetületét a különböző templom- és kolostorszámadások, a bevételeket és kiadásokat rögzítő iratok, gazdasági feljegyzések tükrözik a legkézzelfoghatóbban. Jó példát szolgáltatnak erre a Buda-Krisztinavárosi templom számadásai, amelyeket a 18. század második felében évenként külön füzetben, rendkívüli aprólékossággal vezettek.[23] Mindezek a források jól hasznosíthatók a kultusz alakulása és a társadalmi-gazdasági összetevők közti összefüggések feltárásában.

2. Egyházi intézkedések

A búcsújáró kultuszok kialakulásában és történetében jelentős szerepet játszanak a zarándokhelyekkel kapcsolatos különféle egyházi intézkedések. Az ezekre vonatkozó források tartalmazzák a kultuszhelyre és a kegyképre (például könnyezésre) vonatkozó hivatalos egyházi vizsgálatok lefolyását és azok eredményét; a kultusz engedélyezését vagy tiltását, a történt csodák hitelessé és a kegykép csodatevővé nyilvánítását.[24]

[22] Így például Bal Jeromos: Csáky István gróf végrendelete. *Közlemények Szepes vármegye múltjából* VI (1914), 156. p.

[23] *Buda-Krisztinavárosi templom számadásai*. FL, Budai Levéltár, templomszámadások 9. sz. doboz, Krisztinavárosi templom.

[24] Így például Representatio seu Conscriptio Status Capellae Solmáriensis... SzPL, 4560/c., Bodajki Inquisitio de gratiis Intercessione B. M. V. Auxiliatricis in hac Possessione obtentis die 8-a jun. 1756. SzPL, 4508/c., Mártonffy György: *Ujonnan fakadott köny-hullatásoknak forrása*... Nagyszombat, 1708. (Kézirat) FKE, MS I. 206. p.

Ide tartoznak a kultusz további alakulásával kapcsolatos egyházi megnyilvánulásokra, így a nagyobb ünnepek alkalmával végzett rendkívüli egyházi cselekményekre, a kegyképek megkoronázására, átvitelére, a zarándokhelyeknek adományozott búcsúengedélyekre stb. vonatkozó feljegyzések. A búcsúengedélyekkel kapcsolatban fontos látni, hogy ezeket a zarándokhelyeken kívül más templomok, kápolnák, oltárok is megkaphatták, így ezek önmagukban nem elegendők egy kultuszhelynek búcsújáróhelyként történő meghatározására. Ezek a források nem csupán a zarándokhelyekkel kapcsolatos egyházi állásfoglalások tükröző, hanem lehetőséget adnak egy-egy zarándokhely egyházi támogatása vagy tiltása és a kultusz lefolyása között fennálló kapcsolatrendszer felderítésére.

3. A búcsújáró kultusz

A kultusz alakulását közvetlenül tükröző forráscsoportok között első helyen kell megemlíteni a historia domusoknak és a kisebb-nagyobb időközönként végzett canonica visitatióknak mindazokra az eseményekre vonatkozó bejegyzéseit, amelyek valamilyen kapcsolatban állhatnak a zarándoklatokkal. A historia domusok például gyakran azzal kezdődnek, hogy összefoglalják a búcsújáróhely keletkezésére, történetének korábbi szakaszára vonatkozó ismereteket.[25] Ide tartoznak továbbá a gyónók és áldozók számára, a pénz-, mise- és egyéb alapítványokra, a zarándokcsoportokra, jelesebb búcsúnapokra, búcsús prédikációkra, vallásos társulatokra, csodás gyógyulásokra vonatkozó bejegyzések.[26] Az is előfordul, hogy ezeknek az adatoknak egy része nem a historia domusban, hanem külön erre a célra vezetett könyvben (alapítványi könyvek, társulati anyakönyvek, mirákulumos könyvek stb.) van feljegyezve. Ezeknek a forrásoknak a felhasználása minden esetben különösen gondos mérlegelést igényel. Így például a gyónók és áldozók számának a búcsújáró kultusz szempontjából való viszonylagos jelentésére utal, hogy a szerzetesrendek által gondozott templomok ezen a téren általában is kedveltebbnek számítottak a világi plébániáknál, s a puszta szám alapján nehezen különíthetők el egymástól a szerzetesek által ellátott zarándokhelyet pusztán a szentségek vétele céljából felkeresők és a „valódi" zarándokok.[27]

Önálló forráscsoportot alkotnak a különböző templom- és kolostorleltárak, amelyek időről időre pontos képet adnak egy-egy búcsújáróhely tárgyi anyagának változásáról. Ezzel szemben a kolostorok feloszlatási jegyzőkönyvei egy végleges állapotot rögzítenek; ezeket rendtartományonként külön is összegyűjtötték.[28] A leltárakon és jegyzőkönyveken belül külön figyelmet érdemelnek a könyvtárak anya-

[25] Így például *Protocollum variorum connotationum Historiae Domus Erem. Sanct. Fontis de Matra verebely ab anno 1844...* P. Cornelius Lencsés. OFRLB, B 34. Vö. továbbá *Protocollum Residentiae Nostrae Vetero-Budensis Ordinis Discalceatorum Ssmae Trinitatis Redemptoris Captivorum.* EKK Bp, Ab 228.

[26] Ilyeneket nagy számban tartalmaz például *Historia Domus Besnyöiensis... incipit 1763* (1835-ig). PLM.

[27] Dünninger: i. m. (11. jegyzet) 153.

[28] Ilyeneket tartalmaz például *Historia Provinciae Bosnensis et Capistranae... 1705–1838.* Acta Prov. Capistrana. OFRLB, Theca II. I. J. 38. p.

gára és a fogadalmi tárgyakra vonatkozó feljegyzések: az előbbiből a zarándokhelyet gondozók által közvetített vallási ismeretanyagra, az utóbbiból a kultusz egyik fontos, ma már rendszerint eltűnt megnyilvánulására következtethetünk. Végül megemlítjük a többnyire egyházi személyek kezétől – a kegyhelyeket gondozó szerzetes vagy világi papoktól, a kegyhelyeket valamilyen céllal felkereső egyháziaktól – származó személyes jellegű feljegyzéseket, útleírásokat, naplókat, visszaemlékezéseket, amelyek ugyancsak értékes adatokat tartalmazhatnak a zarándoklatok történetéről.[29]

C) NYOMTATVÁNYOK

1. 17–18. századi összefoglaló munkák, mirákulumos könyvek

A források harmadik típusát a nyomtatott forrásanyag adja. A nyomtatott források esetében nem húzódik éles határ a különböző forrástípusok között, sőt az egyes könyvtípusok között is számos átmeneti forma található. Ez onnan érthető, hogy a különféle áhítati kiadványok, valamint a ponyvafüzetek és kegyhelyismertetők szerzői jórészt korábbi nyomtatványokra, elsősorban a 17–18. századi összefoglaló munkákra (Atlas Marianusokra stb.) és a mirákulumos könyvekre nyúlnak vissza. Némi változtatással újra és újra elismétlik azok tartalmát, forrásértékűek azonban egyrészt akkor, amikor ma már elveszett forrásokból őriznek meg anyagot, másrészt amikor a mindenkori jelenig viszik tovább az eseményeket, és sokszor csak belőlük megismerhető adatokat tartalmaznak a korabeli állapotokról. A 17–18. századi összefoglaló munkákra és mirákulumos könyvekre itt csak utalunk, részletes bemutatásukat másutt végeztük el, s egy későbbi fejezetben bővebben is szólunk róluk.[30]

2. Egyéb történeti munkák

Ebbe a csoportba tartoznak mindenekelőtt a különböző nyomtatott vagy nyomtatásra szánt, 17–18. századi rendtörténeti munkáknak a zarándokhelyekre vonatkozó részletei. Így például Augustinus Maria Romer 1667-ben kiadott szervita rendtörténetében az ausztriai, magyarországi és csehországi rendtartomány kolostorainak történetét dolgozza fel, miközben részletesen leírja a rend által gondozott magyarországi búcsújáróhelyek (Loretó, Stotzing) történetét.[31] Hasonló módszert követ a magyarországi pálos kolostorok[32] és az erdélyi obszerváns ferences rendtarto-

[29] Így például Stephanus Nemecskay: *Memoriale meum.* Nagyszombat, 1872. (Kézirat) FKE, MS III. 172/b., P. Kiss István: *Jeruzsálemi Utazás.* Bev., jegyz. Pásztor Lajos. Róma, 1958.

[30] Tüskés Gábor – Knapp Éva: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 1985/1. sz. 90–100. p.

[31] Augustinus Maria Romer: *Servitus Mariana...* Viennae, 1667.

[32] Franciscus Orosz: *Synopsis Annalium Eremi-coenobiticorum Fratrum Eremitarum Ordinis S. Pauli primi Eremitae.* Sopron, 1747.

mány[33] történeti összefoglalója is. Nem jelent meg nyomtatásban Kósa Jenő 1774 körül készült ferences rendtörténeti munkája, melynek második részében a rendházak történeténél a ferencesek által gondozott zarándokhelyekkel is megismerkedhetünk.[34] Ezt a munkát a 18. század végén több példányban lemásolták, s a nagyobb rendházak könyvtárába is eljutott (Sümeg, Pozsony). A trinitárius és Ágoston-rendi nyomtatott rendtörténetek ugyancsak számos, jól használható adatot tartalmaznak.[35]

A történeti munkák között kell megemlíteni azokat a megörökítés szándékával létrehozott város- és templomleírásokat, amelyek zarándokhelyekkel kapcsolatos részleteket is tartalmaznak. Így például Ványossy Ferenc budai tanácsos a budai városi tanács költségén 800 példányban kiadott könyvében a budai nevezetességek között részletesen leírja a Krisztinavárosi templom és a búcsújáró kultusz történetét.[36] Horváth Antal pálos szerzetes a nagyszombati Szent Miklós-székesegyházról 1746-ban megjelentetett teológiai doktori disszertációjában a templom ismertetésénél szól a kegyoltárról és a kegykép körül történt eseményekről; a könyv nagyalakú kihajtható címlapelőzéke Nagyszombat városa fölött a síró kegyképet ábrázolja.[37] E kiadványcsoporthoz kapcsolódva említjük meg a 18–19. századi egyházmegyei sematizmusoknak a történeti áttekintés igényével készített csoportját, mivel az ide tartozó munkák gyakran értékes adatokat tartalmaznak a zarándokhelyekről.[38]

Ide tartoznak végül azok a kiadványok, amelyek középpontjában a zarándokhelyeken végzett egyházi vizsgálatok lefolyásának és eredményeinek dokumentálása áll. A pozsonyi székesegyház Piéta-szobrához kapcsolódó események vizsgálatát például az eljárást vezető Kopcsányi Mihály pozsonyi prépost adta közre 1643-ban latinul, majd a munka 1742-ben németül is megjelent.[39] A nagyszombati kegykép könnyezése ügyében végzett egyházi vizsgálat eredményét az eljárást vezető Mártonffi György nagyszombati plébános és esztergomi kanonok tette közzé előbb latin, majd magyar nyelven.[40] Koptik Odó dömölki apát 1749-ben névtelenül, német nyelven jelentette meg az általa nagymértékben támogatott dömölki zarándokhellyel kapcsolatos hivatalos püspöki vizsgálatok forrásait és a csodás események

[33] (P. Györffy): *Ortus, progressus, vicisittudines, excisio, et restauratio olim custodiae nunc ab anno MDCCXXIX. Provinciae Transylvaniae...* Typ. Conventus Csikiensis ad B. Virginem Visitantem, 1737.

[34] Eugenii Kósa: *Collectanea ... ab anno 1206 ad annum usque 1774.* OFRLB, sz. n.

[35] P. Fr. Joannis a S. Felice: *Annalium provinciae sancti Josephi ordinis excalceatorum sanctissimae Trinitatis...* Viennae, 1739., Schier – Roznák: *Memoria Provinciae Hungaricae Augustianae antiquae.* Graecii, 1778.

[36] (Ványossy Ferenc): *Neu aus seinem Stein-hauffen wiederum aufwachsendes Ofen...* Ofen, 1733, 29–33. p.

[37] Antonius Horváth: *Memorabilia ecclesiae modo metropolitanae ad S. Nicolaum episcopum et confessorum In Libera, Regiaque Civitate Tyrnaviensi.* Tyrnaviae, 1746, 40–42. p.

[38] Így például Ipolyi Arnold: *Schematismus Historicus Dioecesis Neosoliensis pro anno Saeculari MDCCCLXXVI.* Neosolii, 1876.

[39] Michael Kopchani: *Narratio Dei Admirabilis ad Posonium gestae...* Posonii, 1643., (Michael Kopchani:) *Beschreibung einer wunderlichen That, die sich zu Pressburg hat zugetragen...* Abschrift, Pressburg, den 14. Febr, 1737. EKK Bp, Ab 22.

[40] Georg Mártonffy: *Denuo erumpens Lachrymarum...* Tyrnaviae, 1709., 1738[2]., Mártonffy György: *Ujonnan fakadott könny-hullatásoknak forrása...* Nagyszombat, 1708., 1739[2].

leírását; ez utóbbi a kiadványt már a mirákulumos könyvek határterületéhez sorolja.[41] Előfordul, hogy fennmaradtak az ezeknek a nyomtatványoknak alapul szolgáló kéziratos jegyzőkönyvek vagy a nyomtatásra előkészített kéziratok is.[42] A kiadványok közös jellemzője a törekvés a hitelesség alátámasztására, amit különböző irodalmi eszközökkel (hely- és személynevek, időpontok megadásával, tanúk felsorolásával stb.) kívántak megvalósítani.

3. Áhítati irodalom

Ebbe a forráscsoportba soroltuk mindazokat az áhítat fenntartását és növelését szolgáló 17–18. századi munkákat, amelyek részben vagy teljes terjedelemben a barokk kori zarándokhelyekre, illetve búcsújárásra vonatkozó anyagot tartalmaznak. A történeti és irodalmi jellegű művek között mintegy átmenetet alkotnak azok az egy-egy kultuszhelyhez kapcsolódó nyomtatványok, amelyek az áhítati rész előtt rövidebb-hosszabb történeti fejezeteket is magukban foglalnak.[43] A barokk kori Mária-irodalomban önálló könyvműfajt alkotnak a Mária-kalendáriumok, amelyek az év napjaira szóló elmélkedéseket tartalmaznak. Az elmélkedések egyik kedvelt témája a Mária-kegyképek történetének elbeszélése. Így például Hevenesi Gábor a nagyszombati jezsuita kollégium Mária-társulatának ajánlott kalendáriumában Wilhelm Gumppenbergre és más forrásokra hivatkozva számos esetben közöl Mária-kegyképekkel kapcsolatos történeteket.[44] Nádasi János a jezsuita rend múltjából kiválogatta a Mária-tisztelet jellemző megnyilvánulásait, s elmélkedésre szánt munkájában számos példát közöl a Mária-képek (nem csak a kegyképek) tiszteletének különféle módjairól.[45] A „lelki zarándoklat" néven ismert, elmélkedéseket tartalmazó műfaji együttes egyik csoportja közvetlenül is kapcsolódik a zarándokhelyekhez: ezek lényege a helyek nem fizikai, hanem lelki értelemben vett felkeresése, tisztelete. Erre utal például Hevenesi Gábor a napi Mária-tisztelethez kapcsolódó félszáz ajánlásának első megjegyzése, amely szerint lelki zarándoklatot kell végezni és Mária csodatévő képeit lélekben kell felkeresni.[46] Az egyik típusba azok a kiadványok sorolhatók, amelyek több kegyképet tartalmaznak. Így például az 1737-ben Pozsonyban kiadott *Marianischer Pilgram* az egész országból összesen 10 fametszetű kegyképábrázolást és egy-egy ezekhez fűzött imádságot foglal magá-

[41] (Odo Koptik): *Compendium Historicum von dem Ursprung und Merckwürdigkeiten, des Gnaden- und Wunderzeichen Orths Neu Mariae-Zell Bey Dömelck...* Oedenburg, 1749.

[42] Vö. Mártonffy: i. m. (24. jegyzet) és Mártonffy: i. m. (40. jegyzet, 1709).

[43] Antun Kanislich: *Utocsiste Blaxenoj Divici Marii... na Postenye Gospe Almascke...* Umnecih, 1759.

[44] Gabriel Hevenesi: *Calendarium Marianum e victoriis Contra Gentiles, Turcas, Haereticos, et alios injusti belli...* Tyrnaviae, 1714. (Első kiadása 1685.)

[45] Joannes Nádasi: *Annales Mariani Societatis Jesu ab Anno 1521...* Roma, 1658.

[46] Idézi Wolfgang Brückner: Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriss eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 1983/3. 101–148. p. A máriaradnai búcsúból otthon maradt szegediek lelki zarándoklatáról Bálint II. 260. p.

ban.[47] Ezzel szemben egyetlen zarándokhelyhez, az illavai trinitáriusok templomához kapcsolódik az az igényesebb kivitelű, rézmetszetekkel díszített kiadvány, amely öt „stációra" osztva versbe szedett, latin nyelvű elmélkedéssorozattal ösztönöz a lelki zarándoklatra.[48]

A barokk kori prédikációirodalmon belül a zarándoklatok prédikációbeli említései mellett külön csoportot alkotnak a búcsújáróhelyeken elmondott beszédek. Ezek közül többet önállóan is kinyomtattak kultusz terjesztésére. Így például 1697-ben a nagyszombati jezsuita nyomdában magyar nyelven megjelent Tallián Péter pálos szerzetes Máriavölgyben, Kisasszony napján elmondott beszéde.[49] A győri kegykép könnyezésének százéves évfordulóján Majláth Antal pápóci prépost által mondott magyar nyelvű beszéd három év múlva latinul jelent meg egy aktuális vitairat kíséretében, amely egy, a *Neuer deutscher Merkur*ban 1797-ben a kegykép könnyezésével kapcsolatos eseményeket felvilágosult szellemben bíráló cikk ellen íródott.[50]

Ebbe az összefüggésbe tartoznak a 17–18. századi énekes- és imádságoskönyvek, a liturgikus kézikönyvek, valamint a társulati könyvek búcsújárással, processziókkal kapcsolatos részletei is.[51] A zarándoklatokkal érintkező kegyességi munkák másik határterületét jelzi a reformációs és ellenreformációs vitairodalomnak az a része, amely a képek és ereklyék tisztelete ellen, illetve annak védelmében íródott. Szerdahelyi Gábor jezsuita teológus például előbb latin, majd magyar nyelven is közrebocsátott egy „lelki szemgyógyítót", melyben párbeszédes formában, a Bibliából és a teológiai irodalomból vett idézetekkel védelmezi többek között a szentképek és a szentek ereklyéinek tiszteletét.[52] Protestáns részről számos ide tartozó utalást találunk például Kézdivásárhelyi Matkó István, Czeglédi István, Alvinczi Péter, Pósaházi János és mások munkáiban.

[47] *Marianischer Pilgram deren In dem Königreich Ungarn sich befindenden Gnaden-reichen Marianischen Oerthern.* Presburg, 1737.

[48] P. Fr. Marianus a Regibus: i. m. Vö. továbbá Rudinai János: *Lelki szarandoksagh.* Nagyszombat, 1609. A búcsújárás kifejezést keresztútjárás értelemben használja: *Myrhából szedett Lépes Méz... szent kereszt zsolozsmája...* Nagyszombat, 1700. és *Szent Butsujárás, Az az: A kereszt-viselő Kristus Jesus fájdalmas uttyának ajtatos gyakorlása...* Eger, 1757.

[49] Tallian Péter: *Titkos értelmű liliom...* Nagyszombat, 1697.

[50] *Saecularis memoria Sacrae Imaginis... Mariae quae Anno 1697... lacrimis immaduit.* Jaurini, 1800.

[51] Így például a nagyszombati kegyképhez szóló ajánlást és imádságot közöl a *Mennybe Vitetet Bóldogságos Szüz Maria Congregatziojának, Melly Nagy-Szombat... Parochialis Ecclesiájában... 1615-dik esztendöben fundáltatott...* Nagyszombat, 1710. című társulati könyv a 147–151. oldalon. Processzióra való litániát tartalmaz Náray György: *Lyra Coelestis...* Tyrnaviae, 1695, 169–186. p. Útonjárók könyörgéseit közli *Officium B. M. Virg. az-az Aszszonyunk Szüz Marianak Három külömb időre-való szolosmaja.* Poson, 1643, 426–430. p. A processziójárás lényegéről elmélkedik és útonjárók imádságát közli Kopcsányi: i. m. (21. jegyzet) 69–72. p., 501–510. p.

[52] Szerdahelyi Gábor: *Lelki szem-gyogyito...* Kassa, 1725., Lengyel László: „Lelki szem-gyógyító". Adalékok az egri barokk szentképkultusz történetéhez. *Agria, Az Egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, XXIII* (1987), 523–539. p.

4. Ponyvafüzetek

A 18. század második felétől a 19. század végéig a búcsújárással összefüggésben megjelenő ponyvafüzetek műfaji alapon négy nagyobb csoportra tagolódnak, amelyek egy része tartalmi szempontok szerint további típusokra osztható.[53] Minden csoportban megtalálhatók a magyarországi és a jelentősebb külföldi zarándokhelyekhez kapcsolódó kiadványok. Az énekfüzetek legnagyobb része egyetlen hely énekanyagát tartalmazza. Ezen belül vannak olyanok, amelyek meghatározott alkalomra szólnak, így megjelölik a búcsújárás évenként visszatérő időpontját (például a pozsonyiak máriavölgyi zarándoklatát, a csíksomlyói pünkösdi búcsút), az énekek előadási lehetőségeit (például köszöntő, búcsúzó ének), vagy pedig egyetlen meghatározott zarándoklat énekanyagát közlik. Vannak továbbá olyan énekfüzetek, amelyeknek csak egyik szövege kapcsolódik konkrét kegyhelyhez. Ismerünk olyanokat is, amelyek nem egy meghatározott zarándokhellyel állnak összefüggésben, hanem általában a búcsújárás során előadható énekeket foglalnak magukban.

Az imádságszövegeket tartalmazó ponyvakiadványok egyik csoportja egyetlen kegyképhez kapcsolódik, másik csoportja a pápa által meghirdetett jubileumi évek zarándoklatainak rendjét és imádságait közli. A ponyvafüzetek harmadik csoportjába azok a kiadványok tartoznak, amelyek egyetlen zarándokhelyhez kapcsolódva az imádság- vagy énekszövegek előtt röviden összefoglalják a hely történetét. Jól elkülöníthetők végül azok a nyomtatványok, amelyek egy zarándokhely csodái közül mondanak el néhányat, többnyire verses formában. Ezek az ún. mirákulumdalok[54] a legendaballada műfaji együttesével érintkeznek, a kapcsolat tisztázása külön vizsgálatot érdemel. A mirákulumos ponyvák kiadványtípusa jól mutatja a búcsújáróhelyekkel kapcsolatos ponyvafüzetek összefüggését egyrészt a barokk kori mirákulumos könyvekkel, másrészt a ponyvakiadványoknak azzal az újabb csoportjával, amelynek darabjai a kegyhelyektől független csodatörténeteket közölnek.

5. Kegyhelyismertetők, alkalmi kiadványok, búcsús kézikönyvek

A 19. század közepétől egyre nagyobb számban jelennek meg az egy vagy több magyarországi búcsújáróhelyhez és néhány nagyobb külföldi zarándokhelyhez kapcsolódó ismertető füzetek, vezetők, búcsús kalauzok. Ezek többnyire egyházi jóváhagyással, a helyet gondozó rend vagy rendház kiadásában, egyházi szerzők tollából látnak napvilágot. Túlnyomó többségük a kultuszhely történetére vonatkozó legfontosabb tudnivalók után a zarándoklatok rendjére utaló ismereteket, búcsús szabályokat, a búcsújárás hasznáról szóló elméleti fejtegetéseket közöl, majd szorosabb értelemben vett áhítati anyagot: énekeket, imádságokat, litániákat tartalmaz.[55] Az

[53] Lásd erről részletesebben Tüskés Gábor – Knapp Éva: Fejezet a 18. századi vallási ponyvairodalom történetéből. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1985/4–5. sz. 415–436. p.

[54] Vö. Cordelia A. Spaemann: Wallfahrtslieder. In Kriss-Rettenbeck – Möhler: 187. p.

[55] Így például (Pausz Amand): *Kis Tzeli Szarándok*... Győr, 1797.; Vekerle Godefried: *Kis-czeli szarándok*. Győr, 1834.; Gottfried A. Wekerle: *Christkatholisches Andachtsbuch insbesondere für fromme Pilger zum*

alkalmi kiadványok egy búcsújáróhely jelesebb évfordulójának ünnepségeit mutatják be részletesen. Így például latin, magyar, német és szlovák nyelven egyaránt megjelent a sasvári zarándokhely háromszáz éves jubileumára kiadott munka, amelyből a kultuszhely eseményei után az első csodákról, majd a kegyszobor történetéről szerzünk tudomást.[56] Ezt követően a kiadvány felsorolja a jubileumi búcsúra vonatkozó okiratokat, valamint az egyéb emlékkönyveket és búcsús kalauzokat, majd bemutatja az ünnepi előkészületeket és a búcsú lefolyását, végül imádságokat, alkalmi verseket olvashatunk. Ezzel csaknem teljesen megegyezik az 1857. évi máriacelli magyar országos búcsújárásra vonatkozó jubileumi kiadvány szerkezete, amely a történeti jegyzetek után az eseménnyel kapcsolatos püspöki leveleket, az előkészületek és az utazás leírását, valamint az alkalmi versezeteket és az elhangzott beszédeket tartalmazza.[57] A 19. század végén jelenik meg a búcsús kézikönyvek műfaja, amely már nem kapcsolódik egyetlen zarándokhelyhez és a szorosabb értelemben vett búcsús ájtatosságokon kívül gyakran más alkalmakra szóló vegyes imádságokat, énekeket, könyörgéseket, zsoltárokat, litániákat is magában foglal.[58] A ponyvafüzetek és a kegyhelyismertetők, alkalmi kiadványok forráscsoportja részben már túlvezet a vizsgált korszak határain, megfelelő kritikai értékelésükkel, a regresszív módszer körültekintő alkalmazásával azonban ezek is hozzájárulhatnak a 17–18. századi állapotok megismeréséhez.

A felsorolt forrástípusokon kívül még számos korabeli (például misszilis levelek, végrendeletek) és későbbi forrás (például egyházi sajtó) és forráscsoport (például jogtörténeti, egyházjogi források) tartalmazhat a témára vonatkozó szórványos adatokat, ezekre most csak általában utalunk. A bemutatott forrásanyag sokrétűségéből és többszörös áttételességéből következik, hogy az egyes forrástípusok objektivitási szintje, értelmezési tartománya és hasznosíthatósága jelentősen eltér egymástól. Minden csoport egyrészt beletartozik egy tágabb együttesbe, melynek darabjaival összetett kapcsolatrendszer fűzi össze. Másrészt mindegyik egy-egy önálló műfajt is jelent, amelynek megvannak a saját keletkezési körülményei, fejlődési sajátosságai és törvényszerűségei. Ezért az értelmezésben szükség van különböző kezelésükre, a forráskritikai módszerek körültekintő alkalmazására, valamint más jellegű, a témához csak közvetve kapcsolódó források (pl. hely- és településtörténeti adatok) felhasználására. Minél több zarándokhely lehetőleg teljes forrásanyagának részletekre kiterjedő, együttes vizsgálatától remélhetjük csak, hogy közelebb jutunk az összetett jelenség megértéséhez.

Gnadenbild Mariae nach Klein-Zell. Pressburg, 1835.; Huszár Károly: *Vezérkönyv búcsújárók számára...* Székesfehérvár, 1859.; Balaton J.: *A szegedi Havi Boldogasszony története énekek és imákkal.* Szeged, 1865., Szemenyei M.: *Loretom vagy is Szüz Mária názáreti háza Loretomban.* Nagykanizsa, 1894[2].

[56] Josephus Matejka: *Memoria Mariani trisecularis Jubilaei... Sassiensis... 1864.* Szakolca, 1864., Graeffel J. Gyurcsek Endre: *A sasvári háromszázados nagy búcsújárat.* Nagyszombat, 1865.

[57] *Mária-czeli liliomok...* Pest, 1858.

[58] *Búcsúsok könyve.* Budapest, é. n.; Kovács Gyárfás: *Kath. búcsújáró.* Szamosújvár, 1898.

3. A TÁRSULATI ÉLET FORRÁSAI

A vallásosság laikus szervezeti formái egyik társadalomtudományi diszciplínában sem tartoznak a klasszikus kutatási területek közé. A „népi vallásosság" iránt több tudományág részéről megnyilvánuló érdeklődéssel párhuzamosan természetesen jelentkezik az igény a vallásosság széles rétegeket átfogó kereteinek és ezek társadalmi, kulturális funkcióinak megismerésére. A 17–18. században ezek a szervezeti keretek fontos szerepet játszottak különféle ismeretanyagok és magatartásformák szerveződésében és közvetítésében. Ezért egyrészt lehetőséget adnak a barokk kori társadalom rétegműveltségének, a társadalmi rétegződés és a kulturális differenciálódás történeti összefüggéseinek tanulmányozására. Másfelől a vallásosság laikus szervezeti formái – mint kultúrahordozók és közvetítők – hozzájárulnak a „magas műveltség – népi kultúra" sematikus modelljének meghaladásához, a széles rétegekre kiterjedő populáris műveltség társadalmi hátterének, szintjeinek és fokozatainak megismeréséhez. A számba vehető forrásanyag sokrétű, a témára vonatkozó szakirodalom egyoldalúságai ellenére is tekintélyes. A részletkérdések tisztázásához tudományközi megközelítésre van szükség, s az eredmények hasznosításában a történettudomány, az irodalom- és a művészettörténet, a néprajz és a folklorisztika egyaránt érdekeltek.

A „társulat" kifejezés nemcsak a magyar és a nemzetközi szakirodalom szóhasználatában, hanem a valóságban is rendkívül sokrétű, térben és időben állandóan változó tartalmú jelenségegyüttest takar. A vizsgálatot kiterjesztettük mindazokra a katolikus egyházhoz kapcsolódó, laikus vallási szervezeti formákra, amelyek egyrészt a korabeli forrásokban a „társulat" vagy más rokon értelmű megnevezéssel (confraternitas, Bruderschaft stb.) szerepelnek, másrészt amelyeknek ugyan többnyire más az elnevezése, de az eltérő megnevezés mögött rejlő kisebb-nagyobb szervezeti különbségek a gyakorlatban másodlagos szerepet játszottak (congregatio, sodalitas, harmadrend stb.). Másfelől ezek a különböző névvel illetett formák a szervezeti különbségek ellenére számos rokon vonást mutatnak, s forrásaik is csak együttesen tükrözik az általuk betöltött funkciók és a közvetített művelődési anyagok árnyalatait.

A középkori társulati élet viszonylag kedvezőtlen magyarországi forrásadottságaival szemben a barokk kori szervezetek történetének feltárásában számos különböző típusú forrásra támaszkodhatunk. Ennek a forrásanyagnak az eddigi kutatás csak töredékét hasznosította, s rendszeres feltárása és bemutatása máig hiányzik. A forrásanyag áttekintésével egyrészt szeretnénk megkönnyíteni a további kutatások tájékozódását. Másrészt, mivel a rendszeres forrásfeltárás csak kisebb egységenként vé-

gezhető el, szükségesnek látszik érzékeltetni az egész anyag körvonalait. A forrásanyagot megjelenése és funkciója alapján három nagyobb csoportba, ezen belül több kisebb egységre osztottuk.

1. KÉZIRATOK

A kéziratos forrásanyag túlnyomó többsége az egyházmegyei levéltárak különböző egységeiben található. Ezenkívül nagyobb mennyiségű, elsősorban a társulatok feloszlatásával kapcsolatos iratanyagot őriz a Helytartósági Levéltár. Szükséges továbbá a nagyobb könyvtárak kézirattári állagainak, valamint az országos, a megyei és a rendi levéltárak vonatkozó anyagának az átvizsgálása. Az egyházmegyei levéltárak rendezettsége és feltártsága rendkívül különböző, s ezeket a forrásokat ritkán kezelik önálló egységként. Az is előfordul, hogy a címe szerint társulati vonatkozású iratcsoportban egészen más tartalmú források találhatók. Az így összegyűlt kéziratanyag terjedelmi szempontból rendkívül változatos: az egy-két lapos feljegyzéstől a kötetes anyagok szórványos bejegyzésein át a több száz további kisebb egységet felölelő gyűjteményekig terjed. Elvileg szükség lenne mindazon egyházi szervezetek (plébániák, rendházak stb.) teljes forrásanyagának átvizsgálására, amelyekhez társulatok kapcsolódtak. Ennek az anyagnak egy része az esetenként fennmaradt társulati levéltárakkal együtt rendszerint a plébániákon található.

a) Kizárólag társulati vonatkozású források

A TÁRSULATOK MŰKÖDÉSE SORÁN KELETKEZETT IRATOK • A szervezetek létesítésének legfontosabb dokumentuma a működést engedélyező pápai vagy püspöki oklevél, megerősítő irat.[1] Az is előfordul, hogy az illetékes püspök saját átírásában adja a pápa engedélyét.[2] A társulatok társadalmi összetételére alapvető források az ún. társulati albumok, amelyek minden esetben közlik a belépő tagok nevét és lakóhelyét, ritkábban foglalkozását és halála idejét.[3] Az albumok rendszerint külön-külön, a keresztnevek betűrendjében tartalmazzák a férfiak és a nők nevét. Ettől többnyire elválasztva, elöl kapnak helyet a magasabb társadalmi rétegekhez tartozó személyek, számos esetben címerük vagy nevük díszes keretezésű, kézzel festett ábrázolásával. Az album alkalomszerűen magában foglalja a társulatot engedélyező bulla és a működést szabályozó regula szövegét. Kivételesen előfordul a felvételi lapok részben kézi elkészítése,[4] s ismerjük társulati alapszabályok kéziratos példányait is.[5]

[1] A forrástípusokra a jegyzetekben egy-egy példát említünk: Zichy Ferenc győri püspök két oklevele a keresztény tanítás társulat megalapításáról Győrben. 1760–1761. PL Gy Misc. Disp. fasc. 34.

[2] Bulla confraternitatis S. Annae sub Episcopo Martino Biró a Benedicta XIV impetrata Anno 1754. PL V Elenchus Actorum Episcopatus Wesprimiensis Anno 1833 confectus. (Koller-levéltár) fasc. 36. no. 26.

[3] Album oder Nahmen-Buch Einer Hoch-löblichen Bruderschaft der Bitteren Todt-Angst Jesu Christi An dem Creutz. ...Aufgerichtet in der Kirche dess H. Georgy Societatis Jesu zu Oedenburg. Und von Ihro Pabstlichen Heiligkeit Alexandro den VII. Anno 1661 bestättiget. PK Gy sz. n.

[4] Mária Terézia felvételi lapja a székesfehérvári Oltáriszentség-társulatba. 1778. máj. 16. Sz PL 7166.

[5] Liber Decretorum Archi Confraternitatis SSS. Trinitatis Agriensis Anno 1745.

Értékes felvilágosítással szolgálnak a szervezetek működésére a társulati élet eseményeit rögzítő, esetenként más, vegyes feljegyzéseket is tartalmazó naplók.[6] Így például az ecsegi szent kereszt társulat diáriuma az 1672–1767 közötti időszakból leírja a társulat alapítását, reguláit, a tagok névsorát, ismételten szól a tisztségek megújításáról, a tagok büntetéseiről, adósságairól és a miseszolgáltatás rendjéről, s meghatározott ünnepekre énekszövegeket és elmélkedéseket is tartalmaz.[7] A nagyobb vagyonnal rendelkező társulatoknál a gazdasági feljegyzések céljára külön számadáskönyvet vezettek, melyből megismerhetjük a szervezet bevételeit, kiadásait, kölcsönügyleteit és más anyagi ügyeit.[8] Egyedi forrásnak számít egy társulati tag erkölcséről ismeretlen célból kiállított bizonylat.[9] Néhány esetben nyomtatásban megjelent vagy nyomtatásra előkészített munkák (társulati könyv, strena) kéziratos példányai is fennmaradtak.[10]

Külön forráscsoport a társulati ügyekkel kapcsolatos levelezés. A levelek első csoportjában az egyik fél maga a társulat: ilyen levélváltás történhet például két különböző laikus szervezet,[11] a főtársulat és filiája,[12] a társulat és az egyházi feljebbvalók (esperesség, püspökség, szerzetesrend) között.[13] A levelek másik csoportját az egyházi és világi hatóságok között a társulatok ügyében váltott levelek alkotják. A felek itt rendszerint a megyéspüspök és a káptalan,[14] a társulatot gondozó szerzetesrend,[15] valamint a Helytartótanács.[16] A levelek visszatérő témája különféle vitás kérdések eldöntése. A Helytartótanáccsal váltott levelekben a társulatok megszüntetése, illetve működésének engedélyezése szerepel leggyakrabban.

A TÁRSULATOK FELOSZLATÁSA KAPCSÁN KELETKEZETT IRATOK • Az utóbbi levelezéscsoport már átvezet a kéziratos források másik fő tematikus egységéhez, a feloszlatás kapcsán keletkezett iratokhoz. Ezek közül a királyi és helytartótanácsi rendeletek adminisztratív jellegűek. Ismétlődő megjelenésük elsősorban a társulatok

[6] *Diarium Congregationis B. V. M. Elisabeth Visitantis.* Anno a Partu B. V. M. 1726 Agriae. ÉL E Egri ferences rendház iratai XII. 2/61.

[7] Liber congregationis Sanctae Crucis Iuvenum Ecsekiensium Altari Sanctae Crucis in Templo Ecsekiensi in latere Meridionali existenti addictissimorum, continens nomina sodalium vivorum et mortuorum, leges, regulas, et bona ad idem Altare pertinentie. (1672–1767.) EK V Nr. 705. 240 V. KXII. L.

[8] *Congregationis BMV de M. Carmelo Stropkoviensis rationum liber 1700–1765.* ÉL E Nr. 3349.

[9] *De Congregationibus et confraternitatibus speciatim. Relationes de Congr. Sacris. 1747–1845.* SzPL 1598. nr.

[10] Vegyes, részben társulati iratok. 1784. PL Gy Misc. Disp. fasc. 33.

[11] Vegyes országos vonatkozású társulati iratok. 1741–1752. PL P 1741/29–1752/8.

[12] Levél a marienbergi Szent József társulat magyar tagjaitól a lilienfeldi Szent József főtársulatnak. 1736. jan. 22. SLF, Marienberg Stift, Schachtel 1.

[13] *Győr város társulatainak nézetkülönbségeiről Zichy Ferenc püspöksége idejében. 1756.* PL Gy Ordines Religiosi fasc. 8.

[14] *V. Capitulum Confraternitatem Cordigerorum in Dioecesi tolerandam arbitratur. la May 1757.* Sümeg. PL V Koller-levéltár fasc. 48. nr. 33.

[15] P. Eugenius Kósa intuitu Congregationis Sacrorum Vulnerum D. N. J. Christi cum suis certa petit. 19a Januar 1757. Sümeg. PL V Acta Miscellanea fasc. 448. nr. 80.

[16] Confraternitates et eorum abrogatio. 1783. (30 lap) ÉL E *Archivum Vetus,* 13. Nr. 65.

szívósságát, a feloszlatás nehézségeit tükrözi.[17] Az iratok másik csoportját az egyházmegyei elöljárók és az állami hatóság részére készült különböző jelentések,[18] összeírások,[19] leltárak és számadások[20] alkotják. Ezekből felvilágosítást kapunk egy adott területen (köz- vagy egyházigazgatási kerületben) és időpontban működő vagy feloszlatott társulatokról, azok vagyonáról és vagyontárgyairól. A forráscsoport előnye, hogy szeriális jellegű, s bár a részletesség különböző, rendszerint azonos felépítést követ, alkalmat ad a kvantitatív értékelésre. A feloszlatás során elvileg minden egyházmegyében kimutatást kellett készíteni az ott működő társulatokról, ezt a rendeletet azonban nem mindenütt hajtották végre. Az egyházmegyei összeírásokat csak részben helyettesítik a föltehetően ezek alapján, közigazgatási kerületenként csaknem az egész ország területét felölelő kimutatások, amelyek több mint 700 társulat 18. századvégi meglétét, illetve megszüntetését tanúsítják.

b) Társulatokra vonatkozó anyagot is tartalmazó egyéb források

EGYHÁZMEGYEI IRATOK • A nem kizárólag társulati adatokat tartalmazó források feltárásában a legnagyobb nehézséget az okozza, hogy ilyen adatok az egyháztörténeti forrásanyag számos egységében találhatók. Ezért a kutatást a rendszeres előfordulású forrásokra összpontosítottuk. Az egyházmegyei iratanyagban ilyen forráscsoportnak számítanak az egyházlátogatási jegyzőkönyvek (canonica visitatio), amelyek pontjai között rendszerint szerepel társulatokra vonatkozó kérdés is.[21] Így egy-egy egyházmegye több különböző időpontban felvett egyházlátogatási jegyzőkönyvei plébániai bontásban felvilágosítással szolgálnak az adott területen és időszakban működött társulatok számáról, nevéről és székhelyéről. Ilyen visitatio-szerű feljegyzések alkalomszerűen készültek egyes plébániákról is.[22] Külön forráscsoportot alkotnak az egyházmegyei protocollumok, ügyviteli és levelező könyvek, amelyek ugyancsak tartalmaznak adatokat a társulatokról.[23] A püspöki körlevelekben gyakran találunk utalást a társulatok bevezetésére és más ügyeire.[24]

RENDI IRATOK • A szerzetesrendek közvetlen irányítása alá tartozó laikus vallási szerzetek legbőségesebb forrásai a különböző rendi iratok. Első helyen kell említeni a házkrónikákat, naplókat (historia domus, diarium), amelyek rendszeresen közlik

[17] De Congregationibus, et confraternitatibus generatim. (1783–1788) SzPL 1598. Nr. A–E.

[18] Confraternitatum et congregationum variarum per Diaecesium Agriensem institutarum. 1722–1790. (193 lap) ÉL E *Archivum Vetus* 156. Nr. 938.

[19] Conscriptio substantiae universarum Congregationum, quae in Parochiis Districtus hujus superioris Mosoniensis... abolitae sunt. (é. n. 1784 után) PL Gy Misc. Disp. fasc. 36.

[20] Congragationem Marianam respicientia. 1766–1768. (88 lap) ÉL E *Archivum Vetus*, 13. Nr. 66.

[21] Canonica Visitatio 1746. Districtus inferior et superior Borsodiensis. ÉL E Nr. 3412.

[22] Informatio de Parochiis. Numero animarum Dominis utriusque Districtus Jauriensis Parochis pro Anno 1766. PL Gy Misc. fasc. 29.

[23] Protocollum consistoriale Anni 1782. ÉL E Nr. 3627.

[24] Enciclicae Exp. 12. Augusti 778. (A Doctrina Christianae társulat bevezetéséről) PL Sz Püspöki körlevelek 1777–.

az adott helyen működő társulatokkal kapcsolatos eseményeket.[25] A jezsuita rendházak historia domusai alapján összeállított évi jelentésekben külön pont a társulatok működése.[26] Eddig csupán egy példát ismerünk a szerzetesi rendszabályok olyan kéziratos gyűjteményére, amely tartalmazza a kordás társulatok rendi felügyeletére vonatkozó, meghatározott területen érvényes tudnivalókat is.[27]

2. NYOMTATVÁNYOK

A nyomtatott forrásanyag feltárását a bibliográfiai segédletek áttekintésével kezdtük, majd a számításba jöhető könyvtárak állományában folytattuk. Nem minden esetben sikerült példányt találni a bibliográfiák és a szakirodalom által jelzett kiadványokból. Ugyanakkor számos olyan kiadványt sikerült azonosítani, amit semmiféle bibliográfia nem vett számba. Az áttekintésben csak azokat a nyomtatványokat vettük figyelembe, amelyekből legalább egy példány ismert, s amelyekről autopszia alapján leírást készíthettünk. A nyomtatott forrásoknál nem mindig húzódik éles határ a különböző kiadványtípusok között, s a kiadványtípusok között is átmeneti formák is találhatók. Ez jórészt abból fakad, hogy a nyomtatványok összeállítói gyakran korábbi kiadványokra nyúltak vissza, kis változással elismételték azok tartalmát, némileg módosították a szerkezetét. A nyomtatott forrásoknál szem előtt kell tartani, hogy ezek előállítása csupán a társulatok egy bizonyos anyagi színvonalat és szervezettségi fokot elért csoportjára jellemző. A három fő csoportot a helyi társulatokhoz kapcsolódó, a helyi társulathoz nem köthető kiadványok és az egyéb nyomtatott források alkotják. A nyomtatott forrásanyag túlnyomó részét a helyi társulatokhoz kapcsolódó, kisebb részét az ilyenekhez nem köthető kiadványok alkotják, míg az egyéb nyomtatott források gyűjtését csupán alkalomszerűen végeztük.

a) Helyi társulatokhoz kapcsolódó nyomtatványok

FELVÉTELI LAPOK • A helyi társulatokhoz kapcsolódó nyomtatványok legáltalánosabb formája az ún. felvételi lap, más kifejezéssel diploma, „schedula", „papiros".[28] Ezt a társulatba lépők kapták, rendszerint azzal a meghagyással, hogy az illető halála után a hozzátartozók juttassák el a szervezet központjába. Ennek megfelelően a felvételi lapok személyi részén helyet hagytak a belépő nevének, a belépés és a halál idejének, valamint a belépést tanúsító egyházi személy nevének kitöltésére. A lapok rendszerint közlik a regula kivonatát, a társulat búcsúit, s néha a társulat történeté-

[25] *Diarium Collegii Cassoviensis ab annis 1672. die 14. Novembris (ad 1705).* S. J. EKK Bp Ab 86/1–2.

[26] *Annuae Collegii Cassoviensis S. Jesu. 1735–1771.* EKK Bp Ab 89.

[27] Modestus Dominkovics: Manuductio ad facilitandum superioris localis Gubernium, compendiose et clare exhibens cursum eorum, quae (praeter statutaria) de laudabili praxi, approbata consvetudine, et superiorum majorum ordinatione in hoc FF. Minorum conventu Soproniensi observanda, et a superiore manu tenenda veniunt. 1752. Eisenstadt, Bibliothek des Franziskanerklosters A. I. 22.

[28] *Bruderschaft der heiligen Fünff Wunden unsers Herrn Jesu Christi.* h. n. (1761).

ről rövid leírást és áhítati részt is tartalmaznak. Állandó tartozéknak számítanak a társulat alapvető célkitűzésére utaló ábrázolások. A terjedelem általában egy ív, néha azonban előfordul a kisalakú, füzetszerű megoldás is. Néhány esetben a felvételi lap szerkezeti egységei kibővülnek, így ezek a nyomtatványok mintegy átmenetet alkotnak a társulati könyvek felé.[29]

TÁRSULATI KÖNYVEK • A szervezetek működésére legtöbb felvilágosítással a tagok használatára készült kézikönyvek, ún. társulati könyvek szolgálnak.[30] Ezek többnyire azonos felépítésűek, a szerkezeti egységek sorrendje azonban gyakran különböző. A bevezető részek (ajánlás, előszó, kiadási engedély) után általában a társulat (vagy a főtársulat) eredetére, történetére, speciális jellemzőire vonatkozó leírás következik. Ezt követi a társulati szabályok (regulák) és szokások ismertetése. Külön egységet alkot a társulat búcsúinak, néha egész búcsúrendszerének, valamint a vonatkozó pápai és egyéb megerősítő oklevelek szövegének a közlése.[31] A társulati könyvek legterjedelmesebb szerkezeti egysége az ún. áhítati rész, melyben az ének- és imádságszövegeken kívül gyakran olvashatók szentéletrajzok,[32] mirákulumok,[33] exemplumok[34] és más elmélkedésre alkalmas szövegek.[35] Itt kaphat helyet a társulat jótevőinek, elöljáróinak a bemutatása.[36] Némely társulati könyv ún. kalendáriumi részt is tartalmaz, amely a társulat ünnepeit, búcsúit jelzi az egyházi év rendszerében.[37] A társulati könyvek speciális változatát képviseli a nagyszombati jezsuita kollégium mellett működő Mária látogatása társulat több kiadványa, amelyek a konkrét szervezeten túlmutató, általánosabb igények figyelembevételével készültek.[38] Néha előfordult, hogy a társulati könyvet ajándékként jelentették meg,[39] illetve a társulati könyvhöz vagy annak részletéhez egy ajándéknak szánt művet kapcsoltak.[40]

AJÁNDÉKKÖNYVEK, EGYÉB ÁHÍTATI MŰVEK • Ez utóbbi megoldás átvezet a helyi társulathoz kapcsolódó nyomtatványok harmadik csoportjához, a társulat által vagy

[29] *Rövid summája Tellyes Bucsuknak... ennek az réghi congregationak, melly Maria de Consolatione... nevezte-tik...* Buda, 1728.

[30] *Löbliche Versammlung... unter dem Titul: Der Tod-Angst Jesu Christi... zu Neusol... In der Kirchen der Societaet Jesu aufgerichtet.* Tyrnau, 1744.

[31] *Duchowne Naucenj Arcy-Bratrstwa... Francysska... w Mestecku Sstwrtku w Spissu...* W Lewoce, 1778.

[32] *Jó hir- s névszerető léleknek ájtatossága, Az-az Nepomuki Szent János tisztelő... híveknek Gyülekezete... Község városában... fel-állitatott...* Nagyszombat (1761).

[33] *Zakon Bratinztva... Sz. Isidora, i Maricze...* U Zagrebu, 1746.

[34] *Paduai Szent Antal Solosmája, es Congregatiojának Regulái... Gyöngyösön...* Cassan, 1684.

[35] *Rövid oktatási... Az halálra váltt Jesus... Gyülekezetének...* Nagyszombat, 1771.

[36] *Dies vitae Sodalis Mariani... In gratiam Sodalium Almae Congregationis... Mariae... in Residentia Soc. Jesu Gyöngyösini...* Cassoviae, 1718.

[37] *Lelki Virágos kert... a Kereszt-fán meg-hólt Ur Jesus Titulussa alatt virágzó Gyöngyösi congregátio...* Nagyszombat, 1712.

[38] *Manuale Sodalitatis Beatae Virginis Visitantis, In Collegio Societatis Jesu Tyrnaviae...* Tyrn, 1662.

[39] *Sanctissimae Initiatus Almae Congregationis Budensis... Privilegiae... In xenium obtulit congregatio Budensis...* Tyrnaviae (1730).

[40] *Magna Hungariae Domina... Natae Angelorum Reginae Sodalibus in... Tyrnaviensi... in strenam oblatus* (Tyrnau, 1702).

a társulatnak ajánlott ajándékkönyvekhez (xenia, strena).[41] Ezek rendszerint ismert vagy ismeretlen szerző konkrét művét vagy annak részletét tartalmazzák, amit a társulat tagjai áhítatuk, vallásosságuk elmélyítése érdekében felhasználhattak. Itt rendszerint csupán a címlap és az ajánlás jelzi a kapcsolatot a társulattal. Az így megjelentetett munkák műfaja és tartalma rendkívül sokrétű: szentéletrajz,[42] lelki gyakorlat,[43] exemplumgyakorlat, útmutató a helyes életre, [44] hittudományi fejtegetés,[45] elmélkedés,[46] történeti kronológia,[47] neves társulati tagok életrajza[48] stb. egyaránt megtalálható közöttük.

A társulati használatra készült áhítati művek másik csoportjánál nincs utalás a kiadványok ajándék jellegére. Ezek közül több a társulati élet valamely alkalmához kapcsolódik,[49] másik része alkalomhoz nem kötött énekeket, imádságokat, elmélkedéseket és más áhítati szövegeket közöl.[50] Az is előfordul, hogy az ilyen kiadvány részleteiben tartalmazza a társulati könyvek némely jellemzőit (pl. a helyi társulat búcsúit, ünnepeit, áhítatait).[51]

ALKALMI NYOMTATVÁNYOK • Változatos képet mutatnak a társulati élet különböző alkalmaival összefüggő nyomtatványok. Ide tartozik a társulat ünnepeire szóló meghívó,[52] a társulat halottairól szóló értesítő (katalógus),[53] az elöljáróválasztás[54] és

[41] *Astiologus Christianus... Almae Sodalitati sub titulo Beatae Virginis Mariae (sin)e Labe originali Conceptae In... Ginsij... sodalibus in xenium oblatus...* Tyrnaviae (1730).

[42] *Sacrae Mariani Fervoris Scintillae... a Sodalitate Cassoviensi sub titulo sine L. O. G. Virginis congregata... strenam oblatae...* Cassoviae (1736).

[43] Carolus Rosignoli: *Thymiama ex diversis odoramentis... honoribus... Dominorum Congregationis Beatae Virginis Mariae Elisabeth Visitantis Sodalium...* Cassoviae, 1742.

[44] (Hevenesi Gábor:) *Diarium Adolescentis Studiosi... Sodalibus almae Congregationis, Salutatae ab Angelo Virginis, in... Jaurini... pro xenio dicata...* Viennae, 1697.

[45] Joannes Barna: *SSS. Trinitatis... Selectissimus Cultus... In xenium obtulit Neo-erecta Budensis Congregatio SSS. Trinitatis.* Tyrnaviae, 1727.

[46] Henricus Balde: *Veritates Christianae... Congregationis B. V. Mariae Elisabeth Visitantis in Collegio Soc. Jesu Neosolii erectae... sodalibus... in strenam oblatae...* Tyrnaviae, 1725.

[47] *Compendium Chronoligacae Sacrae et Prophanae septemdecim a Christo Saecula completens. Sodalibus B. Mariae V. Sine Labe Conceptae in strenam Paschalem Oblatum...* Tyrnaviae, 1701.

[48] *Imago, seu speculum Mariani sodalis... Sodalibus B. Mariae V. Elisabeth Visitantis In strenam oblatum...* Claudiopoli, 1738.

[49] *Versammlung...Titul. Maria Himmelfahrt, in... Pressburg... und Maria-Zell in Steyermark ihre... Andacht entrichtet...* Pressburg, 1778.

[50] *A szentséges Rosáriumról énekek mellyeket a szent Rosárium Társaságban Lévő Atyafiak... szokták énekelni.* Buda, 1752.

[51] *Az Isten Mindenhatóságának Tárháza az az Sz. Anna a Boldogságos Szüz Mária édes Annyának tiszteleti...* Bécs, 1708. Vö. Ridovics Anna: Az Isten mindenhatóságának tárháza. Szent Anna barokk kori tisztelete és ábrázolásainak ikonográfiája egy korabeli imádságoskönyv tükrében. I. *Ars Hungarica*, 25 (1997), 247–254. p.

[52] *Gloria Patri, et Filio... Sodalitas sub titulo... Trinitatis... in... Urbe Budensi...h. n.* (1753).

[53] *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Alma Sodalitas sub titulo... Trinitatis... in... urbe Budensi...* Budae, 1764.

[54] *Ceremoniale congregationis B. V. Mariae Elisabeth Visitantis. Ad usum oratorii majoris S. Georgiensis...* Posonii, 1768.

a tagfelvétel[55] rendjét tartalmazó szertartáskönyv (ceremoniale), a társulatot engedélyező pápai, püspöki oklevél,[56] illetve az alakítandó szervezet reguláinak,[57] az alapítás körüli események dokumentumainak a megjelentetése.[58] Külön csoportot alkotnak az alkalmi prédikációk, melyekhez néha hozzákapcsolták a társulat elöljáróságának névsorát vagy a prédikáció szerzőjének egy másik társulat megszervezéséről írt verses munkáját is.[59] A prédikációk rendszeres alkalmai a társulat megalakulása,[60] újjáalakulása,[61] elöljáróinak megválasztása,[62] évi fő ünnepe[63] és más ünnepei, illetve összejövetelei,[64] új tagok ünnepélyes felvétele.[65] Volt néhány olyan társulat, amely évről évre rendszeresen megjelentette ezeket az alkalmi beszédeket.[66] Alkalmi kiadványnak számítanak a társulatok jubileuma[67] és fő ünnepe alkalmával[68] kiadott munkák, a társulat által ajánlott és előadott színdarabok,[69] valamint a jeles tagok életéről,[70] esetleg azok halálakor megjelentetett elógiumok.[71]

b) Helyi társulathoz nem köthető nyomtatványok

Ezeknek a kiadványoknak a típusai nagy vonalakban megegyeznek a helyi társulathoz kapcsolódó nyomtatványok fő típusaival, de nem tükrözik azok változatosságát.

[55] *Ritus eligendi magistratum Marianum et promoverendi tirones ad sodalitatem. Ad usum oratorii Tatensis Scholarum Piarum.* Colociae, 1772.

[56] *Bulla Confraternitatis S. Annae sub Episcopo Martino Biro a Benedicta XIV impetrata Anno 1754. h. n.* (1754).

[57] (Stephanus Nedeczky:) *Confraternitas sub titulo Sancti Stephani... in... Posonii...* (Tyrnaviae, 1749).

[58] *Ortus ac progressus... sodalitatis... Mariae gloriosae in coelis assumptae... in gymnasio Alba-Regalensi...* Budae, 1737.

[59] Füsi Pius: *Turris robusta... Az az: A Szentséges Rósáriomnak, és annak Leg-főbb Társaságának... Toronyhoz való hasonlitása... Váczon... Györ* (1739).

[60] Padányi Biró Márton: *A feneketlen és kimérithetetlen mélységű Isteni titkoknak kisiskolája...* Buda, 1728.

[61] Johann Rocka: *Lobrede... in... Waitzen eingeführten Erzbruderschaft des allerheiligsten Fronleichnams Jesu Christi...* Wien, 1767.

[62] *Ehr- und Freudenfest... einer... Erzbruderschaft des... Rosenkranzes... zu Papa...* Raab, 1769.

[63] Joannes Heillinger: *Schau-Spiel der Liebe Gottes... Ehren-Rede als ein Löbl Tritter Orden des heil. Francisci von der Buss genannt... in... Pest... vorgestellte...* Pest, é. n.

[64] Josephus Wöss: *Gröstes Liebs-Zeichen... Danck-Fest der in ... Ofen... neu-aufgerichteten Löbl. Bruderschaft von der allerheiligsten Dreyfaltigkeit...* Ofen, 1728.

[65] (Georgius Aloysius Szerdahelyi:) *Oratio de... Maria... Posonii... dum sodalitas sub titulo B. M. V. ab angelo salutatae suum in ordinem tirones adlegeret...* Posonii (1774).

[66] Így például Pozsony, Trinitárius-templom, Szentháromság főtársulat, 1726–1781; Óbuda-Kiscell, Trinitárius-templom, Szentháromság főtársulat, 1742–1780.

[67] *Az Isteni Szeretetből eredendő... Érdemes Szándék... Formája, Melly a Nagy-Szombati Kristus Szent kereszt-e Congrégátziójának... Innepén... nyuitattatótt.* Nagyszombat (1722).

[68] *Felséges királyi magyar udvar-által fel-állittatott Szentháromság congregatziójával, fel-tett czéllunkról-való beszélgetés, Budán...* Nagyszombat, 1745.

[69] *Patrona Hungariae in Caelos Assumpta sub schemate... Judith... ab... Nobili Sine Macula Conceptae Virginis Sodalitate... Tragocomicé Repraesentata.* Tyrnaviae, 1649.

[70] *Illustrissimi... Ignatii, Emerici, Aloysii Kohary de Csabrag... Vita, et Virtutes X. Elogiis... alma ac venerabilis Sodalitas B. V. Mariae sub titulo Elisabeth Visitantis Tyrnaviae Congregata...* (Tyrnaviae, 1720).

[71] *Imago elogio adumbrata... Nicolai Eszterházi... a Mariano Coll. S. J. Tyrnaviae Beatiss. V. Matris visitantis... Praefecto... omnibus Eszterhaziis Sodd. Marianis ab eodem Coetu... data...* Viennae, 1645.

Az első csoportot az egyházmegyei hatókörrel megszervezett társulatok kézikönyvei,[72] áhítati művei[73] és alkalmi nyomtatványai alkotják.[74] A második csoportba azokat a nyomtatványokat soroltuk, amelyek egy-egy elterjedt társulati típushoz fűződnek. Itt is megtaláljuk a felvételi lapok,[75] társulati könyvek,[76] áhítati művek[77] és alkalmi nyomtatványok típusait.[78] A harmadik csoportot a működési hely és közelebbi meghatározás nélküli Mária-társulatok társulati könyvei[79] és a használatukra szánt egyéb áhítati művek alkotják.[80] A negyedik csoportba az ismert helyen működő, de közelebbről meg nem nevezett Mária-társulatok kiadványai tartoznak.[81]

c) Történeti jellegű művek és egyéb nyomtatott források

Ebbe a csoportba azokat a korabeli vagy közel egykorú forrásokat soroltuk, amelyek nem elsősorban társulati használatra vagy társulati célkitűzéssel születtek, s mintegy mellékesen tartalmaznak társulatokra vonatkozó adatokat. Csak részben sorolható ehhez a csoporthoz például Nádasi János történeti áttekintése a jezsuita szervezésű Mária-kongregációkról, amely magyar vonatkozású adatokat is közöl.[82] Hasznos források a rendi szervezésű társulatokra a 18. századi rendtörténeti munkák,[83] s a nagyszombati egyetem 18. századi története is szót ejt a Mária-kongregációkról.[84] Szórványos utalásokat tartalmaz a társulatok életére a prédikációirodalom,[85] a korabeli sajtó,[86] valamint a püspöki utasítások gyűjteményei.[87]

[72] *Minden Társaságok Annyának Az Az az Egri püspökségben felállittatott Oltári Szentség főtársaságának könyvetskéje...* Eger, 1769.

[73] Padányi Biró Márton: *Der Einigen Gottheit Dreyfaches Lob, Oder: Zu Ehren der Allerheiligsten Dreyfaltigkeit...* Ofen, 1747.

[74] (Kelemen XIV., pápa:) *De confraternitatibus SS. Eucharistiae.* Jaurini, 1773.

[75] *Karmelus hegyérül nevezteteteti Bóldogságos Szüz Máriának szent scapulárét viselő hivekhez való rövid oktatás...* Buda, 1757.

[76] *Len kötelecske az az... korda-viselő Atyafiak Congregacziojanak regulait... magában foglaló könyvecske...* Poson,1736.

[77] *Formularium Benedictionum et Precum pro usu Archiconfraternitatis Cordigerorum.* Budae, 1733.

[78] *A Szentseges Jesus Neve Társaságárul valo ujonnan kiadatott... indulgentiak...* Roma, é. n.

[79] *Leges congregationum Beatae Virginis Mariae...* Claudiop, 1730.

[80] *Officium B. M. Virg. az-az Aszszonyunk Szüz Máriának... Szolosmaja...* Poson, 1643.

[81] *Maria, aeternitatis beatae Porta Sancta... Mellyet... a Nagy-Szombati és Györi Collegiumban lévö Boldog Szüz Maria Congregatioinak ajándékozott...* (Nagyszombat, 1645).

[82] Johannes Nádasi: *Annales Mariani Societatis Jesu Ab Anno 1521 usque ad Tempora hodierna...* Romae, 1661, 554–555, 635–638. p.

[83] Urbanus Friedrich: *Historia seu compendiosa descriptio provinciae Hungariae Ordinis Minorum S. P. Francisci Strictioris Observantiae...* Cassoviae, 1759.

[84] Franciscus Kazy: *Historia Universitatis Tyrnaviensis Societatis Jesu ad annum Christi 1735.* Tyrnau, 1737. 201–209. p.

[85] Padányi Biró Márton: *Ünnep-napokon, Diaetáknak alkalmatosságával, s egyéb jeles napokon mondott... prédikátziók...* Györ, 1761, 104–148, 447–460, 472–486, 565, 700–717. p.

[86] Így például *Ofnerisches Mercurius* 1735. Nr. 40. 6. p. *Merkur von Ungarn,* 1787. Heft 5. 393–394. p.

[87] Joannes Szily: *Instructio V. Cleri Sabariensis...* Vindobonae, 1777, 50, 61. p.

3. TÁRGYAK

A három fő forrástípus közül a tárgyi anyag feltárása jelenti a legnagyobb nehézséget. Ennek oka elsősorban az, hogy a feloszlatások következtében a társulatok használati tárgyainak többségét eladták, funkcióját megváltoztatták vagy magát a tárgyat megsemmisítették. Másfelől sehol nem törekedtek ezeknek a tárgyféleségeknek tudatos és rendszeres összegyűjtésére. A múzeumi gyűjteményekben elszórtan találunk ugyan egykori társulati használatra utaló tárgyféleségeket, ez a kapcsolat azonban csak ritkán bizonyítható. További nehézség, hogy több tárgytípusnál szoros rokonság áll fenn a céhek és a vallásos társulatok tárgyai között, s nemegyszer előfordul, hogy egy feltehetően társulati vonatkozású tárgyat a céhek működésének emlékeként tartanak számon. Így nem marad más lehetőség, mint az írott források segítségével rekonstruálni a társulatok tárgyi kultúráját. Ez megkönnyítheti a még meglévő tárgyak azonosítását és az eredeti használati összefüggések helyreállítását.

a) Írott források mint vagyontárgyak

A kéziratos és nyomtatott forrásoknak van egy csoportja, amely anyagi értéke miatt rendszeresen szerepel a vagyonösszeírásokban és más feljegyzésekben. Ilyen értéktárgynak számított a díszes kötésű, különféle ábrázolásokkal ellátott, néha pergamenre írt társulati album. A kötés gyakran színes bársonyból vagy más nemes anyagból készült, a táblákat réz- vagy ezüstveretek borítják és kapcsok tartják össze. A kassai ferences kordás társulat albumát például Szent Ferenc és Szent Antal képe díszíti,[88] az egri Krisztus teste főtársulat albumában az osztrák uralkodóház tagjainak képei találhatók.[89] Az album vereteit gondosan javíttatták.[90] A boldogasszonyi kordás társulat albumának ezüstvereteit például a kegyszobornál felajánlott fogadalmi adományokból (anathema) készíttették.[91] Több esetben vagyontárgyként veszik számba a társulatot megerősítő oklevelet, amit néha üveg alatt,[92] díszes (például aranyozott) keretben helyeztek el,[93] valamint az értékesebbnek látszó kéziratos naplókat.[94]

Egyes társulatok vagyonában jelentős tételnek számítottak a nyomtatott könyvek, könyvtárak. Így például a győri Haldokló Krisztus társulat német tagozatának 1780 körül 66 kötetes könyvtára volt.[95] A források többször szólnak azokról a könyvekről is, amelyeket a társulatok kiadtak, vásároltak, köttettek vagy árusítottak; az időköz-

[88] *Confraternitates et eorum abrogatio*. 1783. i. m. 41. p.
[89] *Congregationem SS. Sacramenti tangentia*. 1772–1797. (198 lap) ÉL E Archivum Vetus, *13*. Nr. 67.
[90] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 89–91, 52–54. p.
[91] *Conscriptio substantiae universarum Congregationum...* (é. n. 1784 után) i. m.
[92] *Congregationem SS. Sacramenti tangentia*. 1772–1797. i. m. 143, 149. p.
[93] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum et Confraternitatem, ante Benignam de abolitione emandata ordinationem preexistentem*. 1787. PL Gy Ordines Religiosi fasc. 1.
[94] *Congregationem SS. Sacramenti tangentia*. 1772–1797. i. m. 98, 149. p.
[95] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum...* 1787. i. m.

ben megsemmisült nyomtatványokról nem egy alkalommal csupán ezekből a feljegyzésekből szerzünk tudomást. A kassai Mária látogatása társulat például halotti katalógusa kinyomtatására 1769-ben 2 forint 6 krajcárt,[96] az egri oltáriszentség társulat 1773-ban halotti értesítőkért és könyvekért 11 forint 48 krajcárt,[97] 1781-ben tíz társulati könyv kötéséért 4 forint 48 krajcárt, a halotti értesítőkért 6 forint 30 krajcárt fizetett.[98] Itt kell megemlítenünk a nyomtatott felvételi lapok és más illusztrált kiadványok előállításánál használt metszett rézlapokat, amelyek jelentős anyagi értéket képviseltek. A kassai Haldokló Krisztus társulat például 1770-ben 12 forint 22 krajcárt fizetett a katalógus kinyomtatásához szükséges rézlap javításáért.[99]

b) Templomi felszerelés

A társulati tulajdonban lévő tárgyak másik csoportja a liturgikus cselekményekhez kapcsolódik. Ezeket rendszerint a társulatok készíttették a liturgia fényének növelésére. Ide tartoznak a szertartások során használt liturgikus tárgyak (kehely, monstrancia, kehelytakaró, füstölő, tömjéntartó, két ezüstkancsó tálcával, pacificale), a liturgikus öltözetek (alba, casula, dalmatica, stola, superpellicae, miniszránsruha stb.), az oltár díszei (ereklyetartó, kereszt, gyertyatartó) és az egyéb kellékek (persely, harang). Az egri oltáriszentség társulat például 1782-ben 2 kehely aranyozásáért 16 forint 36 krajcárt fizetett az aranyművesnek.[100] Ugyanők 1784-ben 2 casula és 2 dalmatica áraként 204 forint 28 krajcárt fizettek ki.[101] A jelentős vagyonnal rendelkező társulatok gyakran saját oltárt állíttattak, s nemegyszer ők készíttették az általuk használt kápolnák, oratóriumok, társulati termek díszítését és berendezését is.

c) Reprezentatív használati tárgyak

Ebbe a csoportba soroltuk egyrészt azokat a tárgyakat, amelyek a tagok társulathoz tartozásának kifejezését, áhítatának elmélyítését szolgálták (skapuláré, korda, rózsafüzér, érme stb.). Másfelől ide tartoznak mindazok a tárgyféleségek, amelyeket a szervezetek nyilvános szereplésük alkalmával használtak saját maguk megkülönböztetésére és az ünnepélyesség emelésére. A nyilvános fellépés leggyakoribb alkalmai a különféle körmenetek és a temetések, s a társulatok ennek megfelelően alakították ki kelléktárukat is. A körmenetben hordozott tárgyak leglátványosabb csoportját a társulati jelvények, rudak alkotják. A díszes faragású, aranyozott, néha világítószerkezettel is ellátott rudak száma és a rajtuk látható ábrázolás rendszerint szimbolikusan utal a társulat jellegére. Magas értéküket megvilágítja az adat, amely szerint pél-

[96] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 89–91. p.
[97] *Congregationem SS. Sacramenti tangentia*. 1772–1797. i. m. 20–29. p.
[98] Uo. 52–54. p.
[99] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 71. p.
[100] *Congregationem SS. Sacramenti tangentia*. 1772–1797. i. m. 61–62. p.
[101] Uo. 46–49. p.

dául a győri skapuláré főtársulat 1753-ban nyolc új rudat vett a társulat jegyeivel 25 forintért, ezeket bearanyoztatták 36, a rudakra világító szerkezetet tetettek 120 forintért, s ezenkívül még hat hasonló rudat vettek.[102] A márianosztrai Krisztus öt sebe társulat jelvényei közül a fennmaradt három rúd csúcsán a sebek ötvösművű ábrázolása látható, a rudak száma eredetileg öt lehetett.[103] Különféle világítóeszközöket a társulati jelvényektől függetlenül is hordoztak a körmenetekben. Ilyenek voltak az üveglámpások, a fáklyák és az aranyozott fából, rézből, ólomból vagy ónból készült gyertyatartók.

A társulatok kelléktárához tartoztak a szimbolikus ábrázolásokkal díszített zászlók. Ezeket különböző színű selyemből vagy más szövetből varrták. Míg a zászlók száma egyszerre több is lehetett, a különösen díszes és súlyos ún. labarumból egy társulatnak legfeljebb egy vagy kettő állt rendelkezésre. Így például a Közép-Sáros megyei Szentmihály oltáriszentség társulatának nagyobb ünnepeken használt labaruma vörös bársonyból, ezüstdíszekkel készült, kézzel faragott tartója tetején aranyozott rézcsillag volt. A temetésen használt labarum alapszíne fekete volt fehér díszítéssel, tartóját aranyozott facsillag díszítette.[104] A körmenetek elmaradhatatlan elemei a különböző hordozható keresztek, szobrok és képek, melyek egy részét a halott koporsójára helyezték. Ezek az ábrázolások többnyire ugyancsak kapcsolatban álltak a társulatok jellegével: így például a lévai Nepomuki Szent János társulat egy Nepomuki Szent János-szoborral,[105] az egri Hétfájdalmú Szűz Mária társulat egy hordozható hétfájdalmú Mária-szoborral rendelkezett.[106] A szobrok kellékei közé tartoztak a szobornak készített ruhák, koronák, fogadalmi ajándékok és díszek, valamint az a trónus, amelyen a szobrokat vitték a körmenetben. A nezsideri rózsafüzér társulat például 1780 körül kb. harminc, Mária és Jézus szobrára való ruhával rendelkezett.[107] Ezek az adatok arra utalnak, hogy szoros kapcsolat volt a zarándokhelyek kultusztárgyai és a hordozható társulati szobrok között: ez utóbbiakat mintegy kicsiben igyekeztek ellátni mindazokkal a külső jegyekkel, amelyek a kegyszobrokat jellemezték. Az oltáriszentséget a körmenetben kísérő baldachin a templomi felszereléshez tartozott, de több társulat saját baldachinnal[108] vagy szerényebb kivitelű ernyővel (umbella)[109] rendelkezett. Föltehetően ugyancsak a körmeneti pompa emelését szolgálták a forrásokban közelebbi meghatározás nélkül említett koszorúk, füzérek (serta).[110]

Külön kell szólnunk a társulati tagok ünnepi öltözetéről, a különböző feladatokat

[102] *Liber Fundationis Conventus Iauriensis F. F. Carmelitarum Discalceatorum Provinciae SS. Sacramenti in Apostolico Regno Hungariae...* Conscriptus Anno reparatae Salutis 1690 (–1762 után) (Tom. 1.) PL Gy Religiosa sz. n.

[103] A fennmaradt rudak a márianosztrai plébániatemplomban találhatók.

[104] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 146. p.

[105] *Visitatio Ecclesiae Levensis Anno 1779*. Léva, Plébániai Levéltár és Könyvtár, sz. n.

[106] *Confraternitatum et congregationum variarum per Diaecesium Agriensem institutarum*. 1722–1790. i. m. 140–142. p.

[107] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum...* 1787. i. m.

[108] Uo.

[109] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 119. p.

[110] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum...* 1787. i. m.

ellátó személyek ruházatáról. Az öltözet alkalom szerinti változására utal, hogy meghatározott személyek más-más színű ruhát viseltek például az oltáriszentség imádásakor, illetve temetésen.[111] Rendszerint külön ruhájuk volt a zászló- és a labarumvivőknek,[112] a ministránsoknak,[113] a rúdvivőknek,[114] a gyertyatartók hordozóinak[115] és a fáklyavivőknek.[116] A ruhák színe gyakran vörös, temetésnél fekete, anyaga poszto, speciális darabja a köpeny, amit a források külön is megemlítenek.[117]

Temetés alkalmával a már felsorolt tárgyféleségeken kívül néhány további kelléket is használtak. Ilyen a fából készült koponya[118] és könyv, amit a halott koporsójára tettek, valamint a koporsó letakarására szolgáló fekete lepel,[119] szőnyeg.[120] Speciális tárgyféleség a társulati alkalmakon jelen nem lévő tagok nevének rögzítésére szolgáló tábla,[121] a társulati búcsúkon használt asztal,[122] melyre a terítőt,[123] feszületet, gyertyát és a társulati albumot tették,[124] valamint a csengő, amellyel az oltáriszentséget kísérték a beteghez.[125] Utoljára hagytuk azokat a fa- vagy bádogszekrényeket, ládákat, amelyekben a felsorolt tárgyakat tárolták.[126]

Mindez mutatja, hogy a társulatok egy sajátos, nagyobbrészt csak rájuk jellemző, gazdag tárgyi kultúra létrehozói, mecénásai és hordozói voltak. Speciális használati tárgyaik előállítása érdekében több kézművesiparágat foglalkoztattak, s hozzájárultak azok fenntartásához, fejlesztéséhez. E Magyarországon jórészt csupán írásos nyomaiban fennmaradt tárgyi forrásanyag számbavételekor nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy ezek a tárgyak nemcsak a szervezetek működésének külső kereteit jelentették, hanem szoros kapcsolatban álltak azok célkitűzésével. Ezért szükség van a tárgyi, a kéziratos és a nyomtatott forrásanyag együttes és egyenrangú vizsgálatára.

[111] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 149. p.
[112] *Conscriptio substantiae universarum Congregationum*... (é. n. 1784 után) i. m.
[113] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum*... 1787. i. m.
[114] Uo.
[115] Uo.
[116] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 98. p.
[117] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum*... 1787. i. m.
[118] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 81–82. p.
[119] Uo. 46–49. p.
[120] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum*... 1787. i. m.
[121] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 85.
[122] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum*... 1787.
[123] *Elenchus Omnium in Dioecesi Jauriensi Congregationum*... 1787.
[124] Uo. 98. p.
[125] *Confraternitatum et congregationum variarum per Diaecesium Agriensem institutarum*. 1722–1790. i. m. 83–87. p.
[126] *Congregationem Marianam respicientia*. 1766–1768. i. m. 106. p.

II. RÉSZ

KULTUSZFORMÁK: ZARÁNDOKLATOK

1. SZAKRÁLIS TÉRSTRUKTÚRÁK A ZARÁNDOKHELYEKEN

A vallási rendszerek történetében meghatározó tényező az ember természeti környezete.[1] A természeti környezetnek fontos összetevője az a tér, amelyben a vallási cselekmények végbemennek. A vallásos élet térszerkezetének és általában a vallásosság térbeli dimenziójának változásai különösen azoknak a vallási rendszereknek a történetében jelentősek, amelyek szorosan kötődnek a helyhez, a földrajzi környezethez. Jól ismert, hogy a keresztény vallásosság lényegében mind a mai napig területi elven szerveződik és működik, s a térbeli környezethez fűződő viszonyát különféle integrációs törekvések határozzák meg.

A vallásosság térformáló erejét, a tér és a vallásosság kölcsönhatást elemző vallásökológiai, vallásföldrajzi kutatások két nagy területen folynak. Vizsgálják egyrészt a különböző vallásos szokások térszerkezetét, másrészt keresik a sajátos feladatokat betöltő vallási objektumok térszervező erejének összetevőit. A két megközelítésmód elválaszthatatlanul összekapcsolódik a zarándoklatok történetében. Ennek oka, hogy a keresztény zarándokhelyek mint szakrális központok jelentős környezetformáló, tájalakító szerepet játszottak, s létrehozták a vallási cselekmények sajátos összetételű és koncentrációjú, másutt nem megtalálható együttesét.

MEGHATÁROZÁSOK, FORRÁSOK

A szakrális célú építmények, az ún. szent helyek hierarchiájában a zarándokhelyek regionális jellegű funkcionális központokként határozhatók meg, amelyek a szakrális funkciók térbeli tagolódása során meghatározott feladatok ellátására jöttek létre.

[1] A fejezet alapjául szolgáló monográfia: Tüskés 1993. Itt a teljes forrás- és irodalomjegyzék, illusztrációs anyag, valamint a megállapítások tágabb összefüggései is megtalálhatók. Néhány további irodalom: L'espace et le sacré, *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 90, 1983, n° 2 (tematikus szám); Lenz und Ruth Kriss-Rettenbeck – Ivan Illich, Homo viator – Ideen und Wirklichkeiten. In Kriss-Rettenbeck – Möhler, 10–22.; Adolf Reinle, *Zeichensprache der Architektur.* Symbol, Darstellung und Brauch in der Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit. Zürich – München, 1984, 97–112.; M. Büttner – K. Hoheisel – U. Köpf – G. Rinschede – A. Sievers: *Grundfragen der Religionsgeographie.* Mit Fallstudien zum Pilgertourismus. Berlin, 1985. (= Geographia Religionum 1); Helmut Jäger: *Entwicklungsprobleme europäischer Kulturlandschaften. Eine Einführung.* Darmstadt, 1987; *Kulturlandschaft. Zeitschrift für Angewandte Historische Geographie.* Hg. v. Seminar für Historische Geographie in Bonn, 1991 ff.; Bartha Elek: *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen, 1992.

Elsődleges feladatuk kifejezetten alkalmi, ünnepi jelleggel megfelelni a lakóhelyen nem kielégíthető vallási igényeknek. Ebből következik, hogy a zarándokhelyek nem a helyi, hanem a kisebb-nagyobb távolságot átfogó, regionális vallásgyakorlat sajátosságait mutatják elsősorban. A zarándokhelyek körül eltérő nagyságú és funkciójú, speciális térszerkezetű kisugárzási területek, vonzáskörzetek, ún. akcióterek jönnek létre, amelyek kimutatható hatással vannak például a települések fejlődésére, a népességszám és a társadalmi rétegződés alakulására. A zarándokhely a vallásos térélmény számára olyan kitüntetett helyként, szent térként jelenik meg, amely alapvetően különbözik az otthoni környezettől és az idegenben megtett úttól, ugyanakkor mindkettővel több ponton érintkezik, s hatással van azokra.

A zarándokhelyeken a helyi közösségek kultikus központjának számító templom, kápolna hagyományos funkcióihoz további speciális feladatok kapcsolódnak, illetőleg az ott is meglévő feladatkörök eltérő formában és arányban jelennek meg. Ezek közül érdemes kiemelni a vezeklés eszméjének és gyakorlatának meghatározott helyekhez kapcsolódását, a thaumaturgikus funkció helyhez kötöttségét, a területi mobilitás elősegítését és a táji, regionális összetartozás-tudat kifejezését, erősítését. Pusztán fenomenológiai szinten a zarándoklatot úgy is meghatározhatjuk, mint a kisebb-nagyobb területet átívelő, egyénileg vagy csoportosan, döntően vallásos szándékból végrehajtott helyváltoztatás egyik formáját. A kultusz egészét tekintve a zarándoklat egyfajta mérce a mobilitást igénylő, nyilvános kultuszformák hierarchiájában, amely megmutatja, hogy a meglévő adottságok közül adott tér- és időbeli keretek között mi tudott búcsújáróképző erővé, a helyi jelentőségen túlemelkedve különböző helyek, tájak, országok összekötőjévé válni.

A kora újkori zarándoklatok térszervező szerepének forrásai rendkívül sokfélék. Ezek a források túlnyomórészt egyházi szerzőktől származnak vagy egyházi megbízás alapján készültek, s így elsősorban egyházi szándékokat tükröznek. Másfelől ezek azok a források, amelyeket a zarándokok használtak, amelyekből tájékozódtak s amelyek befolyásolták cselekvésüket, gondolkodásukat.

A legfontosabbnak számító írott források első csoportját az ún. Mária-atlaszok alkotják. A 16–17. században megújuló Mária-tisztelet egyik Európa-szerte elterjedt megnyilvánulása, hogy a katolikus területeket topografikus értelemben is tudatosan Mária országaivá kezdték alakítani. Ennek keretében leltárba vették és leírták a Máriával kapcsolatos kultuszképeket és -helyeket. A legkorábbi ilyen leírások a 17. század első és második évtizedéből valók Brabantból és Szicíliából. Ezeket csakhamar terjedelmes munkák követték Itáliáról és az egész világról. Jellemző, hogy egy felekezeti szempontból olyan vegyes összetételű ország, mint például Csehország, a 17. század második feléből legalább öt különböző dokumentációt tud felmutatni a Mária-zarándokhelyekről. A korábbi francia, olasz és német előképek után született legismertebb ilyen vállalkozás Wilhelm Gumppenberg először 1657-ben megjelent, majd számos rézmetszettel ellátott és további kiadásokat megért munkája az egész világon található Mária-kegyképekről, amely aztán további ilyen típusú munkáknak is mintául, illetőleg forrásul szolgált. A műfaj legismertebb magyar példái Esterházy Pál, Szentiványi Márton, Nedeczki László és Jordánszky Elek nevéhez fűződnek.

A második nagy forráscsoportba a mirákulumos könyvek tartoznak. A középkori mirákulumgyűjtemények utódának tekinthető könyvtípus középpontjában az egy-egy zarándokhely patrónusának tulajdonított csodás megmenekülések, gyógyulások elbeszélései állnak. Ezeket gyakran egészítik ki a hely történetére vonatkozó részek és különböző áhítati szövegek, illusztrációk. A zarándokhelyek keletkezéséhez fűződő eredetlegendákban és a mirákulumelbeszélésekben valamiképpen az adott hely történeti valósága tükröződik. Az eredetlegendáknak fontos részét alkotják a kultuszhely helyének meghatározására, a szakrális centrum kijelölésére, hangsúlyozására utaló motívumok, motívumkombinációk (csodás megtalálás, mutató állatok, égi szállítás, feltalálási helyre való visszatérés, helyhezkötés-motívum). Ezek az eredet természetfölötti jellegének kiemelése mellett egyben az első lépést jelentik a tér szakrális tagolásában. A mirákulumelbeszélések rendszerint közlik a fogadalmat tévő zarándok származási helyét, ami egyrészt – nyomtatott formában – hozzájárult a zarándokhelyek hírének növeléséhez, másrészt lehetőséget ad a helyek kisugárzó területének meghatározására. A történeti Magyarország területéről az 1600–1780 közti időszakból harminchat zarándokhelyről ismerünk kéziratos és nyomtatott mirákulumos könyveket, számuk megközelíti a százat. A nyomtatványokkal rendelkező zarándokhelyek az adott területen található helyek számához viszonyítva megközelítően arányosan oszlanak meg. Ezek csaknem kivétel nélkül nagyjelentőségű, egy kisebb vagy nagyobb tájegység vallási központjának számító helyek voltak, ami jól mutatja a zarándokhelyek nagysága, hírneve és a nyomtatott mirákulumos könyvek kiadása közti szoros összefüggést.

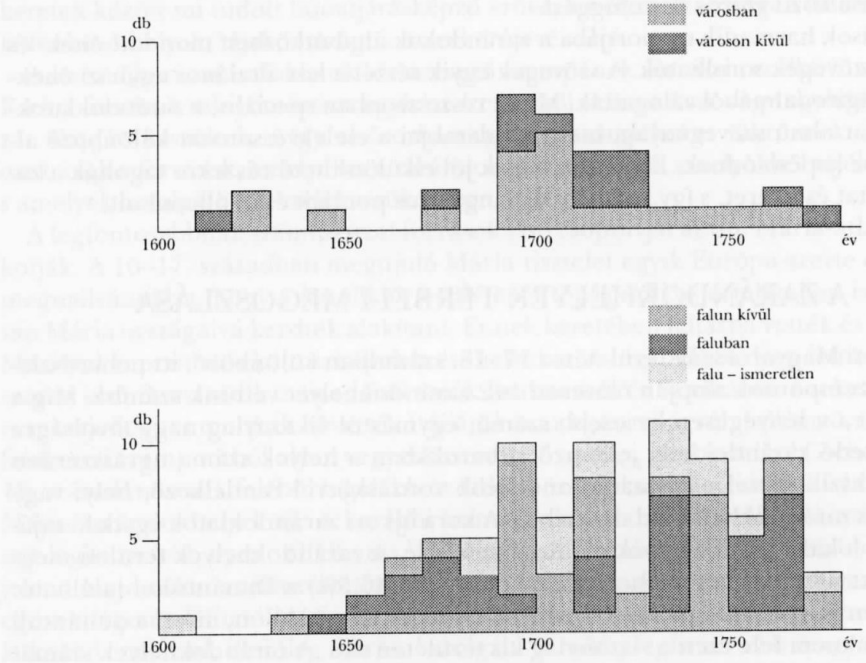
A források harmadik csoportjába a zarándokok által útközben mondott ének- és imádságszövegek sorolhatók. A szövegek egyik részét a kor általános egyházi ének- és imádságirodalmából válogatták. Másik része azonban speciális, a zarándoklatokhoz illő tartalmú szöveganyag, melynek darabjai a cselekvéssorozat különböző alkalmaihoz kapcsolódnak. Ezek a szövegek jól elkülöníthető részekre tagolták a zarándok utat és a teret, s így jelzik azok hangsúlyos pontjait és fő állomásait.

A ZARÁNDOKHELYEK TÉRBELI MEGOSZLÁSA

A történeti Magyarország területén a 17–18. században különböző, itt nem részletezhető szempontok alapján összesen 142 zarándokhelyet vettünk számba. Míg a középkorra a lényegesen kevesebb számú, egymástól viszonylag nagy távolságra elhelyezkedő zarándokhely jellemző, a barokkban a helyek száma ugrásszerűen megnövekszik. Ezzel párhuzamosan kisebb vonzáskörrel rendelkező, helyi vagy regionális zarándokhelyek alakulnak ki. A kora újkori zarándoklatok egyik fő sajátossága a lokális kultuszhelyek előtérbe kerülése. A zarándokhelyek területi megoszlása azt mutatja, hogy a helyek csaknem fele (46,5%) a Dunántúlon található. Különösen nagy sűrűségű az előfordulás a Nyugat-Dunántúlon, mivel a dunántuli helyek csaknem fele ezen a viszonylag kis területen van. A zarándokhelyek számát tekintve ezután következik Felső-Magyarország (31%), majd némileg lemaradva a Délvidék (11,3%), az Alföld (7%) és végül Erdély (4,2%). Ez az előfordulási arány

nem magyarázható csupán egyetlen okkal. Itt elég annyit megjegyezni, hogy szoros kapcsolat áll fenn az ország vallási térképe és a helyek sűrűsége között: a legtöbb zarándokhellyel ugyanis a túlnyomó részben katolikusnak maradt vagy gyorsan rekatolizált területeken találkozunk. Jórészt itt fordul elő az is, hogy egy-egy nagyobb településen belül egy időben vagy egymás után több zarándokhely alakult ki. (1. térkép)

Értékes következtetésre ad alkalmat a zarándokhelyek és a településtípusok kapcsolatának, valamint a helyek településhez viszonyított elhelyezkedésének vizsgálata. A településfejlődés változásait figyelmen kívül hagyva, a faluhoz kapcsolódó zarándokhelyek száma az egész országot tekintve megközelítően két és félszer több a városhoz kapcsolódó helyek számánál (71, ill. 29%). A településhez viszonyítva ismert elhelyezkedésű helyek közül (122 = 100%) a településen kívül található helyek száma (55,7%) ugyancsak meghaladja a településen belül lévő helyekét (44,3%). A viszonylag kevés külső behatásnak kitett Felső-Magyarországon a falun (44,1%) és városon kívül (23,5%) található helyek száma egyaránt meghaladja a településen belül (falu: 17,6%, város: 14,7%) található helyek számát. A Dunántúlon ez az arány csak a falvaknál érvényesül. A zarándokhelyeknek ebben a középkoritól jelentősen eltérő elhelyezkedési arányában – amikor a helyek legnagyobb része valamilyen fontos egyházi központhoz társult – a kultusznak többnyire a falvakhoz kapcsolódó táji jellegén és a vidéket fokozatosan kultúrterületté alakító hatásán túl megnyilvá-

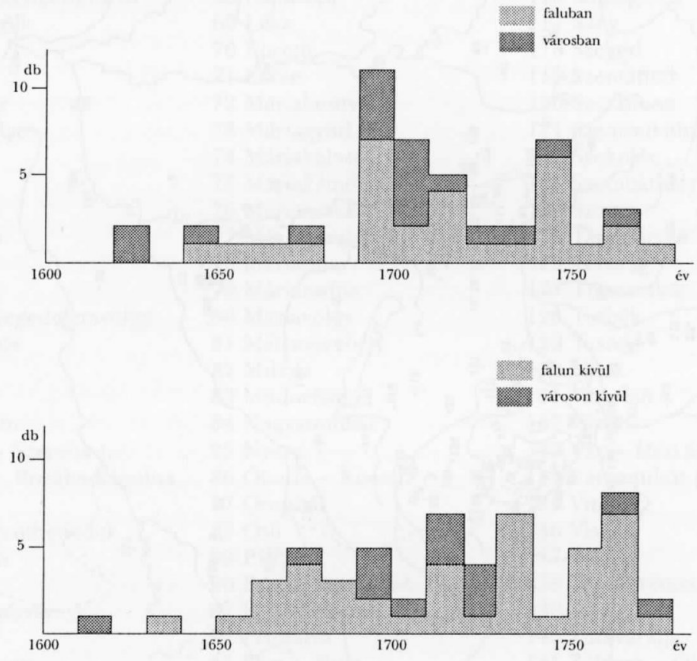


1. ÁBRA

A zarándokhelyek és a településtípusok kapcsolatának alakulása 1600–1780 között

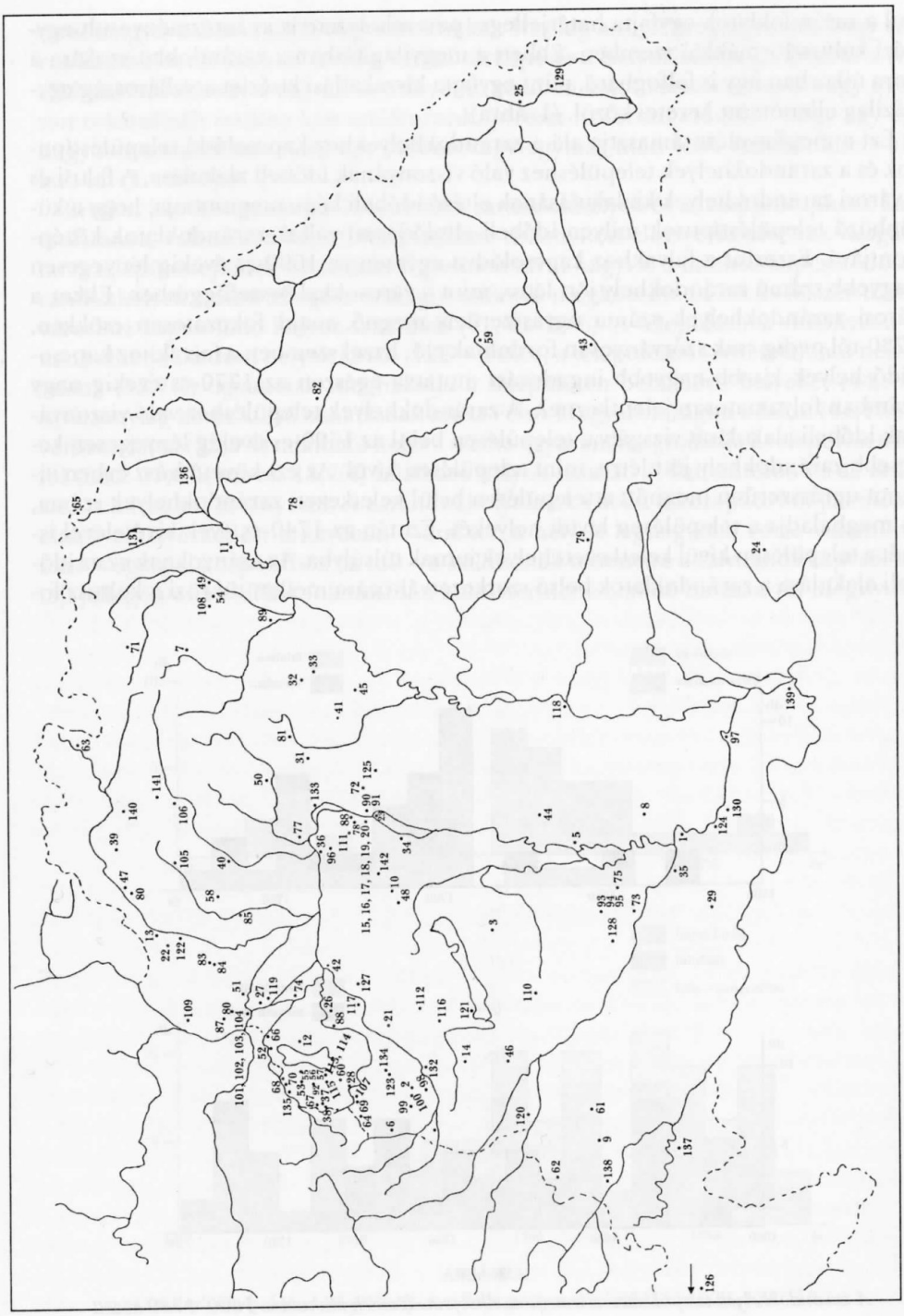
nul a zarándoklatok egyfajta határjellege, peremhelyzete is az intézményesült egyházi kultuszformákkal szemben. Ebben a megvilágításban a zarándoklat szokása a kora újkorban úgy is felfogható, mint egyfajta kiszakadási kísérlet a vallásosság egyházilag ellenőrzött keretei közül. (1. ábra)

Ezt a megfigyelést támasztja alá a zarándokhelyekhez kapcsolódó településtípusok és a zarándokhelyek településhez való viszonyának időbeli alakulása. A falusi és a városi zarándokhelyek kialakulásának eltérő időbeli képe megmutatja, hogy a különböző településtípusok milyen időbeli eltolódással váltak zarándoklatok középpontjává. Eszerint a falvakhoz kapcsolódva egészen az 1690-es évekig lényegesen nagyobb számú zarándokhely jött létre, mint a városokkal összefüggésben. Ekkor a városi zarándokhelyek száma ugrásszerűen megnő, majd fokozatosan csökken, 1730-tól pedig csak szórványosan fordulnak elő. Ezzel szemben a falvakhoz kapcsolódó helyek kisebb-nagyobb ingadozást mutatva egészen az 1770-es évekig nagy számban folyamatosan jelentkeznek. A zarándokhelyek településhez való viszonyának időbeli alakulását vizsgálva, településen belül az 1690-es évekig lényegesen kevesebb zarándokhely jött létre, mint településen kívül. Az ezt követő húsz évben viszont ugrásszerűen megnőtt a településen belül keletkezett zarándokhelyek száma, és meghaladja a településen kívüli helyekét. Ezután az 1740-es évek kivételével ismét a településen kívül keletkezett helyek jutnak túlsúlyba. Az arányoknak ez az időbeli alakulása a zarándoklatok belső szerkezetváltozása mellett tükrözi a kultusz fo-



2. ÁBRA

A zarándokhelyek településhez viszonyított elhelyezkedésének alakulása 1600–1780 között



1. TÉRKÉP
Búcsújáróhelyek a barokk kori Magyarországon (1600–1780)

1. TÉRKÉP

Búcsújáróhelyek a barokk kori Magyarországon (1600–1780)

1 Almás
2 Alsóbeled
3 Andocs
4 Badafalva
5 Baja
6 Barátfalva
7 Barka
8 Bács
9 Bisztrica
10 Bodajk
11 Bodrogújhely
12 Boldogasszony
13 Bosác
14 Búcsúszentlászló
15 Buda – Máriaremete
16 Buda – Nagyboldogaszszony-t.
17 Buda – Erzsébet apácák t.
18 Buda – Szt. Ferenc sebei templom
19 Buda – Kapucinus kápolna
20 Buda – Krisztinaváros
21 Celldömölk
22 Csejte
23 Csepel
24 Csiklóvár
25 Csíksomlyó
26 Csorna
27 Dénesd
28 Dérföld
29 Dragotin
30 Dubnica
31 Ecseg
32 Eger – Segedelemvölgy
33 Egerszalók
34 Ercsi
35 Eszék
36 Esztergom
37 Fraknó – Szervita-t.
38 Fraknó – Rozália-kápolna
39 Frivald
40 Garamszentbenedek
41 Gyöngyös
42 Győr
43 Gyulafehérvár
44 Hajós
45 Hanyipuszta
46 Homokkomárom
47 Illava
48 Jásd
49 Kassa
50 Kékkő
51 Királyfalva
52 Királyhida
53 Kisboldogasszony
54 Kisfalu
55 Kismarton – Kálvária
56 Kismarton – Ferences-t.
57 Kismarton – Szt. Márton templom
58 Kistapolcsány
59 Kolozsvár
60 Kópháza
61 Kőrös
62 Krapina
63 Krasznahorka
64 Kupfalva
65 Laborcfő
66 Lajtakáta
67 Lajtaszentmiklós
68 Lajtaszék
69 Léka
70 Loretó
71 Lőcse
72 Máriabesnyő
73 Máriagyüd
74 Máriakálnok
75 Máriakéménd
76 Máriamakk
77 Márianosztra
78 Máriapócs
79 Máriaradna
80 Máriavölgy
81 Mátraverebély
82 Mikola
83 Modorfalu
84 Nagyszombat
85 Nyitra
86 Óbuda – Kiscell
87 Ompitál
88 Osli
89 Pálfalva
90 Pest – Ferences-t.
91 Pest – Pálos-t.
92 Petőfalva
93 Pécs – Havi Boldogasszony-t.
94 Pécs – Kapucinus-t.
95 Pécs – Szentkút
96 Páliföldszentkereszt
97 Pétervárad
98 Pinkakertes
99 Pinkóc
100 Pósaszentkatalin
101 Pozsony – Szt. Márton-t.
102 Pozsony – Mélyút
103 Pozsony – Trinitárius-t.
104 Pozsony – Virágvölgy
105 Privigye
106 Radvány
107 Rőtfalva
108 Rudnok
109 Sasvár
110 Segesd
111 Solymár
112 Somlóvásárhely
113 Sopron – Szentlélek-t.
114 Sopron – Szt. Mihály-t.
115 Sopronbánfalva
116 Sümeg
117 Sany
118 Szeged
119 Szentantal
120 Szentilona
121 Szentmihályhegy
122 Szokolóc
123 Szombathely
124 Szottin
125 Tápiószecső
126 Terzátó
127 Tétszentkút
128 Turbék
129 Tusnád
130 Ujlak
131 Varannó
132 Vasvár
133 Vác – Hétkápolna
134 Vátszentkút
135 Vimpác
136 Visnyó
137 Volavje
138 Zágrábremete
139 Zimony
140 Znióváralja
141 Zólyom – Óhegy
142 Zsömle

kozatos intézményesülését, azt a folyamatot, melynek során a zarándoklatok – legalábbis a helyek földrajzi helyzete szintjén – lényegében ellenálltak az egyházi intézményesítési törekvéseknek. Ezenkívül több példát ismerünk arra, hogy az egyházi irányítás egy, a településen (egyházi központon) kívül keletkezett zarándoklatot a kultusztárgynak a plébániatemplomba vagy más egyházi létesítménybe történő átszállításával igyekezett jobban ellenőrizhetővé tenni. (2. ábra)

A zarándokhelyek keletkezésében és fellendülésében az egyházi személyeknél jóval nagyobb szerepet játszottak a világi földbirtokosok, kegyurak. Ez jórészt azzal magyarázható, hogy a földbirtokosok a birtokaikon élőket helyhez kívánták kötni, ezeket a területeket zárt vallási egységben akarták megőrizni, s nem tartották kívánatosnak, hogy a fennhatóságuk alatt élők zarándoklatok alkalmával más vallású vidékeken utazzanak keresztül. A legjobb példa erre Esterházy Pál, aki a nagyobbrészt saját birtokát alkotó nyugat-dunántúli területeken 1660–1710 között nem kevesebb mint nyolc zarándokhely esetében játszott a kultuszt kezdeményező vagy fellendítő szerepet. Mindez világosan utal a barokk kori zarándokhelyek összefogó, tájhoz, helyhez kötő hatására.

A ZARÁNDOKÚT TÉRBELI ELEMEI

A kora újkori zarándoklatok meghatározó része volt maga a zarándokút, a különböző szakrális övezetekre tagolódó lakóhelyről a kultuszhelyre való eljutás és a hazajutás folyamata. Ez az esetek túlnyomó többségében gyalog, ritkábban – és akkor is csak az út egy-egy szakaszán – kocsin, hajón vagy csónakon történt. A processziókhoz hasonlóan gyalog ment az egyéni és családi zarándokok többsége, s ez – különösen az időszak elején – a magasabb társadalmi rétegek tagjaira is érvényes. Szállítóeszközt elsősorban a beteg, járni nem tudó zarándokok vettek igénybe.

A zarándokok használatára szánt különféle ének- és imádságszövegek az út tagolása révén segítették a távolság leküzdését, s egyben jelzik az út fontosabb állomásait. Az ilyen típusú összeállítások gyakran külön szövegeket tartalmaznak például az elindulás, az út menti keresztek, szobrok, kálváriák melletti elhaladás, a templom tornyának megpillantása, a zarándokhely bejáratán való áthaladás és a kegykép elé érkezés alkalmára, s minden szöveghez, illetve helyszínhez speciális cselekvésforma (letérdelés, arcra borulás, zászlók meghajtása stb.) tartozik. Többnyire előre rögzített helye és rendje volt a gyülekezésnek, az útközbeni mise- és prédikációhallgatásnak, étkezésnek és pihenésnek. A csoportosan érkezőket még a zarándokhelyen kívül, meghatározott ponton, ünnepélyesen fogadták, s onnan vezették be a kultuszhelyre. Az egy településről ugyanarra a helyre menők rendszerint azonos útvonalon közlekedtek. Az útvonalak szerveződésében szerepet játszott a terület felekezeti összetétele, domborzati képe, a meglévő úthálózat, a települések sűrűsége és több más tényező. A hazafelé vezető útvonal nem mindig volt azonos az odafelé vivő úttéval.

A zarándokhelyek közelében, illetőleg az útvonalak mentén található kereszteket, szobrokat gyakran maguk a zarándokok állíttatták, s felszentelésüket a kultuszhely

gondozói végezték. Ezek a speciális szokásokkal és szóbeli hagyománnyal felruházott, a zarándokhelyhez ikonográfiailag is kötődő, önálló kultuszhelyek általános védő-óvó szerepük mellett néha az út meghatározott állomásainak jelölésére készültek. Fontos feladatuk a tájékoztatás: a szakrális tér láthatóvá tétele, tagolása. Emellett kapcsolatot teremtenek az otthon és a kultuszhely között, s gyakran szolgáltak pihenőhelyként.

A mirákulumfeljegyzések tanúsága szerint a zarándokok megérkezésük után gyakran közölték a hely gondozóival, hogy milyen távolságot hagytak maguk mögött, máskor utaltak a megtett út különféle nehézségeire. A távolabbi helyekről érkezők néha nem ismerték az utat, s keresniük, kérdezősködniük kellett. Az utazás természetes nehézségeit a zarándokok egy része számos egyéb, önként vállalt nehezítő körülménnyel tette súlyosabbá (pl. kiterjesztett karral mennek, böjtölnek). A szokások egy része a középkori vezeklő és engesztelő zarándoklatok speciális gyakorlatait őrzi.

A megtett út jelentőségét húzzák alá azok az esetek, amikor egy szükséghelyzetben lévő személy többszöri zarándoklatra tett fogadalmat, a kegyhelyet többször felkereste vagy egymás után több különböző helyet is meglátogatott. A többszöri zarándoklatra tett fogadalmakban általában a hely háromszori felkeresése szerepel, de találkozunk fogadalom alapján a kultuszhelyek négy, hét, tíz, sőt tizenöt alkalommal történő felkeresésével is. A mirákulumfeljegyzések csupán néhány esetben szólnak arról, hogy egy személy különböző helyeket látogatott. Ez többnyire a gyógyulás érdekében történik, de az is előfordul, hogy a bajban lévő egyszerre több, különböző helyre tett fogadalmat, s azt mindenhol teljesítette. Ezek a több helyet felkereső vállalkozások részben a középkori zarándoklatok kései utódainak tekinthetők, még akkor is, ha céljuk eltért azokétól. A barokk kori zarándokok ezekben az esetekben a középkori távolsági zarándoklatok több állomást érintő útját átalakítva, a szűkebb táji kerethez alkalmazták. Ebben alkalomszerűen kifejeződik a különböző nagyságú helyek és ennek hátterében a helyek hatóerejének eltérő értékelése.

A betegségben szenvedő zarándokok útjának fontos mozzanata, amikor a gyógyulás bekövetkezik. Ez történhet nem sokkal az indulás után, útközben, a hely felé közeledve, annak megpillantásakor, „ahogy az első útjelet a dömölki mezőn érintették", a templom közelében, a templomba lépve, a kegykép előtt, a templomból útban a kálváriára. A gyógyulás bekövetkezhet fokozatosan, amint a következő andocsi elbeszélés tanúsítja: „Amikor közeledtek a helyhez, [a korábban vak lány] meglátta a fehér templomot, és megkérdezte testvérét, mi az a nagy fehér ház? [...] Majd ezt mondja a lány a testvérének: már a tornyot is látom. [...] Amikor a templomba bement, meglátta a Boldogságos Anyát, utána pedig térden állva körüljárta az oltárt, és látását teljesen visszanyerte." Ezek az esetek arra utalnak, hogy a zarándokhelyek csodatévő erejét a kultusz középpontjához közeledve egyre erőteljesebbnek érzékelték, illetőleg így próbálták meg bemutatni. Ezt az egyetemes vallástörténetben is ismert és a középkori zarándoklatoknál is megfigyelhető jelenség a „koncentrikus szakralitás" törvénye. Az idézett példák egyben mutatják azokat a kultusztárgy körül koncentrikusan elhelyezkedő, nagyobb területi egységeket, amelyeken át kellett haladni, amíg megérkeztek.

A ZARÁNDOKHELYEK ÉPÍTÉSZETE ÉS TOPOGRÁFIÁJA

A barokk kori zarándokhelyek építészeti sajátosságai elsősorban bizonyos tartalmi jegyek és tendenciák alapján ragadhatók meg, míg a formai jellemzők nehezebben meghatározhatók. Így többek között ki lehet mutatni a zarándokhelyek építészetének bizonyos öntörvényűségét az építészetre vonatkozó egyházi, rendi előírásokkal szemben. Mindenekelőtt jellemző a nagy előképek elvonatkoztató vagy idealizáló követése, elsősorban azok kultikus jelentősége alapján (például Máriacell – Dömölk). Jellemző az épületegyüttes jól látható elhelyezése, a szakrális tér többszörös, a szokásosnál differenciáltabb tagolása, a centrális tér előnyben részesítése más tértípusokkal szemben, továbbá az eredeti, már korábban meglévő formák fokozott tisztelete. Ez utóbbi jól megfigyelhető például az elsőként létesült kápolnák integrálásában a későbbi építményekbe (Andocs, Búcsúszentlászló). Ezenkívül megragadható a törekvés a természeti környezet mesterséges kialakítására (mesterséges hegyek, barlangok, például Kismarton), valamint a halmozás elvének alkalmazása a rombolással szemben. A speciális tartalmi és formai jellemzők különböző arányú jelenléte azt eredményezi, hogy szét kell választani egyrészt azokat az építészeti formákat, berendezéseket és térelrendezési megoldásokat, amelyek többek között megfelelnek a zarándoklat céljaira is, másrészt azokat, melyeknek kiindulópontja maga a búcsújáró kultusz, tehát alapvetően a szokás határozza meg őket, s csak másodsorban elégítenek ki esztétikai igényeket.

A zarándokhelyen lezajló események bizonyos követelményeket támasztanak mind a kultikus térrel, mind pedig annak szakrális és profán részre tagolható közvetlen környezetével szemben. Ezeknek a követelményeknek gyakran – de nem kötelező módon – építészeti következményei is vannak, amelyek aztán visszahatnak a cselekményre, egy zarándokhely kultikus jelentése azonban jórészt független az építészeti megjelenéstől. A külső tér a kultikus cselekmények szempontjából sokkal jelentősebb, mint maga a kultusztárgyat őrző templom vagy kápolna, mivel a mise, prédikáció, áldás, körmenet többnyire mind a szabadban, egy meghatározott területen belül megy végbe. Ennek ellenére a zarándoklatok központi európai területein ki lehet mutatni bizonyos építészeti vonásokat, amelyek a zarándokhelyekre jellemzők. Speciálisan magyarországi keletkezésű építészeti sajátosságról a barokk kori zarándokhelyekkel kapcsolatban nincs tudomásunk.

A különböző szentföldi kultuszhelyek másolatai a 9. század óta készültek Európában. A külföldről származó sajátos építészeti megoldások közül első helyen állnak a Loretó-kápolnák. A Loretó-kultusz alapja végső soron az a legenda, amely szerint 1291-ben a szent család názáreti házát (casa santa) a török veszély elől angyalok előbb a dalmáciai Terzátóba, majd onnan az itáliai Loretóba szállították. Loretó már a 13. században zarándokhelynek számított. A legnagyobb fellendülés akkor kezdődött, amikor a hely gondozását 1554-ben jezsuiták vették át. Ettől kezdve az ide látogató főurak svájci, bajor és osztrák területeken egymás után építik fel a loretói kápolna pontos mását, s a speciális szokásformákat is létrehozó kultusz fokozatosan a török támadás elleni védekezés egyik szimbolikus formájává válik. Terzátóban már nem sokkal a szent ház „továbbrepülése" után felépült annak másolata, amely köré a

barokk templomot Frangepán Miklós építette fel 1644-ben. Bécsben Eleonóra császárné kezdeményezésére az Ágoston-rendiek udvari templomában 1627-ben épült az első szent ház, amely rövid időn belül Bécs egyik legjelentősebb zarándokhelyévé vált. Ettől kezdve az ausztriai, cseh és magyar főúri családok fokozottan igyekeztek kivenni részüket a kultuszból. A terzátói kápolna után magyar területen az első loretói kápolnát itáliai útja után Stotzing Rudolf emeltette 1644-ben nyugat-magyarországi birtokán. Ezt 1651–59 között a Nádasdy család templommal és kolostorral bővítette. Az 1683-ban leégett együttest Esterházy Pál építtette újjá, mivel a hely időközben a táj egyik fontos zarándokhelyévé vált. A 18. század folyamán számos további, nagyrészt főnemesi, egyházi alapítású Loretó-kápolna épült, ezek közül azonban csak kevés vált zarándoklatok középpontjává. A Loretó-kápolnák Európaszerte lényegében azonos, az eredetit lehetőség szerint pontosan követő építészeti megoldásokat mutatnak. Az állandó jegyeket az egyedülálló alaprajzi beosztás (szoba, kamra, konyha), a szűk belső méret (4,10 x 9,50 m), a szokatlan falmagasság (5 m) és a körbefutó párkány fölötti dongaboltozat alkotják. Mindezt további jellemzőkkel együtt a legapróbb részletekig kidolgozott metszetek, tervek írták elő. A templomok, kápolnák égi szállítására utaló ún. Loretó-motívum egy idő után függetlenné vált a kötött építészeti formától, s olyan kultuszhelyekhez is hozzákapcsolódott, ahol ilyen együttes nem található (pl. Andocs, Búcsúszentlászló).

Egy külföldi építészeti minta annak kultikus jelentősége alapján történt, egyenes átvételét mutatja a dömölki templom, melynek megvalósítása a máriacelliét követi. Az egy ideig Máriacellben is szolgáló Koptik Odó St. Lambrecht-i bencés szerzetes, dömölki apát a máriacelli kegyszobor Dömölkre hozott másolatának 1744-től a máriacelli templom mintájára készített hajlékot. A dömölki templom mérete valamivel kisebb a mintakép méreteinél, de alaprajza és felépítése a korabeli leírás szerint lényegében megegyezik azéval. Az Erdődy György által építtetett kegykápolna itt nem a főhajóban, a kupolatér előtt, hanem a szentélyben található, oltára egyben a templom főoltára, s a máriacelli kegykápolna oltárához hasonlít. A kápolnát ugyanúgy, mint Máricellben, ezüstözött rács zárja el a templomtértől, s az áldoztató korlát is a máriacelli mintájára készült.

A zarándokhelyekhez kapcsolódó építészeti megoldások külföldről átvett, korai példája a kismartoni kálvária. Kálváriaépítményeket más zarándokhelyeken is gyakran állítottak (pl. Boldogasszony, Dömölk, Gyűd, Bodajk), itt azonban egyedi, az észak-itáliai szent hegyek hatását tükröző megoldással van dolgunk. Esterházy Pál az alsó-ausztriai Maria Lanzendorfban találkozott a kismartoni kálvária előképével. Ez annyira megnyerte tetszését, hogy ugyanazt a bécsi építőmestert és kőfaragót kérte meg a munka elkészítésére, aki Maria Lanzendorf kálváriáját is emelte. A kismartoni kálvária azonban csupán alapszerkezetében hasonlít előképéhez: ez is mesterséges dombon áll, a stációk pedig folyosókkal összekötött, barlangszerű fülkékben vannak elhelyezve. Az 1701-ben elkezdett építmény már 1707-es felszenteléseskor is sokkal monumentálisabb volt a lanzendorfinál: ekkor összesen 10 kápolna és 18 oltár állt benne. 1711-ben került sor a kegyszobor átvitelére Nagyhöflányból a kálvária „Jézus az Olajfák hegyén"-jelenetet tartalmazó kápolnájába. A Krisztus kigúnyolását ábrázoló jelenethez egy ún. szent lépcső vezet, amely a római scala santa

(a hagyomány szerint Pilátus jeruzsálemi háza Rómába vitetett lépcsőinek) kicsinyített másolata. Ez a scala santa a kálváriáktól függetlenül más zarándokhelyeken és a zarándokhelyeken kívül is előfordul, tiszteletét külön áhítatformák és búcsúengedélyek segítették elő. Így például a fraknói szervita templom és kolostor mögött lévő szent lépcsőt Esterházy Pál építtette.

A kultusz középpontjában álló tárgyat rendszerint a lehető legdíszesebb körülmények között, jól látható módon, az ún. kegyoltáron helyezték el, ami nem feltétlenül a templom vagy kápolna főoltára is egyben. A képek többnyire aranyozott, sugárdíszes keretezést kaptak, a szobrokat gyakran fülkeszerű mélyedésbe vagy oszlop tetejére állították. Képeknél és szobroknál egyaránt előfordult, hogy baldachint emeltek föléjük. A kegyoltár közelében helyezték el többnyire a zarándokok által felajánlott fogadalmi képeket és tárgyakat. A kultusztárgyat magában foglaló oltár csaknem mindig körüljárható volt, ami fontos szerepet játszott a zarándokok által végzett cselekményekben.

A RITUÁLIS CSELEKMÉNYEK, SZOKÁSOK TÉRBELI SAJÁTOSSÁGAI

A vallásos térélményt rituális formában kifejező, azt megerősítő liturgikus cselekmények legünnepélyesebb formája a körmenet. Körmenetet az egyházi előírások szerint az év több ünnepén mindenütt tartottak, de a zarándokhelyeken ezeket is nagyobb fénnyel ünnepelték a szokásosnál. Így például Máriavölgyben az úrnapi körmenetet a szent kúthoz vezették. Dömölkön minden hónap első vasárnapján és a nagyobb Mária-ünnepeken a nagymise után körmenetben járták körül a templomot, s a szent kereszt két ünnepén a templomban tartott prédikáció és énekes nagymise után körmenetben vonultak a kálváriához. Ugyanitt a keresztjáró napokon a régi apátsági templomba mentek körmenettel.

A körmenetek külön csoportját alkotják az általánosan kötelező egyházi előírásokon kívüli körmenetek. Ilyenek voltak a nagyobb búcsúnapokon tartott látványos felvonulások, amelyekben körülhordozták a kegyképet, s amelyek a zarándokcsoportok, processziók reprezentációját is szolgálták. Ezeknek a körmeneteknek többnyire szigorúan megszabott rendjük volt, melynek betartására nagyon ügyeltek. Az 1719-ben nagyboldogasszony napján az ország jólétéért tartott boldogasszonyi körmenet például a részt vevő nemzetiségek és nemek szerint tagolódott. Kolozsváron évente két nagy körmenetet tartottak. Az egyiket a kép első könnyezésének évfordulóján, amikor a piactéren lévő „öregtemplomból" lobogókkal és énekszóval mentek a képhez, ahol énekes misét és beszédet hallgattak, a másikat Nagyboldogasszony napján.

Az ünnepeken, búcsúnapokon kívül is tartottak körmeneteket a zarándokhelyeken. Ez rendszerint valamilyen természeti csapás elhárítása érdekében történt. Így például Sümegen az 1700-ban Kisboldogasszony napján kitört tűzvész alkalmával, amikor már több ház leégett, a kegyszobrot kivitték a kápolnából, „és a Convent, s Kápolna között le-tévén, a Bóldog-Aszszony Litaniait mellette el-énekeltük vólna". Az 1748. julius 22-én Andocson sáskajárás miatt tartott körmeneten részt vett a szom-

szédos mezővárosok lakossága is, akik processzióval jöttek a helyre. Először könyörgés volt a kegyszobor előtt, majd a szobrot levették az oltárról, és selyembaldachin alá tették. Ezt követően az éneklő, könyörgő nép kíséretében négy pap a vállán vitte a kálváriára a szobrot, ahol misét tartottak.

A zarándokhelyek leglátványosabb, legnagyobb tömeget megmozgató, számos térbeli vonatkozást felmutató eseménye a kegyképek ünnepélyes átvitele, transzlációja. Erre egy-egy hely történetében általában csupán egyszer-kétszer került sor, többnyire akkor, amikor a kegyképet korábbi helyéről áthelyezték újabb, díszesebb környezetbe. A transzlációk mintegy magukba sűrítik mindazokat a képi, szöveges, zenei és színjátékszerű elemeket, amelyek egyébként csak külön-külön találhatók meg a zarándokhelyeken. Máriavölgyben például a kegyszobrot kezdettől fogva a középkori templomban őrizték, s nem volt szükség az áthelyezésére. 1717. június 7-én azonban sor került a transzlációk egy speciális formájára, melynek során Szent Theodóra Rómából származó katakombaszent ereklyéjét többnapos ünnepségsorozat keretében helyezték el. A Homokkomáromba került Szent Félix-katakombaszent-ereklye 1751. pünkösd harmadnapi transzlációja mintegy 16 000 ember jelenlétében ment végbe, s az esemény a kultusz számottevő fellendülését eredményezte.

Két átvitel volt Sasváron, melyek közül az elsőt viszonylag szerény körülmények között, 1732. november 9-én tartották. A szobrot ekkor kb. 25 000 zarándok jelenlétében őrzési helyéről, a loretói kápolnából a hely plébánosai vállon, fegyveresek között előbbi helyére vitték. A második átvitel 1762-ben Nagyboldogasszony napján történt. Az ekkor már a császári család tagjai által támogatott zarándokhelyen a szobrot baldachin alatt vitték, melyre a szobor történetét jelképező géniuszokat festettek. A körmenet számára nagy díszkaput készítettek, középen felirattal. A kaput tartó középső oszlopok tetejét a birodalom országainak és tartományainak címerei díszítették. A kapu bejárati oldalán középen két ferences szerzetes festett alakja térdelt, kezükben bibliai idézetet tartalmazó felirattal. A főoltár előtt egy ezüstlámpát helyeztek el 16 ezüstszívvel, császári-királyi ajándékként. Az ünnepség reggel hét órakor misével kezdődött a császári család jelenlétében a régi templomban. Ezt követően az esztergomi érsek vezetésével a világi és szerzetes papság az új bazilikából processzióval ment a régi templomhoz, ahol az ezüstruhákkal és koronákkal díszített szobrot már a hordszékre helyezték. A körmenet útvonala mellett kétoldalt a lovas gárda tagjai álltak, s a szobrot így vitték át a régi templomból a kolostor elé, majd a díszkapu alatt be az új templomba. Itt a kegyoltárhoz mentek, s a helyére tették a szobrot.

A legfényesebb körülmények között végbement transzláció minden bizonnyal a dömölki kegyszobor átvitele volt 1748. szeptember 15-én az újonnan elkészült templomba. Itt a cselekmény az eddig bemutatott átvitelekhez viszonyítva több új elemmel bővült. Ezek közül itt az a táblára festett képsorozat érdemel említést, melynek darabjai különböző magyarországi és külföldi zarándokhelyek kegyképeit ábrázolták. A sorozat az egymástól távol fekvő helyek kultusztárgyait egy helyen összesűrítve jelenítette meg, s ezzel eszmei kapcsolatot teremtett a régi és az új zarándokhelyek között.

A zarándokok számos vallási cselekvésformát önállóan végeztek. A helyszínre érve először imádsággal vagy énekkel köszöntötték a kegyképet. Ez történhetett például a

kép előtt térden állva, leborulva, térdet, fejet hajtva vagy felemelt kezekkel. A beteget rendszerint az oltár elé állítják, esetleg a földre fektetik. Általános kérő cselekmény az oltár vagy a templom, kápolna körüljárása. Ezt többnyire térden állva, egymás után három alkalommal végzik, s előfordul, hogy a gyógyulás éppen eközben, fokozatosan vagy röviddel ezután következik be. Gyakori a kegykép megérintése vagy megcsókolása. Ez történhetett egyrészt úgy, hogy a képet levették eredeti helyéről, másrészt úgy is, hogy az oltár mögött lépcső vezetett föl, amin a zarándokok a kultusztárgy közvetlen közelébe juthattak. A kálváriával rendelkező helyeken többször megfigyelhető, hogy a beteg térden állva megy fel oda, s néha megkerüli azt. Mindezek a cselekmények általában nem önmagukban állnak, hanem más szokásformákkal együtt, a kultuszhelyek különböző pontjain, meghatározott sorrendben végzik őket.

VONZÁSKÖRZETEK

Az egyházi központok – például a kolostorok – kisugárzó hatása környezetükre régóta ismert, s ugyanez érvényes a zarándokhelyek szerepére a kultúrtájak létrejöttében és rekonstrukciójában. A zarándoklatok térszerkezetének alapvető vonása a kultuszhelyek körül kialakult vonzáskörzet: az a terület, ahonnan egy zarándokhelyet rendszeresen felkeresnek. A nagyobb helyeknél általában lehetőség van egy szűkebb és egy tágabb vonzáskörzet megkülönböztetésére, a kisebbeknél ez nem mindig lehetséges. A szűkebb (vagy tiszta) vonzáskörzet az a terület, amelyről rendszerint egyetlen helyet keresnek fel, bár átfedések – különösen a nagyszámú zarándokhelyet felölelő területeken – itt-ott lehetségesek. A tág vonzáskörzetben többnyire más helyek vonzáskörzete is belenyúlik, sőt egészen bele is tartozhat abba. A zarándokhelyek a vonzáskörzeteknek kisebb-nagyobb jelentőségű központjai, melyek hatása a körzet különböző területein eltérő erővel érvényesül. Ez a hatás a vonzáskörzetbe tartozó településekhez fűződő viszony mellett meghatározza a zarándokhelyek egymással való kapcsolatrendszerét is. A helyek nagysága nemcsak saját belső fejlődésüktől, hanem vonzáskörzeteik kiterjedésétől is függ.

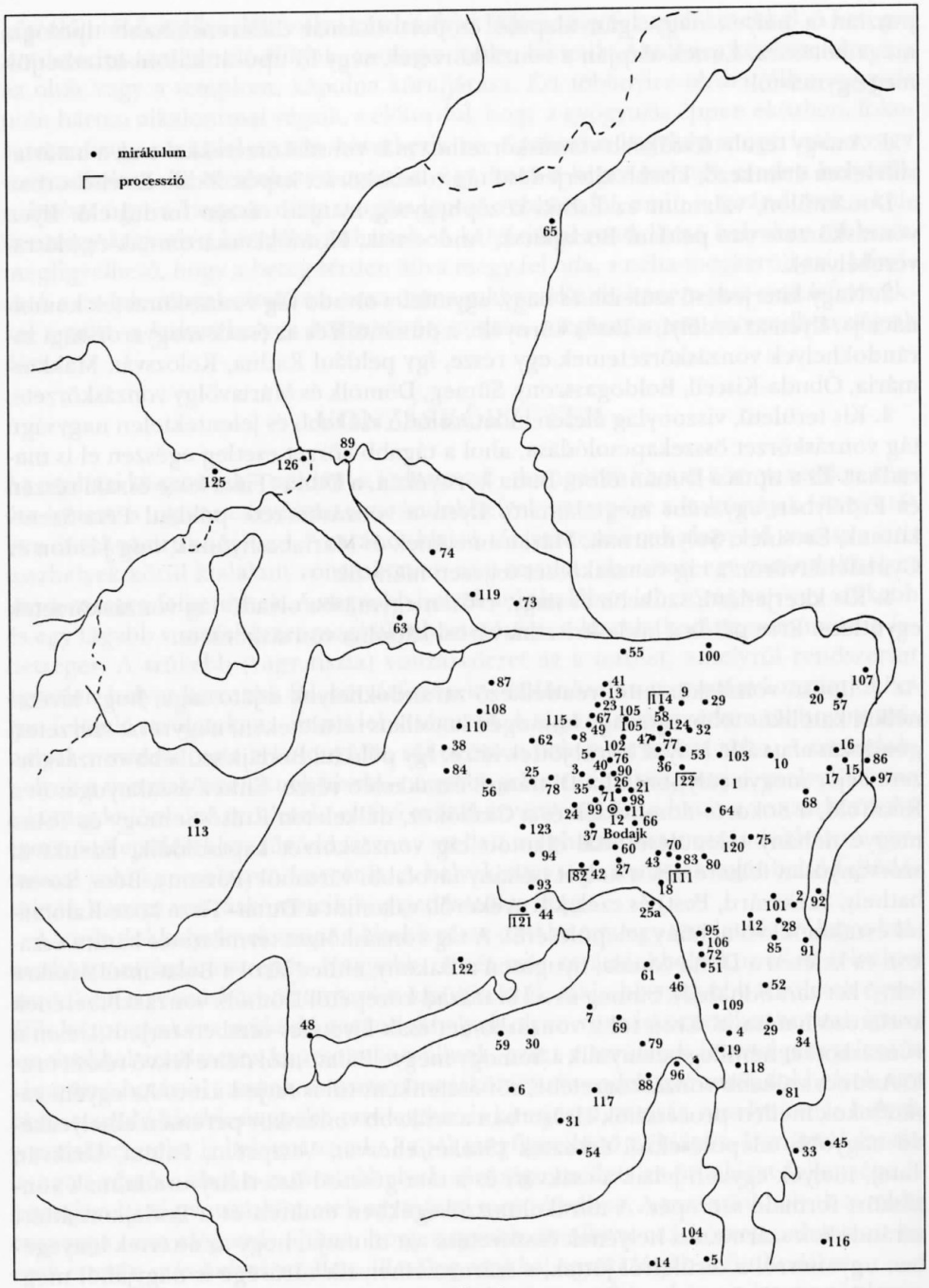
A zarándokhelyeknek csupán kisebb része tölti be egy-egy terület kizárólagos kultuszközpontjának szerepét. Nagyobb részét más zarándokhelyek mellett felváltva keresik fel a vonzáskörhöz tartozó településekről. A kisebb-nagyobb területek egyedüli központjaként működő zarándokhelyek olyan vonzáskörzeteket hoznak létre, amelyekkel rendszeres kapcsolatban állnak, ezért e területek lakosságára jelentős kisugárzó hatással vannak. A tiszta vonzáskörzettel rendelkező zarándokhelyek egy része további kisebb-nagyobb területekre is kiterjeszti hatását, amelyek más helyek vonzáskörzetébe is beletartoznak. Ez jól megfigyelhető például a Dunántúl északnyugati részén, ahol a zarándokhelyek sűrűsége mellett az úthálózat fejlettsége is hozzájárul a tág vonzáskörzetek egymásba mosódásához. A zarándokhelyek további csoportja nem elég erős ahhoz, hogy nagyobb, önálló vonzáskörzetet alakítson ki, ezek csupán más helyek mellett, illetőleg azokkal együtt látják el funkcióikat.

A vonzáskörzetek térképre vetítésével lehetőség nyílik a körzetek nagyságának, valamint a szűkebb és tágabb körzetek viszonyának meghatározására s ezzel egy,

pusztán a helyek nagyságán alapuló csoportosításnál differenciáltabb tipológia megalkotására. Ennek alapján a vonzáskörzetek négy fő típusát különböztethetjük meg egymástól:

1. A nagy területű szűkebb vonzáskörzethez más vonzáskörzetekkel csak a határterületeken érintkező, kisebb kiterjedésű tág vonzáskörzet kapcsolódik. Ez elsősorban a Dunántúlon, valamint az Északi-középhegység nyugati részén fordul elő. Ilyen vonzáskörzete van például Bodajknak, Andocsnak, Homokkomáromnak és Mátraverebélynek.
2. Nagy kiterjedésű szűkebb és nagy, egymásba olvadó tág vonzáskörzetek kombinációja. Ilyen az erdélyi, a Buda környéki, a dunántúli és az észak-magyarországi zarándokhelyek vonzáskörzeteinek egy része, így például Radna, Kolozsvár, Makkosmária, Óbuda-Kiscell, Boldogasszony, Sümeg, Dömölk és Máriavölgy vonzáskörzete.
3. Kis területű, viszonylag élesen elhatárolódó szűkebb és jelentéktelen nagyságú tág vonzáskörzet összekapcsolódása, ahol a tágabb körzet esetleg egészen el is maradhat. Ez a típus a Dunántúlon, Buda környékén, a Duna–Tisza köze északi részén és Erdélyben egyaránt megtalálható. Ilyen a vonzáskörzete például Pécs-Szentkútnak, Ercsinek, Solymárnak, Máriaremetének és Máriabesnyőnek, míg Jásdon és Gyulafehérváron a tág vonzáskörzet teljesen hiányzik.
4. Kis kiterjedésű, szűkebb és nagy, erősen egymásba olvadó tág vonzáskörzetek együttese. Erre példa a buda-krisztinavárosi kápolna vonzáskörzete.

Az 1. típusú vonzáskörzettel rendelkező zarándokhelyek sajátossága, hogy kivétel nélkül katolikus többségű vagy homogén katolikus területeken, nagyrészt szerzetesi gondozás alatt álló helyek körül jöttek létre. Így például Bodajk szűkebb vonzáskörzete Fejér megye súlyponttal a Dunántúl északkeleti része. Ehhez északnyugaton a Kisalföld, a Sokorói-dombvidék és a Csallóköz, délkeleten Külső-Somogy és Tolna megye néhány települése által alkotott tág vonzáskörzet kapcsolódik. Ezenkívül szórványosan felkeresték a helyet néhány távolabbi városból (Pozsony, Bécs, Szombathely, Szekszárd, Pest) és ezek környékéről, valamint a Duna–Tisza köze Kalocsától északra fekvő néhány településéről. A tág vonzáskörzet természetes határa északon és keleten a Duna vonala, nyugaton a Bakony, ehhez járul a Balatontól északra fekvő két zarándokhely, Sümeg és a 18. század közepétől Dömölk vonzáskörzetének korlátozó hatása is. Ezen túl a vonzáskörzet csak kivételes esetben terjed. Délen a vonzáskörzet némileg belenyúlik a Somogy megye Balatontól délre fekvő részét uraló Andocs szűkebb vonzáskörzetébe, sőt esetenként túl is terjed azon. Az egyéni zarándokok mellett processziók elsősorban a szűkebb vonzáskör peremén elhelyezkedő nagyobb településekről érkeztek (Székesfehérvár, Veszprém, Palota, Csákvár, Tata), melyek egyben jelzik a csákvári és a tata-gesztesi Esterházy-uradalmak vonzáskört formáló szerepét. A mirákulumszövegekben említett és a Bodajkon áttért zarándokok származási helyének összevetése azt mutatja, hogy az áttértek lényegében ugyanerről a területről jöttek, s származáshelyeik sűrűsége is nagyjából megegyezik a mirákulumszövegekben szereplő zarándokok származáshelyeinek eloszlásával. (2. térkép)



2. TÉRKÉP
Bodajk vonzáskörzete (1729–1780)

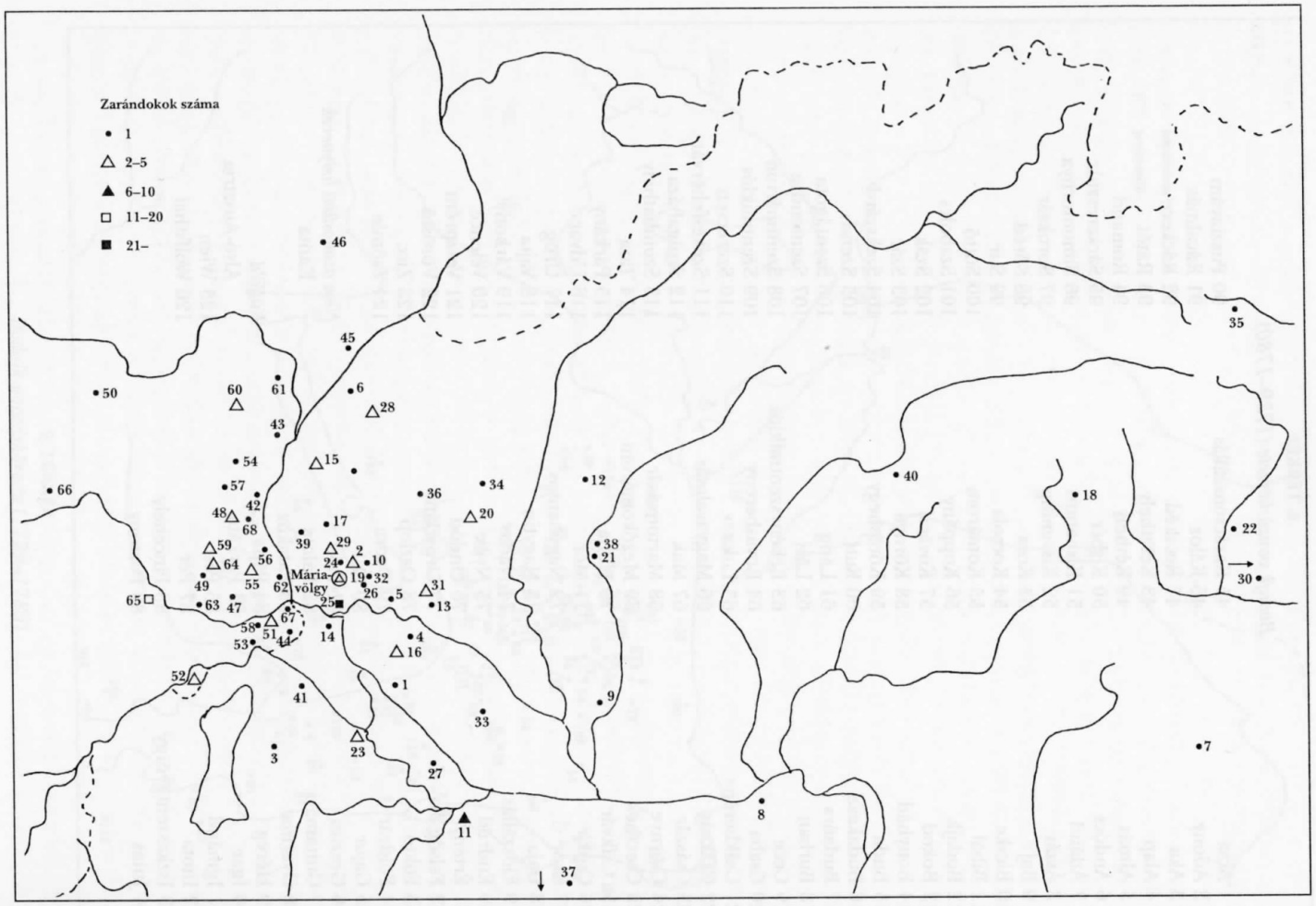
2. TÉRKÉP

Bodajk vonzáskörzete (1729–1780)

1 Acsa
2 Adony
3 Aka
4 Alap
5 Almás
6 Andócs
7 Ádánd
8 Ászár
9 Baj
10 Bicske
11 Bihál
12 Bodajk
13 Bokod
14 Bonyhád
15 Buda
16 Budakeszi
17 Budaörs
18 Burban
19 Cece
20 Csaba
21 Csákberény
22 Csákvár
23 Császár
24 Csernye
25 Csesznek
25a Csíkvár
26 Csóka
27 Csór
28 Daja
29 Előszállás
30 Endrőd
31 Értény
32 Felsőgalla
33 Foktő
34 Földvár
35 Gajor
36 Gesztes
37 Guttamási
38 Gyermat
39 Héreg
40 Igar
41 Igmánd
42 Inota
43 Iszkaszentgyörgy
44 Jutas
45 Karácsonszállás
46 Káloz
47 Kecskéd
48 Keszthely
49 Kéthely
50 Kisbér
51 Kishantos
52 Kisvening
53 Kocs
54 Kocsola
55 Komárom
56 Koppány
57 Kovácsi
58 Környe
59 Kőröshegy
60 Kuti
61 Láng
62 Lázi
63 Lébényszentmiklós
64 Lovasberény
65 Luka
66 Magyaralmás
67 Mak
68 Martonvásár
69 Mezőkomárom
70 Moha
71 Mór
72 Nagyhantos
73 Nagytin
74 Nádas
75 Nyék
76 Ondód
77 Oroszlány
78 Oszlop
79 Ozora
80 Ősi
81 Paks
82 Palota
83 Pataköz
84 Pápa
85 Perkáta
86 Pest
87 Pér
88 Pincehely
89 Pozsony
90 Pusztavám
91 Rácalmás
92 Ráckeve
93 Rátót
94 Romand
95 Sárkeresztúr
96 Simontornya
97 Soroksár
98 Sőréd
99 Sur
100 Süttő
101 Szabolcs
102 Szák
103 Szár
104 Szekszárd
105 Szend
106 Szentágota
107 Szentendre
108 Szentmárton
109 Szentmiklós
110 Szerecsen
111 Székesfehérvár
112 Szolgaháza
113 Szombathely
114 Tata
115 Párkány
116 Udvar
117 Ürög
118 Vajta
119 Várkony
120 Velence
121 Veszprém
122 Vörösto
123 Zirc
124 Zsömle

Nem azonosított helynevek
Kanta

Külföld
Alsó-Ausztria
125 Wien
126 Wolfsthal



3. TÉRKÉP

Máriavölgy vonzáskörzete (1634–1784)

3. TÉRKÉP

Máriavölgy vonzáskörzete (1634–1784)

Csallóköz
Erdély
Gömör megye
Magyarország
Pozsony környékén

1 Antal (Szentantal)
2 Bazin
3 Boldogasszony
4 Csákány
5 Cseklész
6 Csári
7 Eger
8 Esztergom
9 Érsekujvár
10 Grinád
11 Győr
12 Késvend
13 Királyfalva
14 Köpcsény
15 Levárd
16 Loipersdorf
17 Lozornó
18 Many
19 Máriavölgy
20 Nagyszombat
21 Nyitra
22 Ospa
23 Óvár
24 Paistan (Ballenstein, Pajštun)
25 Pozsony
26 Prácsa
27 Ráró
28 Sasvár
29 Stomfa
30 Sátorújhely
31 Szenc
32 Szentgyörgy
33 Szerdahely
34 Szpáca
35 Theben (Tibe)
36 Vereskő
37 Veszprém
38 Zobor
39 Zohor
40 Zólyom
41 Zürndorf

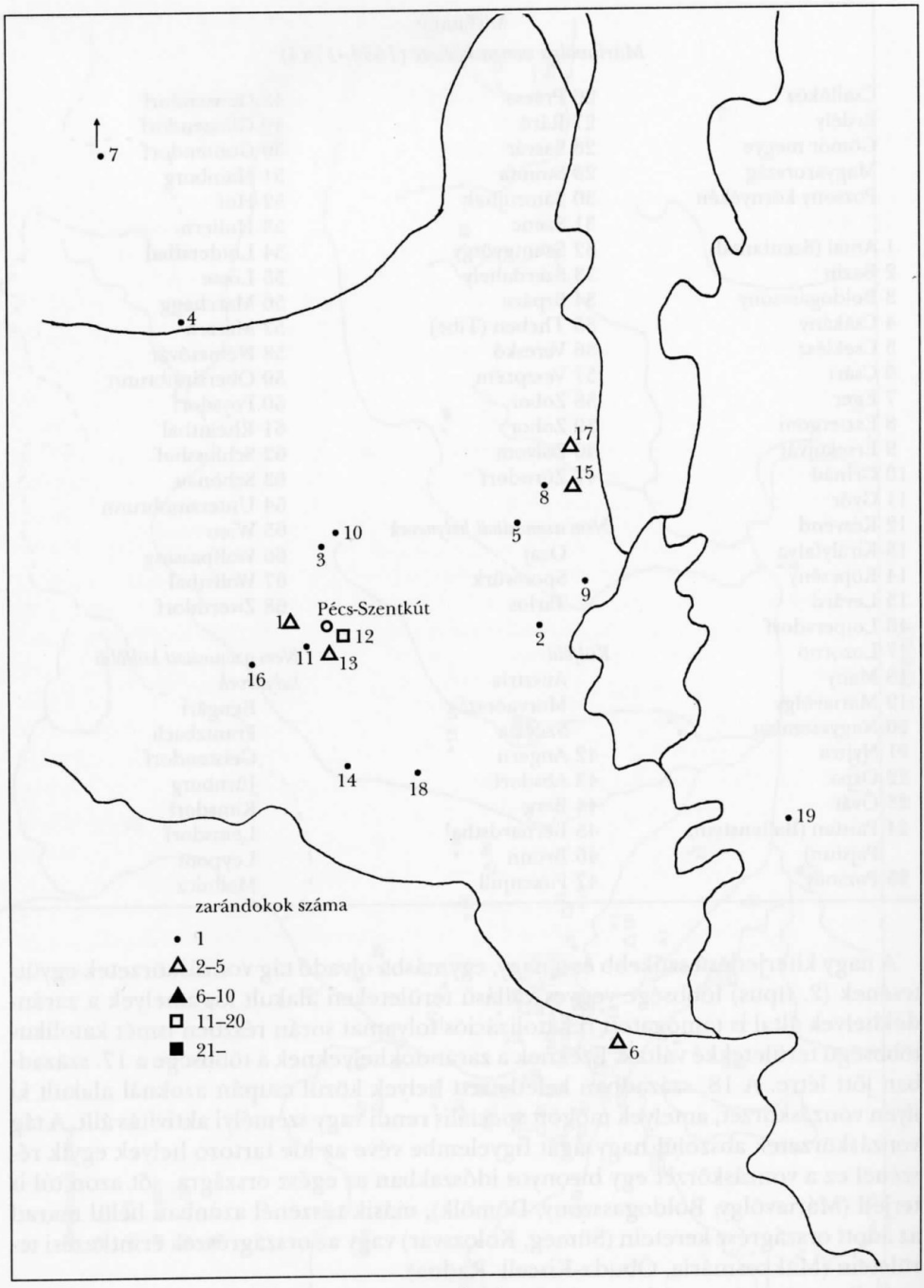
Nem azonosított helynevek
Ozaj
Sponwürk
Tarlos

Külföld
Ausztria
Morvaország
Szilézia
42 Angern
43 Absdorf
44 Berg
45 Bernardsthal
46 Brünn
47 Fuxenpill
48 Gensendorf
49 Glinzendorf
50 Guntendorf
51 Hainburg
52 Hof
53 Hollern
54 Loidersthal
55 Losse
56 Marchegg
57 Matzen
58 Németóvár
59 Obersinnbrunn
60 Poysdorf
61 Rheinthal
62 Schlosshof
63 Schönau
64 Untersinnbrunn
65 Wien
66 Wolfpassing
67 Wolfsthal
68 Zwerndorf

Nem azonosított külföldi helynevek
Bengart
Frantzbach
Geistendorf
Jürnburg
Kimsdorf
Leinsdorf
Leypont
Mellnicz

A nagy kiterjedésű szűkebb és a nagy, egymásba olvadó tág vonzáskörzetek együttesének (2. típus) többsége vegyes vallású területeken alakult ki, amelyek a zarándokhelyek által is támogatott rekatolizációs folyamat során részben ismét katolikus többségű területekké váltak. Ezeknek a zarándokhelyeknek a többsége a 17. században jött létre. A 18. században keletkezett helyek közül csupán azoknál alakult ki ilyen vonzáskörzet, amelyek mögött speciális rendi vagy személyi aktivitás állt. A tág vonzáskörzetek abszolút nagyságát figyelembe véve az ide tartozó helyek egyik részénél ez a vonzáskörzet egy bizonyos időszakban az egész országra, sőt azon túl is terjed (Máriavölgy, Boldogasszony, Dömölk), másik részénél azonban belül marad az adott országrész keretein (Sümeg, Kolozsvár) vagy az országrészek érintkezési területein (Makkosmária, Óbuda-Kiscell, Radna).

Az ilyen típusú vonzáskörzet kialakulására a legkorábbi példa Máriavölgy. A szűkebb vonzáskör itt Pozsony megye a Csallóköz nyugati részével, a határ ausztriai ol-



4. TÉRKÉP
Pécs-Szentkút vonzáskörzete (1733–1785)

4. TÉRKÉP
Pécs-Szentkút vonzáskörzete (1733–1785)

Pozsega
Szlavónia

1 Abaliget
2 Bacsák
3 Barátur
4 Batina
5 Cikos (Cikó)
6 Eszék
7 Győr
8 Kakasd
9 Nagysziget
10 Németszék
11 Patacs
12 Pécs
13 Rácváros
14 Siklós
15 Szekszárd
16 Szentlőrinc
17 Sziget
18 Villány
19 Zombor

Nem azonosított helynevek
Sorgedin

dalán Bécsig terjedő szélességben a Lajtától északra és a Thaya folyótól délre fekvő terület. A tág vonzáskörzetbe nemcsak Nyitra és Trencsén megye, hanem Észak-Magyarország nagy része, a Dunántúl, Erdély, Szlavónia, az országgal határos külföldi területek közül Morvaország, Szilézia és Alsó-Ausztria távolabbi helységei is beletartoznak. Pásztor Lajos térképe szerint rendszeres processziók elsősorban a szűkebb vonzáskörzetből jöttek, alkalomszerűen azonban a távolabb fekvő nagyobb településekről is megjelentek. A szűkebb vonzáskörzet sajátossága, hogy sem nyelvi, sem természetes, sem politikai határokat nem ismer, a Duna és a Morva folyót éppúgy átlépi, mint ahogyan egybekapcsolja a hazai nemzetiségeket és a külföldi zarándokokat. Lényegében ugyanez érvényes a jórészt csak a 17. században élőnek mondható tág vonzáskörzetre, amit a század végén és a 18. század elején keletkező új zarándokhelyek nagymértékben korlátoznak és részekre osztva saját hatáskörükbe vonnak. A 18. század második harmadától kezdve a közelben keletkezett új nagyhírű zarándokhelynek, Sasvárnak a szűkebb vonzáskört csökkentő hatása érvényesül. (3. térkép)

A kis területű, viszonylag élesen elhatárolódó szűkebb és a jelentéktelen nagyságú tág vonzáskörzet összekapcsolódása (3. típus) különféle korlátozó tényezők hatására jött létre. Ilyen vonzáskört mutat fel például Pécs-Szentkút, ahol a szűkebb vonzáskör Pécs és környéke, valamint Tolna megye déli részének néhány települése. A tág vonzáskört a Duna–Tisza közének, a Dráván túli területnek (Bácska, Szlavónia) és Nyugat-Dunántúlnak egy-egy nagyobb települése (Zombor, Eszék, Győr) jelzi. A tág vonzáskörnek különösen a déli része ennél valamikor lényegesen nagyobb lehetett: a historia domus megjegyzése szerint ugyanis a török alatt Belgrádból, Pétervárad-ról, Szegedről és e helyek környékéről is jártak ide. Itt tehát minden valószínűség szerint a török alatti időszak tág vonzáskörének leszűkülésével állunk szemben, melynek során ezeknek a területeknek a nagy része a török elvonulása után kialakult újabb zarándokhelyek (Pétervárad, Máriagyűd, Almás) vonzáskörébe került át. (4. térkép) A Pécs-Szentkútnál megfigyelhető leszűküléssel szemben az ebbe a típusba tartozó vonzáskörzetek másik részére a kibontakozás lehetőségének hiánya jellemző a vizsgált időszakban. Ennek ismétlődő oka, hogy a helyet felkereső zarándokok túlnyomó része valamilyen nem magyar etnikumhoz tartozik (pl. Ercsi, Solymár, Gyulafehérvár).

A kis kiterjedésű szűkebb és a nagy, erősen egymásba olvadó tág vonzáskörzetek

együttes előfordulása (4. típus) figyelhető meg a buda-krisztinavárosi kápolna esetében. A mirákulumfeljegyzések itt csak kevés adatot tartalmaznak a zarándokok származáshelyéről, annyit azonban tudunk, hogy egyik részük Buda és Pest környékéről (Ráckeve, Budaörs, Budakeszi, Solymár, Weindorf) jött, másik részük pedig távoli helyekről származott (Temesvár, Arad, Eszék, Szeged). A tág vonzáskör kialakulására kétségkívül hatással volt Buda és Pest közvetítő szerepe, a két város országos piacközpont jellege. A zarándokhelyet magában foglaló településen rendszeresen tartott vásárra a kisebb településeken is van példa (Kismarton). Ez egyrészt aláhúzza a piacközpontok és a zarándokhelyek vonzásköreinek összekapcsolódását, másrészt jelzi a búcsúvásár 19–20. századi jelenségének előzményeit.

Összefoglalóan megállapítható: a vonzáskörzetek átalakulásának általános törvényszerűsége, hogy területük először bővülő, majd szűkülő tendenciát mutat. Ez megfelel a zarándoklatok először növekvő, majd csökkenő intenzitásáról kapott képnek. A vonzáskört befolyásoló tényezők közül első helyen kell említeni a felekezeti viszonyokat, a felekezeti határoknak a felekezetek területi elkülönüléséből fakadó korlátozó jelenlétét. A vonzáskört befolyásolhatja a zarándokhely gondozóinak pasztorációs, térítő tevékenysége, ennek a tevékenységnek az intenzitása, a terület zarándokhelytől független vallási ellátottsága, a plébániák sűrűsége. Jelentős módosító hatása lehet a vonzáskörre a földrajzi adottságoknak, a természetes határoknak, valamint az egyházmegyék, nagybirtokok mint gazdasági egységek határainak. Az országon belüli közigazgatási határok és az országhatárok korlátozó szerepe kevésbé érvényesül. A vonzáskörök terjedését és körvonalainak határozottságát nagymértékben befolyásolja a településszerkezet és a népsűrűség, valamint a közlekedési lehetőségek és az úthálózat fejlettsége. A piaci és árutermelő központok hatása a körzetek alakulására mutatja a vonzáskörök kapcsolatait az árucsere és az árutermelés szerkezetével. A rivális zarándokhelyek esetében a korlátozó hatás mellett a vonzásköröket növelő, közvetítő funkció is kimutatható. Nagymértékben érezteti hatását a vonzáskörzetekben a területek etnikai összetétele. A vonzáskörzetek társadalmi szerkezetének átrendeződése együtt jár a körzetek területi kiterjedésének átalakulásával: a részt vevő társadalmi rétegek számának növekedése többnyire a vonzáskör bővülését, csökkenése annak szűkülését eredményezi.

A zarándokhelyek vonzáskörzetei elősegítették a vallásgyakorlat táji típusainak kialakulását és konfrontálódását. A zarándoklatok a kulturális javak átvételével és átadásával, differenciálódásával és kiegyenlítésével jelentősen hozzájárultak a kulturális körzetek kialakulásához, a kultúra táji tagolódásához, az innovációs régiók és a peremterületek speciális fejlődéséhez, valamint a különböző kulturális régiók közti kapcsolatok megteremtéséhez. Végül a zarándoklatok az interetnikus kapcsolatok létesülésének, a különböző népcsoportok találkozásának elősegítése mellett fontos lehetőségét jelentették az etnikai csoporttudat és azonosság, a regionális, táji és vallási összetartozás-tudat kifejeződésének.

2. OSZTRÁK–MAGYAR INTERETNIKUS KAPCSOLATOK A ZARÁNDOKLATOK TÜKRÉBEN

A magyar néprajz – más tudományágakkal együtt – kezdeteitől fogva fontos feladatának tartotta a magyarsággal együtt élő vagy vele érintkező népek kultúrájának, a köztük lévő kulturális összefüggéseknek és kölcsönhatásoknak a kutatását.[1] Ez a megállapítás érvényes az osztrák és a magyar népi kultúra kapcsolatára is, melynek vizsgálatában az utóbbi néhány évtizedben osztrák és magyar kutatók szoros együttműködése tapasztalható.[2] E kutatások egyik figyelemreméltó tanulsága, hogy a kulturális kölcsönhatás jelenségeinek értelmezésében az etnikailag nem homogén területen húzódó történeti és mai politikai határok nem játszhatnak meghatározó szerepet. Nyilvánvalóvá vált az is, hogy az osztrák és a magyar népi kultúra közti kapcsolatok a nyelvhatár menti vegyes lakosságú falvakban, a különböző kulturális régiók közti átmeneti területeken jelentkeznek elsősorban. A kulturális átadás és átvétel másik fontos összetevőjének a vegyes lakosságú falvak mellett a táji migráció különböző formái bizonyultak. Ezek között a 17–18. században kiemelkedő szerep jutott a zarándoklatoknak. A zarándoklatokat mint az interetnikus kapcsolatok egyik számottevő tényezőjét a területi migráció más formáihoz (pl. árucsere, mezőgazdasági munkások vándorlása, telepítés) viszonyítva a magyar kutatás kevesebb figyelemben részesítette,[3] míg az osztrák néprajz részéről az utóbbi évtizedek rendszeres forrásfeltárásai révén számos alapvető katalógusszerű összeállítás,[4] kiállítás,[5]

[1] Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon.* Miskolc, 1984.

[2] Manherz Károly: *A magyarországi német nemzetiség néprajzáról.* Budapest, 1982, 3–34. p. – Tátrai Zsuzsanna: Osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok a jeles napi szokásokban. In *A III. Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai.* 1. Szerk. Eperjessy Ernő – Krupa András. Budapest–Békéscsaba, 1986, 295–303. p. – *Új kegyesség.* Fejezetek az osztrák–magyar protestáns kapcsolatok történetéből. Szerk. Nagy Márta. Budapest, 1997.

[3] Tüskés 1993. 73–109. p. Vö. Jenő F. Bangó: *Die Wallfahrt in Ungarn.* Wien, 1978. – Petneki Áron: *Tanta malitia itineris.* Útonjárók a középkorban (Mentalitástörténeti tanulmány). Kandidátusi értekezés. Budapest, 1994.

[4] Gustav Gugitz: *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch.* 5 Bde. Wien, 1955–1958. – R. Fischer – A. Stoll: *Kleines Handbuch österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen.* 2 Bde. Wien, 1978. – Leander Petzoldt: Die Inventarisation des Wallfahrtswesens im ehemaligen Vorderösterreich. In: *Bericht über den elften österreichischen Historikertag in Innsbruck 1971.* Wien, 1972, 288–291. p.

[5] Leopold Schmidt: *Ausstellung Marianische Wallfahrten in Österreich.* Katalog. Wien, 1954. – Uő: *Ausstellung Votivbilder aus Österreich. Neuerwerbungen 1946–1958.* Katalog. Wien, 1959. – Helene Grünn: *Via Sacra.* Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell. Katalog. Wien, 1975. – *Wallfahrten in Niederösterreich.* Stift Altenburg Ausstellung 1985. 4. Mai – 27. Oktober. Katalog. H. n. 1985.

kutatástörténeti áttekintés[6] és részvizsgálat[7] készült a témában. Ezek tekintélyes része a mai Burgenland zarándoklataival foglalkozik,[8] bár a tájegység zarándoklataira vonatkozó bibliográfiai áttekintés ma még hiányzik.[9] Ebből következik, hogy a témakör áttekintéséhez számottevő eredeti forrásfeltárást kellett végeznünk, s az értelmezésben nem hagyhattuk figyelmen kívül az osztrák kutatás egyéb, ide kapcsolódó eredményeit sem.[10]

A zarándoklatokat az átmeneti rítusok mintájára egyfajta cselekvési modellként értelmezzük, s figyelmünket a jelenségek kulturális indikátor szerepére összpontosítjuk.[11] A zarándoklatok kétoldalú közvetítő szerepének tisztázásához mind a magyar, mind az osztrák kutatás részéről további előmunkálatokra van szükség, ezért lezárt eredmények helyett itt csupán részletek bemutatására, feltevések megfogalmazására és a belőlük következő kutatási feladatok jelzésére van lehetőség. A vizsgálatoknak a nemzetközi búcsújárás-kutatás módszertani eredményeinek felhaszná-

[6] Lepold Schmidt: Deutsche Wallfahrtsvolkskunde. *Österreichische Zeitschrift für Volksunde,* 58 (1955), 91–96. p. – Uő.: Wallfahrtsforschung und Volkskunde. In *Religiöse Volkskunde.* München, 1964, 47–67. – Wolfgang Brückner: Wallfahrtsforschung im deutschen Sprachgebiet seit 1945. *Zeitschrift für Volkskunde,* 55 (1959), 115–129. p.

[7] Dietmar Assmann: Wiederaufnahme der Verehrung mittelalterlicher Gnadenbilder in Tiroler Wallfahrten. In Bericht (4. jegyzet) 298–304. p. – Uő: Grundzüge einer Wallfahrtsvolkskunde von Tirol. *Mannus* 2 (1976) 70–88. p. – Klaus Beitl: Das Tschaggunser Mirakelbuch von 1757. *Anzeiger für die Bezirke Bludenz und Montafon* Nr. 28–29 (1958). – Uő: Aspekte der historischen Wallfahrtsvolkskunde für Vorarlberg. In *Bericht* (4. jegyzet) 291–298. p. – Uő: *Votivbilder.* Zeugnisse einer alten Volkskunst. Salzburg, 1973. – Uő: Votivbildstudien. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,* 78 (1975), 104–118. p. – Edmund Friess – Gustav Gugitz: Aufbau und Grenzen der Kultdynamik in Maria Anzbach. *Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft,* 1936, 84. p. – Uők: Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien (1689–1775). In Georg Schreiber (Hg): *Deutsche Mirakelbücher zur Quellenkunde und Sinngebung.* Düsseldorf, 1938, 77–134. p. – Uők: Die Franz-Xaver-Wallfahrt zu Oberburg. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,* 61 (1958), 83–140. p.

[8] Leopold Schmidt: *Die Bedeutung der Wallfahrt Maria Einsiedeln auf dem Kalvarienberg bei Eisenstadt in den ersten Jahren ihres Bestandes.* Horn – Wien, 1948. – Hanns Koren: Die Beziehungen zwischen dem südlichen Burgerland und der Oststeiermark im Spiegel des Wallfahrtswesens. In *Burgenländische Beiträge zur Volkskunde.* Wien, 1953, 61–70. p. – Franz Probst: *Die Wallfahrt nach Stotzing im Spiegel des „Liber Continens Miracula et Gratias, quae mediante Divae Mariae Stoczingensis intercessone perpetrate sunt."* Eisenstadt, 1954. – Clara Prickler: Der „Lange Tanz von Kleinfrauenhaid" im Licht archivalischer Forschung. In O. Bockhhorn – H. P. Fielhauer (Hg): *Kulturelles Erbe und Aneignung.* Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag. Wien, 1982, 193–206. p. – *Walfahrten im Burgenland.* Ausstellung 12. Mai – 2, Oktober 1983. *Diözesanmuseum Eisenstadt.* Katalog. Eisenstadt, 1983. – Rudolf Krauscher: *400 Jahre Stotzing.* (Festschrift) Eisenstadt, 1983. – Maria-Kornelia Fasching: *Zur Geschichte der Wallfahrtsorte Südwestpannoniens.* Diss. Wien, 1986. – Hans-Peter Zelfel: Das heutige Burgenland als Ziel und Ausgangspunkt grenzüberschreitender Wallfahrten in der kartographischen Darstellung. In *Bericht über den 17. Österreichischen Historikertag in Eisenstadt, veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 31. August bis 5. September 1987.* Wien, 1989, 234–238. p.

[9] Vö.: *Bibliographie,* Bedewaart – Pélerinage – Wallfahrt. Maas – Rijn Rhin – Meuse Rhein – Maas. Köln, 1982.

[10] Így pl.: Andreas Csatkai – Dagobert Frey: *Die Denkmäler des politischen Bezirkes Eisenstadt und der freien Städte Eisenstadt und Rust.* Wien, 1932. – Karl Semmelweis: Die gedruckten Werke des Palatins Esterházy (1675–1713). *Burgenländische Heimatblätter,* 23 (1961), 32–42. p.

[11] Victor and Elisabeth Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* Anthropological Perspectives. New York, 1978. Vö. Bálint Sándor – Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok.* A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest, 1994.

lásával[12] lehetőség szerint a zarándoklatok minden összetevőjére ki kell terjednie, mert csak egy ilyen komplex vizsgálattól remélhető annak a sokszálú kulturális kapcsolatrendszernek a megismerése, amelyben a zarándoklatok közvetítő szerepet játszottak.

A barokk kori magyarországi zarándoklatok kialakulása szempontjából az eddigi kutatások egyértelműen a nyugat felé mutató, ezen belül is elsősorban az ausztriai kapcsolatokat mutatják a legjelentősebbnek.[13] Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a nyugati kapcsolathálózat a zarándoklatok terén Ausztrián kívül kiterjed a délnémet és svájci területekre is. A Németország különböző tájairól (Franken, Svábföld) érkező telepesek a 18. század elejétől meghatározó szerepet játszottak a zarándokhelyek keletkezésében, akik saját szokás- és kultuszformáikat, speciális adománytípusaikat[14] is magukkal hozták. Innen érthető, hogy Magyarországon egyaránt megtalálható a bajor területek zarándoklatainak gazdag fogadalmi szokásaiban megnyilvánuló individualizálódás, a Kelet-Ausztriára és Frankenre jellemző viszonylag egységes, közösségi búcsújárás[15] és ezeknek a területeknek a bajorországinál valamivel szegényebb adományanyaga.[16] A kapcsolat a zarándoklatok terén ezekkel a területekkel a telepítések befejeződése után is eleven volt, amint ezt a II. József idejéig fennmaradt aachen-kölni zarándoklatok,[17] valamint néhány délbajorországi[18] és svájci[19] búcsújáróhely magyarországi zarándokai tanúsítják. A nyugati kapcsolatokon kívül a zarándoklatok jól tükrözik a magyarországi barokk kultúra nemzetközi jellegét, amennyiben alkalomszerűen szentföldi, olasz, ír, cseh, lengyel, szlovák és bolgár összefüggésekre is utalnak.

[12] Rudolf Kriss: *Die Volkskunde der Altbayrischen Gnadenstätten.* 3 Bde München – Pasing, 1953–1956. Karl–S. Kramer: Typologie und Entwicklungsbedingungen nachmittelalterlicher Nahwallfahrten. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde,* 1 (1960), 195–211. p. – Wolfgang Brückner: *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn.* Aschaffenburg, 1958. – Uő: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. In: *Volkskultur und Geschichte.* Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin, 1970, 383–424. p. – Uő: (Hg): *Wallfahrt – Pilgerzeichen – Andachtsbild.* Aus der Arbeit am Corpuswerk der Wallfahrtsstätten Deutschlands: Probleme, Erfahrungen, Anregungen. Würzburg, 1982. – Hans Dünninger: *Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt nach Dettelbach als Bekenntnis.* Würzburg, 1979. – Iso Baumer: *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns.* Bern – Frankfurt/M. 1977. – Kriss-Rettenbeck – Möhler. – Martin Scharfe – Martin Schmolze – Gertrud Schubert (Hg): *Wallfahrt – Tradition und Mode.* Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit. Tübingen, 1985.

[13] Tüskés 1993. 205. p.

[14] Rudolf Kriss: *Die Schwäbische Türkei.* Düsseldorf, 1937, 35. p.

[15] Leopold Schmidt: Volkskult und Wallfahrtswesen im nördlichen und mittleren Burgenland. In *Burgenländische Beiträge zur Volkskunde.* Wien, 1953, 45–60.

[16] Edmund Friess – Gustav Gugitz: *Die Wallfahrt nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620–1746).* Wien, 1951, 50. p.

[17] Bálint 1976, 141. p. – Elisabeth Thoemmes: *Die Wallfahrten der Ungarn an den Rhein.* Aachen, 1937.

[18] Albrecht A. Gribl: *Unsere liebe Frau zu Dorfen.* Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. Dorfen, 1981, 507. p.

[19] Rudolf Henggeler: Die Einsiedler Mirakelbücher. *Der Geschichtsfreund,* 98 (1945), 230. p.

KULTUSZHELYEK, KULTUSZTÁRGYAK, LEGENDAMOTÍVUMOK

Az 1600–1780 között fennálló magyarországi búcsújáróhelyek területi megoszlását vizsgálva megfigyelhetjük, hogy a helyeknek csaknem a fele a Dunántúlon található.[20] Ezen belül is különösen nagy sűrűségű a zarándokhelyek előfordulása a Nyugat-Dunántúlon: a dunántúli helyeknek csaknem a fele ezen a viszonylag kis területen van. Ehhez járul, hogy a Dunántúl után a búcsújáróhelyek számát tekintve Felső-Magyarország következik, s itt is megfigyelhető a zarándokhelyek nyugat felé növekvő sűrűsége. Jórészt csupán itt fordul elő az is, hogy egy-egy nagyobb településen belül egy időben vagy egymás után több búcsújáróhely is kialakul. A zarándokhelyek ilyen eloszlásában a török megszállás térbeli kiterjedése és az ország vallási térképe mellett döntő szerepet játszott e területek német, osztrák lakossága, valamint a zarándokhelyek nagy sűrűsége a szomszédos kelet-steiermarki és alsó-ausztriai területeken.[21] Ezt támasztja alá a kegyhelyek keletkezési idejének területi bontása, amely szerint az 1600–1660 közötti időszakban a legtöbb kegyhely a töröktől kevésbé háborgatott Felső-Magyarországon, annak is elsősorban a nyugati részén jött létre, az 1660–1680 közötti periódusban pedig a Nyugat-Dunántúlon. Az osztrák hatás jelentőségét aláhúzza az a tény, hogy – a nyugat-dunántúli zarándokhelyek kontinuitásának kérdésében az osztrák kutatásnál több fenntartással élő felfogásunk alapján[22] – az eddigi vizsgálatok szerint az egész országban mindössze három, a barokkban is fennálló hely keletkezett 1600 előtt (a Délvidéken Terzátó és Zágrábremete, Erdélyben Csíksomlyó), a késő középkori kultusz tehát csak ezek esetében mondható egészen a barokk időkig folyamatosnak.

A búcsújáróhelyek egyházjogi helyzetét vizsgálva kiemelkedik a hivatalos egyházi megítélés szempontjából mindig is másodlagosnak tekintett búcsújáró kápolnák viszonylag magas száma a Nyugat-Dunántúlon, ahol számuk a világi plébániatemplomokét és a szerzetesi templomokét egyaránt meghaladja. Talán nem tévedünk, ha a búcsújáróhelyek egyházjogi helyzetének ezt az országos átlagtól eltérő képét is az osztrák hatással hozzuk összefüggésbe, mivel Ausztriában a zarándoklatok jelentős része ugyancsak a kisebb kápolnákhoz kapcsolódik.[23]

A nyugat-dunántúli zarándokhelyek ilyen sajátosságainak kialakulásában meghatározó szerepet játszott a császárhű magyar főúr, Esterházy Pál nádor, aki az osztrák példát szem előtt tartva a nagyobbrészt saját birtokát alkotó nyugat-dunántúli területeken az 1660–1710 közötti időszakban nem kevesebb mint nyolc búcsújáróhely esetében volt a kultusz kezdeményezője vagy fellendítője.[24] Ez a tevékenysége össz-

[20] Tüskés Gábor: *A barokk kori magyarországi búcsújáróhelyek katalógusa.* (Kézirat) Budapest, 1985.

[21] Dietmar Assmann: Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols. In: *Österreichische Volkskundeatlas.* 6. Lieferung, 2. Teil Bl. 116. p. Wien, 1979. 1–36. p. Karte und Kommentar.

[22] Vö.: Schmidt: *Volkskult.* 48–52.

[23] Vö.: Gugitz: *Österreichs.*

[24] Boldogasszony, Kisboldogasszony, Kismarton – Kálvária, Kismarton – Ferences-templom, Osli, Rőtfalva, Fraknó – Rozália-kápolna, Fraknó – Szervita-templom.

hangban áll más katolikus főurak és földbirtokosok (a Nyugat-Dunántúlon elsősorban a Nádasdyak) zarándoklatokat pártoló szerepével, mellyel birtokaik lakosságát helyhez kívánták kötni, s a fennhatóságuk alá tartozó területeket a fokozódó ellenreformáció idején zárt vallási egységben akarták megőrizni.

A búcsújáróhelyek területi megoszlásának, egyházjogi helyzetének sajátos vonásai mellett a kultuszhelyek építészeti megoldásai között is van néhány, amit osztrák közvetítés eredményének kell tulajdonítanunk. Ide tartoznak mindenekelőtt a Loretó-kápolnák, melyek közül az első a dalmáciai Terzátóban épült föl nem sokkal a szent háznak az itáliai Loretóba történt „továbbröpülése" után, s amely köré a barokk templomot Frangepán Miklós építette föl 1644-ben. A török elleni harc szimbólumává vált[25] Loretó-kultusz magyarországi elterjedésére döntő hatással volt a Bécsben, Eleonóra császárnő kezdeményezésére az Ágoston-rendiek udvari templomában 1627-ben felépült szent ház. Ez csakhamar nemcsak Bécs egyik legjelentősebb búcsújáróhelyévé vált, hanem ettől kezdve az osztrák, bajor, magyar és cseh főúri családok még fokozottabban igyekeztek kivenni részüket a kultuszból.[26] Mint korábban említettük, magyar területen az első Loretó-kápolnát olaszországi útja után Stotzing Rudolf emeltette nyugat-magyarországi birtokán. Ezt 1651–1659 között a Nádasdy család templommal és kolostorral bővítette, majd az 1683-ban leégett együttest Esterházy Pál építteti újjá, mivel az időközben a táj egyik fontos búcsújáróhelyévé vált.[27] A 17. század második felében és a 18. század folyamán – elsősorban az ország töröktől meg nem szállt részén, így mindenekelőtt Nyugat-Magyarországon, valamint Észak-Dunántúlon, Észak-Magyarországon és Erdélyben – az eredetit pontosan követő építészeti megoldással számos további, nagyrészt főnemesi, szerzetesi alapítású Loretó-kápolna és -kultuszhely keletkezett, ezek közül azonban csak kevés vált zarándoklatok középpontjává.[28] (5. térkép)

Mint az előző fejezetben utaltunk rá, a zarándokhelyekhez kapcsolódó építészeti megoldások Ausztriából átvett korai példája a kismartoni kálvária. Esterházy Pál a munka elkészítésére ugyanazt a Felix Nierinck építő- és kőfaragómestert kérte meg, aki a Maria Lanzendorf-i kálváriát emelte.[29] A kismartoni kálvária egyik sajátossága a kálváriajelenethez vezető scala santa, amelynek néhány évvel korábbi példája az ugyancsak Esterházy által építtetett fraknói szervita templom és kolostor északi ol-

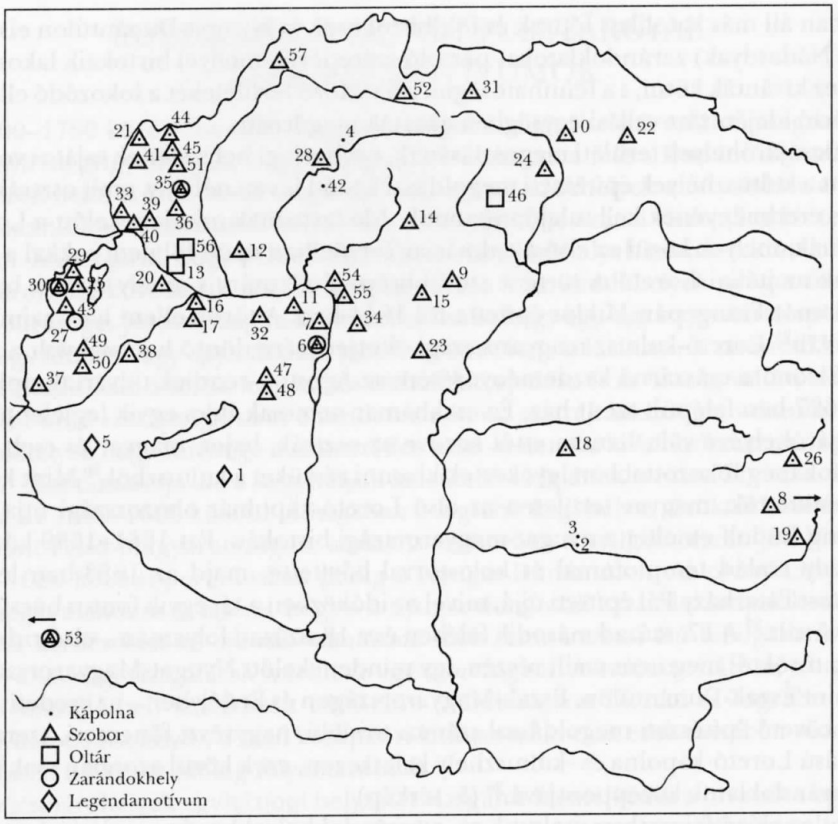
[25] Nikolaus Grass: Loreto im Bergland Tirol. *Jahrbuch für Volkskunde*, 2 (1979), 161–186. p. – Walter Pötzl: Loreto in Bayern. *Jahrbuch für Volkskunde*, 2 (1979), 187–218. p. – Uő: Santa-Casa-Kult in Loreto und in Bayern. In Kriss-Rettenbeck – Möhler, 368–382. p.

[26] Mohl Adolf: Szarvkő és urai. *Századok*, 37 (1903), 720. p. – Uő: *A loretói Szűz Mária tisztelete*. Győr, 1935, Károly Gaál: Die Loreto-Maria – mystische Verteidigung der pannonischen Landschaft. *Burgenländisches Jahrbuch für ein Land und seine Freunde* 4 (1979) 30. p. – Uő: Auxilium Christianorum. A lorettói szűz tisztelete Kelet-Közép-Európában. *Szolgálat*, 58. sz. (1983) 2, 24. p.

[27] Adolf Mohl: *Der Gnadenort Loreto in Ungarn*. Raab, 1894, uő.: *Loreto magyarországi búcsújáróhely története*. Budapest, 1909.

[28] Bálint Sándor: *Sacra Hungaria*. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből. Budapest, 1943, 28–35. p.

[29] Michael Weiss: *Die Gnadenstätte Maria-Eisenstadt*. (Kézirat) Eisenstadt,1982, 1–23. p.



5. TÉRKÉP
Loretó és Magyarország (17–18. század)

dalán áll,[30] s amelyek minden bizonnyal fontos ösztönzésül szolgáltak a szent lépcsők 18. századi magyarországi elterjedéséhez.

A zarándoklatok tulajdonképpeni középpontját alkotó kultusztárgyakat vizsgálva szembetűnő, hogy míg az általános barokk gyakorlatnak megfelelően a képek száma valamivel minden országrészben meghaladja a szobrokét, Nyugat-Dunántúlon a szobrok túlsúlyban vannak a képekkel szemben. Ez a kivételes helyzet a máriacelli oszlopon álló Madonna-szobor feltételezett közvetett hatása mellett[31] jórészt Esterházy Pálnak köszönhető, aki előszeretettel állított szobrokat az általa patronált búcsújáróhelyek középpontjába. Nem tarthatjuk véletlennek azt sem, hogy ugyanitt találkozunk a legtöbb olyan kegyhellyel, ahol egynél több kultusztárgy áll a középpontban.

[30] Joseph Rittsteuer: *Kirche im Grenzraum.* Eisenstadt, 1968, 275. p. – Szilágyi István: Szent lépcsők – szentlépcsők. *Magyar egyháztörténeti vázlatok* 4 (1992), 25–50. p. – Knapp Éva: A barokk kori nyomtatott mirákulumos könyvek jellemzői. I–II. *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei* VII–VIII (1995–1997), 123–159, IX (1999), 93–129. p.

[31] Schmidt: *Volkskult.* 54. p.

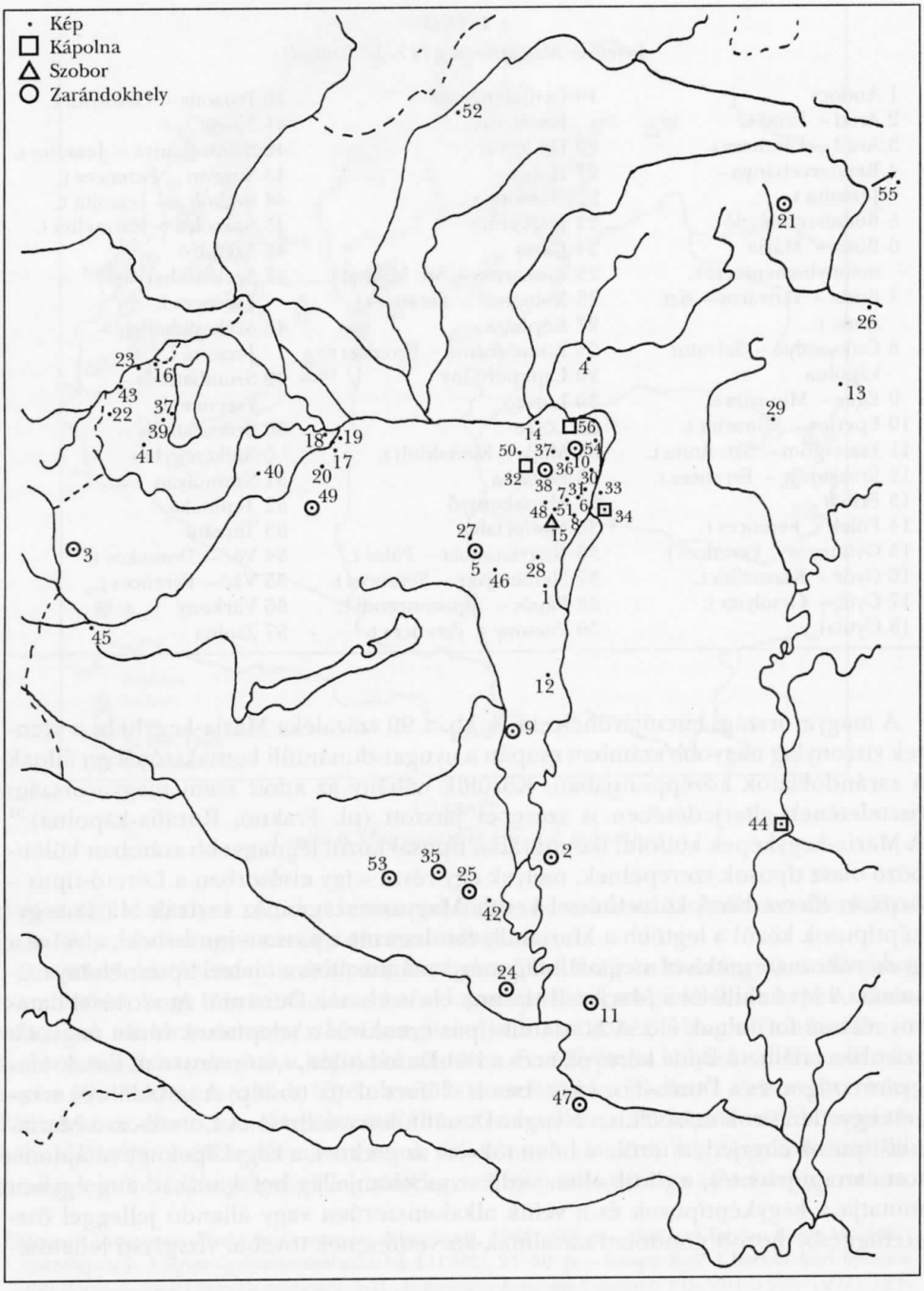
5. TÉRKÉP

Loretó és Magyarország (17–18. század)

1 Andocs
2 Arad – Erőd t.
3 Arad – Ferences t.
4 Besztercebánya – Jezsuita t.
5 Búcsúszentlászló
6 Buda – Mária mennybemenetele t.
7 Buda – Viziváros – Szt. Anna t.
8 Csíksomlyó – Salvator kápolna
9 Eger – Minorita t.
10 Eperjes – Minorita t.
11 Esztergom – Szt. Anna t.
12 Érsekujvár – Ferences t.
13 Felbár
14 Fülek – Ferences t.
15 Gyöngyös – Ferences t.
16 Győr – Karmelita t.
17 Győr – Orsolyita t.
18 Gyula
19 Gyulafehérvár – Ferences t.
20 Hédervár
21 Holics
22 Homonna
23 Jászberény
24 Kassa
25 Kismarton – Szt. Márton t.
26 Kolozsvár – Ferences t.
27 Kópháza
28 Körmöcbánya – Ferences t.
29 Lajtapordány
30 Loretó
31 Lőcse
32 Majk – Kamalduli t.
33 Malacka
34 Máriabesnyő
35 Modorfalva
36 Nagyszombat – Pálos t.
37 Németújvár – Ferences t.
38 Pápóc – Ágostonrendi t.
39 Pozsony – Ferences t.
40 Pozsony – Orsolyita t.
41 Sasvár
42 Selmecbánya – Jezsuita t.
43 Sopron – Ferences t.
44 Szakolca – Jezsuita t.
45 Szakolca – Karmelita t.
46 Szendrő
47 Székesfehérvár – Ferences t.
48 Székesfehérvár – Jezsuita t.
49 Szombathely – Ferences t.
50 Szombathely – Székesegyház
51 Szomolyán
52 Teplicska
53 Terzátó
54 Vác – Domokos t.
55 Vác – Ferences t.
56 Várkony
57 Zsolna

A magyarországi búcsújáróhelyeknek kb. a 90 százaléka Mária-kegyhely, a szentek viszonylag nagyobb számban csupán a nyugat-dunántúli kontaktzónában állnak a zarándoklatok középpontjában. Közülük néhány az adott szent magyarországi tiszteletének elterjedésében is szerepet játszott (pl. Fraknó, Rozália-kápolna).[32] A Mária-kegyképek külföldi ikonográfiai típusai közül legnagyobb számban különböző olasz típusok szerepelnek, melyek egy része – így elsősorban a Loretó-típus – osztrák, illetve bécsi közvetítéssel került Magyarországra. Az osztrák Mária-kegyképtípusok közül a legtöbb a Mariahilf, rendszerint a passau–innsbrucki, elvétve a grazi változat, ezenkívül megtalálható még a máriacelli és a matrei típus néhány másolata. A Mariahilf- és a Mariazell-típusok elsősorban a Dunántúl Ausztriával határos részein fordulnak elő. A Mariahilf-típus ezenkívül a telepítések révén nagyobb számban található Buda környékén és a Dél-Dunántúlon, s szórványosan Észak-Magyarországon és a Duna–Tisza közében is előfordul. (6. térkép) A távolabbról érkezett egyetlen tiroli másolat is a Nyugat-Dunántúlon található. A Loretó- és a Mariahilf-típusok elterjedési területe hűen tükrözi az ezeknek a kegyképeknek tulajdonított eszmei jelentés, a török ellen védő szimbólumjelleg befogadását, ami egyben mutatja a kegyképtípusok és a velük alkalomszerűen vagy állandó jelleggel összefüggésbe hozott gondolati tartalmak közvetítésének további vizsgálati lehetősé-

[32]Joseph Rittsteuer: Rosalienkult im Burgenland. *Burgenländische Heimatblätter* 16 (1954), 102–115. p.



6. TÉRKÉP

Mariahilf és Magyarország (17–18. század)

6. TÉRKÉP
Mariahilf és Magyarország (17–18. század)

1 Adony
2 Baja – Vodica
3 Barátfalva
4 Bernecebaráti
5 Bodajk
6 Buda – Víziváros – Szt. Anna-t.
7 Buda – Szt. Ferenc sebei t.
8 Budafok
9 Csicsó
10 Csobánka
11 Doroszló
12 Dunaföldvár
13 Eger
14 Esztergom
15 Etyek
16 Fertőfehéregyháza
17 Győr – Karmelita t.
18 Győrrévfalu
19 Győrsziget
20 Győrújváros
21 Krasznahorka
22 Lajtaszentmiklós
23 Loretó
24 Lucs
25 Máriakéménd
26 Miskolc
27 Mór
28 Nadap
29 Nagyréde
30 Óbuda – Péter-Pál-t.
31 Óbuda – Ujlaki t.
32 Perbál
33 Pest – Szt. Anna-t.
34 Pest – Kőbánya – Kápolna tér
35 Pécs – Kapucinus t.
36 Pilisborosjenő
37 Rákos (Fertőrákos)
38 Solymár
39 Sopron – Szentháromság-kápolna
40 Sopronnémeti
41 Sopronnyék
42 Szajk
43 Szarvkő
44 Szeged
45 Szentgotthárd
46 Székesfehérvár
47 Szottin
48 Telki
49 Tótszentkút
50 Tinnye
51 Torbágy
52 Trencsén
53 Turbék
54 Üröm
55 Varannó
56 Visegrád

geit.[33] Az egyik délnyugat-dunántúli zarándokhelyen, Homokkomáromban Albrecht Dürer Körtés Madonnájának üvegre festett másolata áll a búcsújárás középpontjában, melynek legközelebbi – kegyképpé vált – másolata Bécsből, illetve további változatai többek között Alsó-Ausztria dinasztiához közel álló kolostoraiból ismertek.[34]

Néhány kegyképtípusnál a kutatás rámutatott arra, hogy szoros összefüggés van bizonyos képtípusok elterjedése és az eredeti kegyképet gondozó vagy annak kultuszában jelentős szerepet játszó szerzetesrendek között. Így például a Mariahilf-típus elsődleges terjesztői a ferencesek, ezen belül is elsősorban a kapucinusok. Ez a magyar anyagban úgy tükröződik, hogy a tíz Mariahilf-kegyképpel rendelkező búcsújáróhely közül hármat obszerváns ferencesek, kettőt kapucinusok gondoznak. Ugyanígy a bécsi kapucinusok kegyképének két magyarországi másolata is kapucinus templomokban található, melyek közül az egyik zarándokhellyé vált.[35] A Jó tanács anyja típus legfőbb terjesztői Magyarországon is a szoros osztrák kapcsolatokkal rendelkező Ágoston-rendiek:[36] a három ilyen típusú képpel rendelkező búcsújáró-

[33] Vö.: Szilárdfy Zoltán: Kegyképtípusok a pestisjárványok történetében. *Orvostörténeti Közlemények* Suppl. 11–12 (1979), 207–236. p.

[34] Aurenhammer, 132. p.

[35] Vö.: Walter Hartinger: *Mariahilf ob Passau. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum.* Passau, 1985. – Johann Georg Sigg: *Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem wunderbarlichen Ursprunge und der Verehrung des Marianischen Gnadenbildes unter dem Titul Trösterin Der Betrübten.* Fünfkirchen, 1777.

[36] Elfriede Grabner: Maria vom guten Rat. Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes. In *Fakten und Analysen.* Festgabe für Leopold Schmidt. Wien, 1972. 327–338. p.

hely közül ők csak egyet gondoznak ugyan, de a kép több olyan templomukban is megtalálható, amely nem vált zarándokhellyé.

A külföldről származó ábrázolások közül néhány esetben konkrét adatok is vannak arról, hogy kik hozták, illetve közvetítették a későbbi kultusztárgyat, az osztrák kapcsolatok jelentősége itt is kiemelkedik. Osztrák szerzetesek közvetítő szerepére utal, hogy például a vátszentkuti képet P. Dongó szervita szerzetes Bécsben kapta a vikárius generálistól,[37] a dömölki szobrot pedig Koptik Odó bencés szerzetes Máriacellből hozta magával.[38] A szerzetesek mellett több, elsősorban nemesi állapotú világi személy is közvetített Magyarországra kegyképet: így pl. a budai Nagyboldogasszony-templom Szent Anna-képét Joannes Leopoldus Schwienghaimb Bécsből hozta,[39] a későbbi zsömlei kegyképet Krisztina Julianna Fahrer bécsi hajadon készíttette úgy, hogy lemásoltatta a bécsi kapucinus templom kegyképét, és a másolatot a mosonmagyaróvári kapucinusokra bízta.[40] A bodajki Mariahilf-képet a bécsi Coloredo grófnő készíttette és adta át az őt segítségért felkereső P. Wilibáld kapucinus szerzetesnek, a vimpáci Mater amabilis kép pedig Johann Svoboda bécsi építész ajándéka a kolostornak.[41] A bécsi kapcsolatok mellett szórványosan más, elsősorban olasz nemzetiségű zarándokok, vándoriparosok, kereskedők kultusztárgyat közvetítő szerepéről van adatunk.[42]

Az előbbi példák közül néhány már utalt arra, hogy a külföldről Magyarországra került, nálunk is zarándoklatok középpontjává vált kegyképtípusokon kívül voltak olyan ábrázolások is, amelyek eredetije körül ugyan jelentős búcsújárás alakult ki, nálunk azonban tiszteletük nem lépte túl a helyi vagy a rendi kereteket. Ilyen volt például a már említetteken kívül a bécsi irgalmas rendi szerzetesek Keresztelő Szent János-templomának szent család kegyképe, melynek csaknem mindenütt voltak másolatai a rend magyarországi templomaiban,[43] a rend másirányú elkötelezettsége miatt azonban zarándoklatok nem alakultak ki körülöttük. Ilyen volt a bécsi Maria Stiegen-templom melletti Lichtenstein-kápolna köztiszteletbe álló Pietà-kegyszobra, melynek föltehetően földesúri közvetítéssel Simontornyára került szobor másolata a kultuszt ösztönző egyéb tényező hiányában nem vált zarándoklatok elindítójává.[44] Ezek a példák megerősítik a megfigyelést, amely szerint egy külföldről Magyarországra került kegyképmásolat önmagában még nem elegendő zarándoklatok kialakulásához.

[37] Nádasdy család nádasladányi levéltára. MOL fasc. III. Nr. 760.

[38] Pacher Donát: *A dömölki apátság története*. Budapest, 1912. 122. p.

[39] Inventarium rerum Ecclesiae et Sacristiae Vener. Residentiae Budensis. OFRLB Nr. 263. 1–4. p.

[40] Michael Weiss: *A vértessomlói kegytemplom története*. (Kézirat) (1970), 2–3. – Uő: Der Wallfahrtsort Schemling/Vértessomló im Schildgebirge. In *Unser Hauskalender*. Das Jahrbuch der Ungarn-deutschen Stuttgart, 1982, 98. p.

[41] Frey Jácint: Egy kapucinus kegyhely tündöklése a 18. században. *Kapucinus tartományi értesítő*, (1948 Karácsony), 5. – Adolf Mohl: *Wimpassing*. Geschichtlich dargestellt. Eisenstadt, 1896.

[42] Vö.: Rudolf Schenda: Der Bilderhändler und seine Kunden im Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts. *Ethnologia Europaea*, XIV (1984), 163–175. – Oskar Moser: Die Bilderhändler von Tesino und der Verlag Remondini zu Bassano im alten Venetien. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 89 (1986), 309–327. p.

[43] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 50. p.

[44] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 27. p. – Bálint II, 284. p., 341. p., 12. jegyzet.

A külföldi kegyképek importja mellett Magyarország is „exportált" olyan ábrázolásokat, amelyek már itthon csodatévő hírbe kerültek, vagy pedig külföldön váltak zarándoklatok középpontjává. Nagy Lajos király máriacelli fogadalmi ajándéka, az ún. kincstári kegykép a barokk időkben a kegyszobor után a kegyhely második kultusztárgyának szerepét töltötte be, s a Magyarországról érkező zarándokokon kívül más nemzetek is tiszteletben részesítették.[45] A királyfalvi kép Bécsújhelyre kerülése a török veszéllyel áll kapcsolatban. A kép eredetileg egy út menti kápolnában volt, innen Bécs 1683-as török fenyegetése idején előbb a királyfalvi Pálffy-kastélykápolnába vitték, ahol a legenda szerint könnyezett, majd a bécsújhelyi püspök utasítására a bécsújhelyi jezsuita templomba szállították.[46] A kép története mintegy elővételezi a pócsi képpel kapcsolatos eseményeket, s egyben jelzi azokat a hiányzó feltételeket, amelyek megléte 15 év múlva lehetővé tette a pócsi kép átfogó tiszteletének kialakulását.

Az I. Lipót császár által 1697-ben Bécsbe vitetett pócsi kegykép az egész Habsburg Birodalomban törökellenes szimbólummá, számos magyarországi és külföldi másolatainak egy része pedig maga is zarándoklatok elindítójává vált. A pócsi kép császári parancsra történő Bécsbe szállítása jól mutatja a zarándoklatok fellendítésében megnyilvánuló politikai, dinasztikus érdek érvényesülését, amely kívánatosnak tartotta a kegykép tiszteletének birodalmi szintre emelését, s ugyanezzel a lépéssel megakadályozta a kép nemzeti szimbólummá válását. A könnyezés évfordulóját Bécsben minden évben többnapos ünnepségsorozat keretében, felvonulással és prédikációval ülték meg, a mirákulumfeljegyzések szerint a képet Magyarországról is számosan felkeresték.[47] A bécsi trinitáriusok templomának „kalászos" feszülete 1708-ban Nagyszebenből kerül oda, és vált a zarándoklatok központjává. A szebeni faragóműhelyből származó, késő gótikus stílusú,[48] föltehetően a protestánsok elől elrejtett feszületet a legenda szerint 1699-ben „találták" Nagyszebenben, amit aztán az erdélyi kommendáns feleségének, Dorothea Rabutin grófnőnek ajándékoztak. A grófnő Bécsbe való visszatérésük után 1708-ban a trinitáriusoknak adta a feszületet, ahol az 1725-ben kiadott mirákulumos könyv tanúsága szerint már a következő évtől kezdve csodatévő hírbe került.[49] A feltalálási legendára való utalásként Bécsben a feszület tövéhez kalászokra emlékeztető összefont pálmaágakat helyeztek, s ezért az a „kalászos Krisztus" elnevezést kapta. A feszületről számos másolat készült, amelyek a trinitáriusok révén Magyarországon, Csehországban és Ausztriában egyaránt elterjedtek, közülük néhány csodatévő hírbe került.[50]

A kultusztárgyak csereforgalma mellett a zarándoklatok kulturális közvetítő szere-

[45] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 4. 201. p.

[46] Jordánszky Elek: *Magyar Országban, s az ahhoz tartozó részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem Képeinek rövid leírása*. Poson, 1836, 147–148. p. – Balogh, 591. p. – Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 217. p.

[47] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 44. p.

[48] Dénes Radocsay: Das Hermannstädter Kruzifix in Wien. *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarium Hungariae*, VI (1959), 283–298. p.

[49] Lucas a S. Nicolao: *Turris Libani. Rescipiens contra Damasum*. Wien, 1725, 38. Vö.: Joannes a S. Felice: *Annalium provinciae sancti Josephi ordinis excalceatorum sanctissimae Trinitatis*. Viennae, 1739, 424–434. p.

[50] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 71. p.

pének másik fontos mutatója a zarándokhelyekhez kapcsolódó legendaanyag. Az ausztriai kegyhelyek legendáinak magyarországi kisugárzására később fogjuk idézni a máriacelli előképek nyomán létrejött dömölki legendaanyagot, ugyanígy több kelet-ausztriai zarándokhely legendájában szerepel valamilyen Magyarországhoz kapcsolódó motívum. Így például a deutschaltenburgi legenda egyik változata szerint a templomot Szent István király építtette fogadalomból megvadult lova miatt; egy másik változat szerint köszönetként emeltette, mert az ellenséges sereg kardcsapás nélkül elvonult.[51] Ez utóbbi motívum minden valószínűség szerint II. Konrád császár támadásával áll összefüggésben, mellyel kapcsolatban a harc nélkül elvonuló sereg motívuma – más motívumokkal kiegészítve – a barokk kori példázatgyűjteményekben is előfordul.[52] A határon fekvő Wolfsthal legendája szerint a kegyszobrot egy magyar nemes készíttette fogadalomból.[53] A mozgó (élő) kultusztárgy legendamotívumával kapcsolódik össze a magyar vonatkozású motívum a stájerországi Lebing és a bécsi Szent Klára klarissza-kolostor legendájában. Lebingben a motívum a kuruc csapatok megjelenésével függ össze: amikor a „magyar lázadók" a templom három oltárát lerontották, és a kegyszobrot is le akarták venni, a szobor feléjük fordult, mire ők megijedtek és elmenekültek.[54] A bécsi klarissza-kolostor egyik kultusztárgya egy feszület, mely a legenda szerint Győr 1594-es török általi meghódításakor az ott eltemetett Erzsébet császárnő oratóriuma felé fordult.[55]

A Bécs melletti Mariabrunn legendaanyagának magyar vonatkozású motívumainál kísérletet tettünk a legenda történeti rétegeinek szétválasztására. A kegyhelyről a helyet gondozó sarutlan Ágoston-rendiek által a 17. század végén kiadott mirákulumos könyv legendája a kegyszobor kútban történő csodás megtalálását Maximilián főherceg által 1490-ben Mátyás király ausztriai hadjáratával hozza összefüggésbe.[56] A 18. század elején a legenda tovább bővül azzal az ugyancsak magyar vonatkozású motívummal, amely szerint a szobrot először Gizella, István király felesége találta meg a kútban, s a helyszínen kápolnát építtetett.[57] Így a szobor Maximiliánféle megtalálása második megtalálássá alakul át, s ettől kezdve a Gizella-motívum szerves része a kegyhely legendájának, a szöveges forrásokon kívül[58] a legendát megjelenítő olajfestmények és freskók is ábrázolják. A Gizella-motívumnak ez a feltűnése és összekapcsolódása a csodás megtalálás motívumával részben a megtalálásmotívum korábbi meglétével, részben pedig Gizellának a nem túlságosan távoli Tulln városában való tartózkodásával, illetve az ekörül kialakult legendakörrel hozható összefüggésbe. Ezek a példák arra utalnak, hogy az ausztriai zarándokhelyek

[51] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 13. p.

[52] Taxonyi János: *Az emberek erkölcseinek és az Isten igazságának tükörei.* Győr, 1740. 1. 184–187. p.

[53] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 219. p.

[54] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 171. p.

[55] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 1. 20. p.

[56] Bernardo a S. Theresia: *Fons signatus, das ist ein gezeichneter Brunn.* Wien, 1698 (további kiadása Prag o. J.), B2–B4.

[57] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 93–96. p.

[58] Protocollum conventus Beatae Virginis Mariae ad Fontes ... ab Anno MDCXXXVI (1763). PM 1–7. Vö.: Herbert Kilian: *Geschichte der unbeschuhten Augustiner mit besonderer Berücksichtigung der deutsch-böhmischen Provinz.* Diss. Wien, 1976, Bd. 1. 189. p.

legendáinak magyar vonatkozású motívumai általában történeti valóságmaggal rendelkeznek, amelyek aktualizálódva a legendaszerveződés sajátosságainak megfelelően összekapcsolódnak más vándormotívumokkal, s elősegítik az adott helyre jellemző, a kultuszt serkentő önálló legendakör kialakulását.

A legendamotívumok közvetítésére utalnak azok a példák, amikor a különböző osztrák–magyar közös katonai vállalkozások jelentősebb eseményeit a legendák allegorikus-szimbolikus értelmezése meghatározott kegyképekkel hozza eszmei kapcsolatba. Az ellenfél többnyire a török, ritkábban a kuruc csapatok, a leggyakoribb motívum a kép könnyezése vagy levegőben való föltűnése. Így például a pócsi kép könnyezése az 1697-es hegyaljai kuruc fölkelést (1697) jelzi előre,[59] ugyanakkor a kép a törökön aratott zentai győzelem szimbólumává válik; a győri kép könnyezése ugyancsak a zentai győzelemre utal.[60] A könnyezés motívuma a kultuszt kiváltó döntő mozzanat a később Gyulafehérvárra került csiprováci kép esetében is, amely a korbeli értelmezés szerint az ortodox bolgárok árulását jelezte előre a török ellen I. Lipóttal szövetkezett katolikus bolgárokkal szemben.[61] A nagyszombati könnyezés vizsgálati jegyzőkönyve rögzíti azt a motívumot, amely szerint a kép állítólag már a törökkel vívott győztes párkányi csata (1683) napján is könnyezett.[62] A zentai csatához a győri és a pócsi kép könnyezése, illetve lebegése mellett a szegedi kegykép föltűnése kapcsolódik.[63] A pétervárади Havi Boldogasszony-kegykép legendájának egyik variánsa szerint a kép a pétervárади csata napján, 1716. aug. 5-én a törökök rémületére havasan tűnt föl,[64] a másik változat szerint amikor Savoyai Eugén elveszettnek látta a harcot, a kép előtt könyörgött, erre sűrű hó kezdett hullani, ami eltakarta a keresztény seregeket, és ezzel győzelemhez segítette.[65] A kép levegőben való feltűnésének motívuma katonai eseménnyel összekapcsolódva előfordul a makkosmáriai képpel kapcsolatban is. Az 1737-ben végzett egyházi vizsgálat során többek között elmondták, hogy Buda 1686-ban történt felszabadításakor a tölgyfa fölött, amelyen 1732-ben Mária képét fogadalomból elhelyezték, feltűnt Mária képe.[66] A könnyezés és levegőben való feltűnés motívumok különböző hadi eseményekkel összekapcsolódva a töröktől veszélyeztetett területeken mindenütt megtalálhatók, ezért nem dönthető el egyértelműen, hogy ezeknél a motívumoknál a magyar vagy az osztrák az átadó, illetve az átvevő fél. Hasonló a helyzet a törökök által egy templom felrobbantására küldött gyertya vándormotívumával, ami több osztrák búcsújáróhellyel, így Máriacellel kapcsolatban is ismert, újabban pedig a szentgotthárdi

[59] (Kiss Fábián): *Betegek gyógyítója*. Nagyszombat, 1703, x3.

[60] Leopold Somogy: *Rede über den wundervollen Blutschweiss des Gnadenreichen Marienbildes*. Raab, 1797.

[61] Jacobus Lier: *Mariana lux relucens, seu historia genuina iconis B. V. Mariae lachrymosae ... annexis precationibus pro Marianis Clientibus Specialiter collectis*. Claudiopoli, 1747, 1–36. p.

[62] György Mártonffi: *Denuo erumpens Lachrymarum scaturigo*. Tyrnaviae 1738[2]. A3/b. Vö. Barna Gábor: A könnyező Mária-képek kegyhelyei Magyarországon a XVII–XVIII. században. *Vigilia*, 53 (1988), 347–352. p.

[63] Ordinánsz Konstantin: *A Libanus havasi alatt illatozó Titkos értelmű Rózsa*. Szeged, 1831. 43–44. p.

[64] Balogh, 634. p. Vö.: M. Lehmann: *Maria Schnee bei Peterwardein (1716–1966). Eine Gedenkschrift*. Wien, 1966.

[65] Bálint: *Sacra* 79–80. p.

[66] Ladislaus a S Stephano: *Flores Mariani*. Budae, 1777, 1–5. p.

csata (1664) színhelyén emelt templommal összefüggésben a magyarországi szlovén néphagyományban is felbukkant.[67] Tekintettel a zarándokhelyek legendaelosztó szerepére, feltételezhetjük, hogy a Máriacellbe gyakran elzarándokoló szlovének a kegyhelyről hozták magukkal a motívumot, amely idővel az új szentgotthárdi templomhoz is hozzákapcsolódott. A kegyhelyek legendamotívumainak átadása-átvétele, terjedési iránya további vizsgálatot igényel.[68]

A benne szereplő osztrák személyek miatt ide tartozik három észak-, illetve nyugat-dunántúli kegyhely eredetlegendája, amelyek az elbeszélt csodás gyógyulások révén a zarándoklatok elindulásának döntő tényezői. A sümegi legenda főszereplője egy beteg bécsi asszony, akinek álmában háromszor megjelenik Mária egy előtte ismeretlen faragott képe. Az asszony a kép keresésére indul, majd a harmadik jelenés Sümegre irányítja, ahol megtalálja a keresett ábrázolást, misét mondat előtte és meggyógyul.[69] A sümegi kegyszobornak azelőtt semmiféle tisztelete nem volt, a zarándoklatok ezután kezdődnek. A tétszentkuti legenda szerint a hely forrásánál Ailers Keresztély császári kapitány keresett és talált gyógyulást, aki hálából kápolnát építtet, s a kultusz ettől kezdve erőteljesen fellendül.[70] A vátszentkuti hely legendaanyagában az álomban kapott utasítás motívum egy bécsújhelyi asszony fiának csodás gyógyulásával kapcsolódott össze.[71] Mindezekben a legendákban a csodás gyógyulás motívuma – részben a kegyhely eredetlegendájává válva – meghatározó szerepet játszott a kultusz kialakulásában, amiben minden valószínűség szerint döntő jelentősége van a legendákban szereplő személyek idegen, távoli származásának.

MIRÁKULUMOS KÖNYVEK, BÚCSÚS KÉPEK, PONYVAFÜZETEK

A nyomtatott mirákulumos könyvek, a búcsús képek és a búcsújárással kapcsolatos szöveganyagot tartalmazó ponyvafüzetek nemcsak a zarándoklatok fontos forrásai, hanem jelentős szerepet játszottak a kultusz kialakulásában is. Ezeknek a forráscsoportoknak a vizsgálata rávilágít arra, hogy magyarországi elterjedésükben és megjelenési formájuk kialakulásában meghatározóak voltak az ausztriai előképek, így közvetve tanúskodnak az osztrák kulturális hatások terjedési csatornáinak jelentőségéről.

[67] Gugitz: *Österreichs* Bd. 4. 201. p. – Eperjessy Ernő: A szentgotthárdi csata emléke a szlovén néphagyományokban. *Vasi Szemle,* 42 (1988), 401–421. p.

[68] Gisela Herrmann: *Das Frevelmotiv in den österreichischen Kulterzählungen.* Frankfurt/M., 1974. Leopold Kretzenbacher: *Das verletzte Kultbild.* Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus. München, 1977. – Leopold Schmidt: Hirtenmotive in Wallfahrtsgründungslegenden. In *Festschritft Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag.* Innsbruck, 1975. Bd. 2. 199–218. p.

[69] (Kiss): *Betegek* ^{x}4., A1–6. Vö.: Leopold Kretzenbacher: *Legende und Sozialgeschehen zwischen Mittelalter und Barock.* Wien, 1977, 6. p.

[70] *A Téti Szent Kuti kápolnának keletkezése.* (Ponyvafüzet a 19. század elejéről) (é. n. h. n. ny. n.) 1–3. – Bálint Sándor: *Boldogasszony vendégségében.* Budapest, 1944, 36. p.

[71] Nádasdy család nádasladányi levéltára. MOL fasc. III. Nr. 760.

A magyarországi kegyhelyekhez kapcsolódó mirákulumos könyvek műfaji sajátosságai, a kéziratos előzmények és a mirákulumos könyvek egymáshoz való viszonya lényegében megegyeznek a délnémet–osztrák területek hasonló forráscsoportjának adottságaival.[72] A keletkezési és kiadási körülmények vizsgálata azt mutatja, hogy míg az ausztriai búcsújáróhelyekhez kapcsolódó mirákulumos könyvek virágkorát kb. 1680–1770 közé teszi a kutatás,[73] Magyarországon a kialakulás időszaka a 17. század második felére esik, a virágkor a 18. századon át folyamatosan tart, a hanyatlás periódusa pedig a 19. század elejétől a század közepéig húzódik. A magyarországi zarándokhelyek mirákulumos könyveinek egy része Ausztriában és Olaszországban jelent meg. Külföldön elsősorban azok a kiadványok láttak napvilágot, amelyek a megjelenési hellyel azonos, rendszerint az ország határvidékein található tájegységek kegyhelyeihez kapcsolódnak. E kiadványok nagyobb része a 17. században, kisebb része a 18. század első harmadában került kinyomtatásra, ezért a külföldi megjelenés egyik okát a kegyhely és a megjelenési hely földrajzi közelségén kívül a megfelelő technikai felkészültségű magyarországi nyomdák hiányában kereshetjük. A külföldi nyomdák szerepét a mirákulumos könyvek előállításában a 18. század elejétől fokozatosan a magyarországi nyomdák veszik át. Az olasz befolyás alatt álló dalmát tengerpart híres kegyhelyéhez, Terzátóhoz kapcsolódó kiadványok Velencében és Udinében jelentek meg,[74] Bécsben és Bécsújhelyen jórészt a Nyugat- és Északnyugat-Magyarországon lévő kegyhelyek mirákulumos könyvei láttak napvilágot. Az osztrák nyomdák közül a Voigt Leopold által vezetett bécsi egyetemi nyomda az egyetlen, amely magyar nyelvű mirákulumos könyvet adott ki 1698-ban a boldogasszonyi kegyhelyről, miután 1679-ben latin, 1697-ben német nyelven ugyanarról a helyről kettőt már megjelentetett, s még ugyanebben az évben egy Szlovákiában használt cseh nyelvű kiadványt is készített.[75] Bécsben további két nyomda vállalko-

[72] Hermann Bach: *Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte.* (Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit.) Diss. München, 1963. – Wolfgang Brückner: Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriss eines Forschungpprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,* 86 (1983), 101–148. p. – Tüskés Gábor – Knapp Éva: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. *Irodalomtörténeti Közlemények,* 89 (1985), 1. 90–100. p. – Gábor Tüskés: Books of Miracles about Shrines in Hungary from the Baroque Period. In: *The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research.* Bergen, June 12th–17th 1984. Ed. by Reimund Kvideland – Torunn Selberg. Bergen 1985. Vol. IV. 379–392. – Knapp Éva: *Barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről.* Diss. Budapest, 1984.

[73] Schreiber: Deutsche 82.

[74] Francesco Glavinich: *Historia Tersattana.* Udine, 1648. – Petrus Francetich: *Tersactum Coronata Deipara Virgine Insigne.* Venetiis, 1718. – Clarus Pasconi: *Triumphus Coronatae Reginae Tersactensis.* Venetiis, 1713.

[75] *Gratia plena, et super omnes Benedicta Virgo Maria Fraukirchensis.* Wien, 1679. – *Geheimbnus-reiche Rosen, oder Wahrhaffte Beschreibung Himmlischer Wohlthaten, welche das Gnaden-Bild Mariae zu Frau-Kirchen bey Neusidl am hungarischen See gewürcket* ... durch das Convent der PP. Franciscanern daselbst. Wien, 1697 – *Titkos értelmű Róza a vagy a Förtö mellett lévő Boldog Asszony csodálatos érdemeinek Drága illattyáról.* Bécs, 1698. – František Babčanský: *Zwazek Kwittkůw Na Lukach Maryanských přy Gezeru u Najzydle zebranych.* W Wyndy, 1698. Vö.: Andreas Angyal: Ein burgenländisches Dokument der tschechischen Barockliteratur. *Burgenländische Heimatblätter,* 27 (1965), 69–72. p.

zott magyarországi kegyhelyhez kapcsolódó mirákulumos könyv kiadására: 1661-ben Matthäus Cosmerovius udvari nyomdász Máriavölgyről,[76] 1716-ban pedig Andreas Heydinger, az egyetemi nyomda nyomdásza Kismartonról adott ki egy-egy munkát.[77] Bécsújhelyen 1714-ben az egy évvel korábban még Kismartonban működő Johann Baptist Hübschlin örököse jelentetett meg egy máriavölgyi könyvet,[78] 1732-ben Samuel Müller egy kismartoni könyvet adott ki,[79] Grácban pedig 1672-ben Ferdinandus Widmanstadius örököseinél egy zágrábremetei könyv látott napvilágot.[80]

Szembetűnő, hogy míg a magyarországi nyomdák közül több mirákulumos könyv kiadására főként azok vállalkoztak, amelyek mögött egyházi, rendi támogatás állt, az osztrák nyomdák között elsősorban magánnyomdákat találunk. A nyomtatott mirákulumos könyvek térbeli megoszlását vizsgálva figyelemre méltó, hogy a nyugat- és északnyugat-magyarországi zarándokhelyekről nagyobb számban jelentek meg ilyen kiadványok, mint az ország többi részének kegyhelyeiről, s elsősorban ugyanitt találkozunk egy kegyhellyel kapcsolatban több önálló kiadvánnyal, új, néha más nyelvű kiadással, illetve kiadásváltozattal (Máriavölgy,[81] Sasvár[82]). A nagyobb zarándokhelyeken rendszeresen három, sőt négy nyelven mondott búcsús prédikációkhoz hasonlóan a mirákulumos könyvek nyelvi megoszlása megközelítő hűséggel tükrözi annak a területnek az etnikai összetételét, amely az adott kegyhely szűkebb vagy tágabb vonzáskörzetébe tartozott. Így a Nyugat-Dunántúl kegyhelyeinél a latin mellett elsősorban német, kisebb részben magyar és cseh, illetve szlovák nyelven jelentek meg a kiadványok, míg Északnyugat-Magyarországon a latin, német, magyar és szlovák nyelvű munkák kb. egyenlő arányban szerepelnek.

A magyarországi kegyhelyek nyomtatott mirákulumos könyveinek címadása néhány esetben osztrák mirákulumos könyvek címeinek toposszerű átvételét mutat-

[76] Ferdinandus Ignatius Grieskircher: *Magnae Ungariae Dominae, unici Dei Matris admirabilis mirabilia.* Viennae, 1661.

[77] *Zwey Tractätlein von Berg Calvari bey Eysenstadt.* Wienn, 1716. Vö.: Karl Semmelweis: Burgenländische Wallfahrts- und Mirakelbücher aus dem 17. und 18. Jahrhundert. *Burgenländische Heimatblätter,* 26 (1964), 131–140. p.

[78] Anselmus Klaempfl: *Der in dem Acker Verborgene-Schatz.* Wiennerisch-Neustadt, 1714.

[79] *Persianisch-Marianisches Gnaden-Brünnl.* Wiennerisch-Neustadt, 1732.

[80] Andreas Eggerer: *Pharmacopaea coelestis seu Maria Remetensis.* Graecii 1672.

[81] Ladislaus Kummer: *Puteus aquarum viventium cant 4. marianischer ... Gnaden-Brunn.* Pressburg, 1734. Josephus Nunkovics: *Puteus aquarum viventium Marianus, jam a quingentis et pluribus annis miraculose repertus.* Tyrnaviae, 1742. – Orosz Ferencz: *Puteus aquarum viventium.* Cant. c. 4. v. 15. *Élő vizek kuttya.* Nagyszombat, 1743. – Jospehus Nunkovics: *Puteus aquarum viventium, To gest: Maryanska.* W Trnawé, 1743. – Odo Koptik: *Thalleidos Liber.* Sopron, 1744. *Erneuerter vor mehr, als fünf hundert Jahren wunderbar-entsprungener Marianischer Gnaden-Brunn ...* Beschrieben und zum Druck befördert durch P. S. C. des obbemeldten Gnaden-orts deutschen Prediger. Pressburg, 1764. Josephus Nunkovich: *Puteus aquarum viventium marianus.* Quinque Ecclesiis, 1773.

[82] *Novum Sidus Hungariae.* Tyrnaviae, 1743. – *Novum Sidus Hungariae.* Tyrnaviae, 1746. – Orosz Ferencz: *Magyar Országnak Jeles tündökléssel Fel-tetszett Új Csillaga.* Nagyszombat, 1751. – *Neuer Stern im Königreich Hungarn.* Pressburg, um 1750. – *Nowá Hwézda Uherské Kraginy,* to gest: Neyswetegssy Bozj, a Bolesti Matka Maria, w milosto plném Ssassynském. W Trnawe, 1751. – Vö. *Kurze Beschreibung Von dem Ursprung Der Heiligen Statuen des Schmertzhafften Mutter Gottes zu Sassing.* H.n. 1735.

ja.[83] A szerkezeti vizsgálat arra utal, hogy a bajor–osztrák területek mirákulumos könyveinek főbb szerkezeti típusai kevés kivétellel Magyarországon is megtalálhatók.[84]

Mindezek alapján megállapítható, hogy a mirákulumos könyvek magyarországi elterjedése szoros kapcsolatban áll a kiadványtípus európai, közelebbről osztrák megjelenésével. Ausztriához viszonyítva a barokk kori mirákulumos könyveket Magyarországon bizonyos megkésettség jellemzi. Ennek okát kereshetjük egyrészt a reformáció erőteljes jelentkezésében, amely például egy időre német területen is törést okozott a kiadványtípus történetében, másrészt a török tartós jelenlétében, amely a középkori zarándokhelyek nagy részét elpusztította, illetve egy időre nehezen megközelíthetővé tette, s így megszakította a mirákulumszövegek feljegyzésének hagyományát is. Nem véletlen, hogy az első mirákulumos könyvek csaknem kizárólag olyan kegyhelyekhez kapcsolódnak, amelyek a töröktől mentes vagy csak alkalomszerűen megbolygatott területeken fekszenek. Másfelől lényegében ugyanezek a területek voltak a legközvetlenebbül kitéve a nyugat és dél felől érkező bajor–osztrák, illetve olasz kulturális hatásoknak, ami mutatja e területek közvetítő szerepét a kiadványtípus magyarországi elterjedésében. Ezenkívül számos további adattal rendelkezünk arról, hogy a külföldi, elsősorban ausztriai búcsújáróhelyek kéziratos vagy nyomtatott mirákulumos könyvei rendi kapcsolatok révén Magyarországon is ismertek voltak vagy más magyar vonatkozással rendelkeztek.[85] Erre utal, hogy több külföldi búcsújáróhely mirákulumos könyve magyar nyelven is megjelent,[86] egy külföldi kegyhely latin nyelvű mirákulumos könyvét rendi kapcsolatok révén Magyarországon nyomtatták ki,[87] s ilyen könyv magyarországi rendi könyvtárban is fellelhető volt.[88] Mindezek az adatok a nemzetkö-

[83] Kilian Werlein: *Puteus aquarum viventium ... das ist: Fernere Beschreibung der Miracul ... zu Zell in Steyermarck von Anno 1690 bis Anno 1700.* Steyr, 1700. – Vö. 81. jegyz. – Kilian Werlein: *Neu-eröffneter Gnaden-Schatz oder Beschreibung jener Gutthaten, welche in den Jahren hero ... 1700 ... 1709 ... in ... Gnaden Hauss zu Zell ... erwiesen hat.* Graetz, 1713. Uő: *Neu-eröffneter Gnaden Schatz.* Steyr, 1717. Uő.: *Annoch offenstehender Gnaden-Schatz: das ist ... von Anno 1710 bis Ende 1719. Jahrs in den ... Gnadenhaus zu Zell ... gewircket hat.* Steyr, 1722. Vö. 78. jegyz.

[84] Nem találtunk példát a műfajnak a középkorból a barokkba átvezető szakaszát jellemző kiadványtípusra, amelybe a csak mirákulumot tartalmazó kiadványok (egymirákulumos röplapok, ún. mirákulumlevelek, egy-egy év anyagát hozó füzetes nyomtatványok) tartoznak. Nincs nyom a magyarországi anyagban a mirákulumok olyan rendszeres, hosszú időn át, meghatározott időközökben való közzétételére sem, mint pl. a máriacelli kegyhelynél.

[85] Így pl. a Máriavölgyben 1720-ban tartott pálos generálisi gyűlésen a Maria Trostról kiküldött szerzetesek a saját kegyhelyük eseményei között részletesen beszámoltak a fogadalmi tárgyak elhelyezéséről, az adományokról, a misék és áldozások számáról, valamint betegségek rendjében a csodás gyógyulásokról. EKK Bp *Acta Paulinorum,* Ab 154. Tom. V. 490–491., 584–586. p.

[86] Fráter Lajos: *Kincs tartocska Az Vilagos Czestohoy egyházának.* H. n. Krakkó? 1627. – *Élő-vizeknek kuttya. Cant. 4. v. 15. Avagy a Stáir-országi havasokon az ö kedves Czéllájában tsudákkal-tündöklő Maria ... egy néminemü sz. Benedek patriárka szerzetéből-való áldozó pap, magyar nyelven botsátott világosságra.* 1. k. Steyr, 1753. 2. k. Győr, 1759. 3. k. Győr, 1766.

[87] *Illustria miracula divi Francisci Xaverii Oberburgi in Styria.* Tyrnaviae, 1735.

[88] A. Goldonowski: *Diva Claromontana, seu Imaginis eius Origo, Translatio, Miracula.* Cracoviae, 1642. Az EK Bp Ac 4022 jelzetű példányszámának possessor bejegyzése: Inscripta Cathalogo B. V. Mariae Thallensis Conv. Bibl. – H. Tursellinus: *Lauretanae historiae libri quinque.* Venetiis, 1727. Az EK Bp Ac 4401 jelzetű példányának possessor bejegyzése: Eremi Zobor, 1770.

zi kapcsolatok mellett aláhúzzák a szerzetesrendek szerepét is a kiadványtípus magyarországi elterjedésében.

A mirákulumos könyvek mellett a kultusz másik fontos közvetítő csatornái és egyben a zarándoklatok indikátorai a búcsús képek. Ezek vizsgálatánál a figyelmet az összehasonlítás kedvéért kiterjesztettük azokra az imalapokra, címlapelőzékekre, könyvillusztrációkra, ponyvafüzet-címlapokra stb. is, amelyeken a kegyképek különböző tartalmú szövegekkel együtt jelennek meg, s részben eltérő funkciót teljesítenek, de a rajtuk látható, adott helyhez kapcsolódó ábrázolás az eredeti összefüggéstől elszakadva, gyakran más kontextusban is előfordult, s ugyanaz a metszet vagy változata egyaránt megjelent például szentképként és címlapelőzékként.[89] A búcsús képek előállításában a legnagyobb szerepet a külföldön élő és működő, valamint az egy ideig Magyarországon működő külföldi mesterek játszották. A külföldi rézmetszőközpontok közül messze kiemelkedik Ausztria, ezen belül is Bécs jelentősége: itt dolgozik az összes ismert metsző (metszőműhely) több mint fele. A 17. század második felében két Bécsben működő metsző fordul elő az anyagban,[90] számuk a 18. század első felében jelentősen emelkedik,[91] a század közepén tovább nő,[92] majd a 18. század második felében összességében körülbelül ugyanannyi mestert vehetünk számba, mint a század első felében.[93] Bécs mellett Ausztriában Grác szerepel fontos előállító központként, ahonnan a 17. században J. C. Mannasser, a 18. században a Kauperz család tagjai mellett B. J. Hermann és M. Weinmann neve fordul elő. Délnémet területről egyedül Augsburg van jelen két metszővel, illetve metszőpárossal,[94] Itáliából a Tesino-völgyi Bassano és Velence fordul elő egy-egy mesterrel, illetve műhellyel.[95] Az egy ideig Magyarországon működő külföldi mesterek közül több Bécs kisugárzó szerepét erősíti.[96] A mesterek működési helye és az ábrázolt zarándokhelyek összevetéséből kitűnik, hogy a nagyobb metszőközpontokhoz közeli területeken, így elsősorban a Bécshez közeli Nyugat-Dunántúlon lévő kultuszhelyek közül a kisebbek is viszonylag jól el voltak látva ezekkel a képekkel, míg az előállítási központoktól távolabb fekvő helyek közül rendszerint csak az igazán jelentősekről készült nagyobb számú ábrázolás.

A külföldi mesterek közül a lapok száma alapján kiemelkedik a Bécsben dolgozó, frankfurti származású M. Greischer, aki Esterházy Pál megrendelésére a herceg Mária-kegyképekről szóló munkájának illusztrációit metszette rézbe, melyek közül 12

[89] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, vö. Hans Dünninger: Kleine Andachtsbilder als Indikatoren für Wallfahrt. In Brückner: *Wallfahrt.* 149–160. p.

[90] E. Widemann, J. M. Lerch.

[91] I. L. Lidl, F. A. Dietell, F. S. Schaur, J. Ch. Winkler, F. L. Schmitner, J. H. Martin, A. és J. Schmuzer, Hoffmann és Hermundt, J. Asner, E. Schaffhausen, C. La Haye.

[92] F. Feninger, G. D. Ch. Nicolai, A. Berka.

[93] J. A. Lidl, J. J. Lidl, Th. Bohacz, J. Mössner, J. G. Baumgartner, J. Kollanetz, A. Pyro, J. Gerstner, J. E. Mansfeld, J. Mansfeld.

[94] M. Engelbrecht, J. S. és J. B. Klauber.

[95] Remondini, G. A. Bosio.

[96] M. Greischer: 1690 k. Kismarton; H. Frank von Langgraffen: 1700 k. Nagyszombat; A. Zenger: 1770 k. Nagyszombat, majd Esztergom; M. Dautsch: 1791, Nagyszombat.

magyarországi kegyhelyhez kapcsolódik.[97] Az 1690-ben napvilágot látott kiadvány címlapelőzékének Esterházy-címere alatti felirat szerint ez a metszet Kismartonban készült, így feltételezhető, hogy Greischer a többi illusztrációt is ott készítette. A Bécsben működő rézmetszők közül a 18. század első felében nagyobb számú ábrázolással van képviselve F. L. Schmitner, aki a nyugati országrész több kegyhelyén kívül néhány távolabbi kisebb és nagyobb helyről is készített ábrázolást. Schmitner mellett a másik legtöbb képpel szereplő bécsi metsző J. Ch. Winkler, aki az ország legkülönbözőbb részein, egymástól nagy távolságra található kegyhelyekről készített metszeteket. Az osztrák műhelyek közül kiemelkedik még a gráci Kauperz család tevékenysége. A családnak több, csak részben azonosítható tagja[98] készített elsősorban dél- és nyugat-magyarországi kegyhelyekről búcsús képeket. A külföldi metszők közül csak kevésnek volt lehetősége az ábrázolni kívánt helyek személyes felkeresésére, így munkájukban különböző előképekhez folyamodtak. Így például a máriabesnyői kapucinus rendház superiorja 1767-ben Hyacintus testvért bízta meg a kegyszobor lerajzolásával, hogy a rajzot rézbe metszés céljából J. Ch. Winklernek Bécsbe küldjék. Winkler a rézbe metszésért 2 florenust, a 800 példányban elküldött képekért pedig 5 florenust kért, amit a rendház alapítójának és jótevőjének felesége fizetett ki.[99] Winkler a metszeten már nem tüntette fel az előképül szolgáló rajz készítőjének nevét, s munkáján a személyes élmény hiánya jól érezhető. Ezzel szemben például a bécsi Th. Bohacz – föltehetően Koptik Odó dömölki apát megbízásából – 1752. márc. 27-től tíz napig Dömölkön időzött,[100] az általa készített dömölki ábrázolásoknak tehát személyes élmény szolgált alapul.

A búcsús képek mestereinek áttekintése lehetőséget ad az összehasonlításra az osztrák területek szentképkészítésével. Ahogy Ausztriában a 17. század első felében németalföldi mesterek uralják a szentképkészítés területét, akikhez a század második és a 18. század első felében részben Magyarországnak is dolgozó délnémet mesterek csatlakoznak,[101] úgy a műfaj megjelenése a 17. század közepén Magyarországon is külföldi, osztrák, délnémet és olasz mestereknek köszönhető. Az osztrák mestereknek a jelentős számú külföldi grafikus egészen a 17–18. század fordulójáig megnehezítette a hazai piac megszerzését, a 18. század első felében azonban már több jelentős osztrák metszővel is találkozunk, akik csakhamar a magyarországi kegyhelyeknek is dolgozni kezdenek. Ezzel egy időben a délnémet mesterek közül többen Bécsbe költöznek, ugyanígy nálunk is megfigyelhető a külföldi (bécsi, prágai, lengyelországi, augsburgi) mesterek rövidebb-hosszabb ideig tartó magyarországi működése. A 18. század második felében Ausztriában az osztrák mesterek szerepe tovább nő, ezzel egy időben a külföldi metszők továbbra is fennálló túlsúlya

[97] Esterházy Pál: *Az egész világon levő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Rövideden föl tet Eredeti*. Nagyszombat, 1690.

[98] Franz Wibiral: *Das Werk der Grazer Stecherfamilie Kauperz*. Graz, 1909.

[99] *Historia Domus Besnyöiensis* ... incipit 1763. (1835-ig) PLM 58.

[100] *Libellus* ... *Continuatarum Gratiarum ab Annis* ... 1750 ... 1773. FLP Naplók Ia/5. 20 füzet, 2. füzet 13. p.

[101] Gustav Gugitz: *Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten*. Wien, 1950.

mellett a század közepétől Magyarországon is megnövekszik a hazai előállítású képek jelentősége.

A búcsús képek ikonográfiája, a motivikus összefüggések és a stílus vizsgálata azt mutatja, hogy – a mennyiségi különbségeket, az ábrázolások valamivel későbbi magyarországi megjelenését és a kegyhelyek patrónusainak eltérő arányából adódó tartalmi különbségeket figyelmen kívül hagyva – nincs lényegbevágó tartalmi, formai és színvonalbeli eltérés a bajor–osztrák területek kegyhelyeinek és a magyarországi zarándokhelyek képanyaga között, még ha a magyar anyagban hiába is keressük az olyan kiemelkedő kvalitású mesterekhez hasonló metszők, mint például a bajor udvari rézmetsző, J. A. Zimmermann[102] munkáit. Egyes esetekben pontos motivikus megfelelést is találunk, mint például annál a Kauperz szignálású dömölki lapnál, amely a kegyszobrot az egyik szignálatlan máriacelli búcsús képhez hasonlóan rózsakehelyben ábrázolja.[103]

A legváltozatosabb ábrázolások minden kétséget kizáróan a legismertebb magyarországi eredetű kegyképről, a máriapócsiról készültek.[104] Ennek egyik oka az, hogy tulajdonképpen két képről van szó: az egyik 1696-os könnyezése után Bécsbe került, a másikat Máriapócson őrzik, amely 1715-ben ugyancsak könnyezett. (A két kegykép nem teljesen azonos: mindkettő Hodigitria típusú, de a bécsi képen a gyermek Jézus virágot, a máriapócsin pedig könyvet tart a kezében.) Másrészt a pócsi kép Bécsbe vitele, kultuszának dinasztikus támogatása és eszmei kapcsolatba hozása különböző történeti eseményekkel egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy számos jelentős kvalitású külföldi, elsősorban bécsi, majd a külföldi érdeklődés csökkenésével a 18. század második felében több magyarországi metsző készített különböző alkalomból ábrázolást a kegyképről, ami aztán egymástól nagymértékben eltérő kompozíciókat eredményezett. A két kegykép eszmei egységére és a kegyképábrázolások keletkezési folyamatára utal, hogy több olyan devóciós másolat is készült, amely a bécsi „pócsi Mária"-képet jeleníti meg, a kép alatt azonban a máriapócsi bazilika látható vagy a felirat utal a második pócsi könnyezésre. A lapok közül több – különböző mellékmotívumok (fegyverek, török zászlók, birodalmi sasok, Bécs vedutája, I. Lipót császár és Eleonóra császárné alakja stb.) vagy a kép Bécsbe vitelének jubileumára utaló felirat révén – a kegykép hadászati vonatkozását, dinasztikus kapcsolatát hangsúlyozza. Az egyik metszet a máriapócsi és a kolozsvári kegyképet allegorikus kompozícióba foglalva ábrázolja, amely a felekezetek egységének eszméje mellett az ország területi egysége helyreállításának, Magyarország és Erdély egyesítésének gondolatát jeleníti meg. Ez az ábrázolás először Pázmány Péter imádságoskönyvének 1701-es kiadásában jelenik meg, majd a kompozíciónak a 18. század közepéig – festményváltozata mellett – még két szentképváltozatáról tudunk, ami utal az eszme ismertségére a szélesebb rétegek körében.[105] Mivel a bécsi udvar és az erdélyi pro-

[102] Christine Lauter: *Die Ursprungslegenden auf den österreichischen Wallfahrtsbildchen.* Wien, 1967. – Hans Bleibrunner: *Andachtsbilder aus Altbayern.* München, 1971.

[103] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 63. p., Sammlung Fitz, SLF o. Sign.

[104] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 166–182. p. vö. *Gründliche und ausführliche Beschreibung Der Wunderthätigen Bildnuss der weinenden Mutter Gottes von Pötsch.* Wien, 1746.

[105] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 183–185. p.

testánsok nem kívánták az ország egyesítését, a kompozíció Habsburg- és protestánsellenes tendenciát, politikai nézetkülönbséget is kifejez, s ezzel mintegy előre jelzi azt a más forrásokból is ismert folyamatot, melynek során a korábban Habsburg-hű katolikus magyar főurak többek között az ország kormányzásának eltérő megítélése miatt szembefordultak a bécsi udvarral.

Legnagyobb számú ábrázolás a sasvári kegyhelyről áll rendelkezésre, ami a hely dinasztikus támogatásán kívül azzal magyarázható, hogy a kultusz keletkezése körülbelül egybeesett a búcsús képek készítésének általános fellendülésével az 1730-as, 1740-es években.[106] Ezeken az ábrázolásokon a nagyszámú német nyelvű felirat mellett egyetlen magyar nyelvű felirattal sem találkozunk, ami a készítő mesterek származásán kívül azt is mutatja, hogy a zarándokok között a magyar etnikum kisebbségben lehetett az osztrák, valamint a morva és a szlovák mellett. A lapok közül néhány bemutatja az eredeti és a Mária Terézia nemtetszése miatt 1770-ben átépített főoltár kompozícióját is.

A zarándoklatok harmadik fontos közvetítő csatornái, a kegyhelyekhez kapcsolódó énekszövegeket tartalmazó ponyvafüzetek a 18. század első felében, többségükben német nyelven a nyugat-magyarországi kegyhelyeknél jelennek meg először, míg a magyar és más nemzeti nyelvű kiadványok csak a 18. század végén tűnnek fel nagyobb számban. Ez már önmagában is mutatja a kiadványforma elterjedési irányát. Német nyelvű búcsújáró énekeket tartalmazó ponyvakiadványokat a 18. században három nyugat-dunántúli kegyhelyről ismerünk; szövegeik általában más-más szövegekkel párosítva két vagy több ponyvafüzetben is megtalálhatók. Több szöveg hangsúlyozza, hogy a kegyhely Magyarországon található. Ez egyrészt a határon túli ausztriai zarándokoknak volt fontos utalás, másrészt a kiadványok egy része a határon túli nyomdákban készült. A Kismartonhoz kapcsolódó ponyvafüzetek közül az egyik szövege megemlíti, hogy a hely Esterházy-birtok, egy másik szöveg többek között a császár trónjának és Bécs városának oltalmát kéri.[107] Az 1715-ben Bécsújhelyen megjelent kismartoni ponyvafüzet két énekét a címlap szerint Sebastian Gindl udvari tenorista komponálta.[108] A stotzingi kegyszobor átvitele körüli időben, föltehetően 1745-ben Bécsújhelyen kiadott ponyvafüzet három énekszöveget tartalmaz. Közülük kettő a Mária (a kegyszobor) mint pásztorlány metaforára épül, a harmadik a császárnő védelméért és a patrónus Esterházy Antal megtartásáért könyörög.[109] A harmadik, német nyelvű ponyvafüzettel rendelkező nyugat-magyarországi kegyhely Dömölk: itt a füzetek minden valószínűség szerint a magyarul nem tudó, németül és latinul viszont kitűnően verselő Koptik Odó dömölki apát kezdeményezésére jelentek meg a kegyszobor átvitele körüli években.[110] Mindezek

[106] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 279–319. p.

[107] Albert Riedl – Karl M. Klier: *Lied-Flugblattdrucke aus dem Burgenland.* Eisenstadt, 1958, 166–167., 172–173. p.

[108] Riedl – Klier: *Lied-Flugblattdrucke.* 159. Nr. I.

[109] Probst: *Die Wallfahrt.* IX–XIV., Riedl – Klier: *Lied-Flugblattdrucke.* 168–172. p., Krauscher: *400 Jahre.* 161–164. p.

[110] Sörös Pongrác (szerk.): *A pannonhalmi Szent-Benedek rend története.* 5. Budapest, 1902–1916, 560. p. – Riedl – Klier: *Lied-Flugblattdrucke.* 24–25. Nr. IV–VI.

a kiadványok elsősorban a határ két oldalán élő, német anyanyelvű lakosság igényeit szolgálták. A 18–19. század fordulójától megfigyelhető, hogy a kisebb magyarországi kegyhelyek énekanyagának összeállítói egy nagyobb ausztriai kegyhely szövegeit veszik át a kiadványokba, ami az átvételen túl tükrözi a nagyobb helyek körül kialakult énekkörök lassú felbomlását. Így például a máriacelli búcsúzó énekek közül egyet Máriagyüdre, egy másikat pedig Kismartonra alkalmaztak.[111]

MÁRIACELL

Az ausztriai búcsújáróhelyek közül a magyarországi zarándoklatok történetében Máriacell játszotta a legjelentősebb szerepet.[112] A Közép-Európa legnagyobb, a

[111] Riedl – Klier: *Lied-Flugblattdrucke* 124–125., 62–64. vö. Tüskés Gábor–Knapp Éva: Fejezet a XVIII. századi vallási ponyvairodalom történetéből. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 89 (1985), 415–436. p.

[112] A máriacelli zarándoklatok magyar vonatkozásainak akár megközelítő teljességű bemutatását több tényező nehezíti. Az egyik akadály a máriacelli zarándokaltokra vonatkozó hatalmas mennyiségű barokk kori forrásanyag túlnyomó részének feltáratlansága. A kéziratos forrásanyag több különböző helyen, szétszórva található (így pl. Historia miraculorum Mariae-Cellensium ab anno 1150. ad annum 1725. EKK Bp A. 19., Descriptio historica ... [Maria Cellensium] EKK Bp Ab. 219–220., Oblationes Sacrae ... [Maria Cellensium] EKK Bp Ab. 222. [1602–1730], Ab. 222. [1664–1680], a kéziratos és nyomtatott források felsorolását lásd Gugitz: *Österreichs*. Bd. 4. 202–204.), és annak a Máriacellt gondozó St. Lambrecht-i apátság levéltárában lévő legfontosabb része rendezetlenség miatt csak körülményesen hozzáférhető. További nehézséget jelent, hogy a kéziratos források nem mindig különíthetők el élesen egymástól, a különböző forrástípusok gyakran egymásba mosódnak. Ehhez járul, hogy ugyanarról az eseményről nemegyszer több, közel egykorú feljegyzés áll rendelkezésre, s ezek nem mindig ugyanúgy adják vissza a történteket. Hasonlóképpen átfedések figyelhetők meg a nyomtatásban megjelent forrásanyagban. A vizsgált időszakot érintő kéziratos források között a 17. század elejétől többé-kevésbé folymatosan egyaránt megtalálhatók a kegyhely történetét érintő összefoglaló munkák (Christophorus Andreas Fischer: *Historia Ecclesia Cellensis ad Beatam Vierginem*. Viennae ex officina Typ. Ludovici Bonnoberger in Bursa Agni. Anno MDCIV. [nyomtatásra előkészített kézirat?] SL o. Sign., Aemilianus Hilbig: Peregrinus cellensis seu munera et vota ad cellam Magnae matris et virginis Mariae peregrini ... anno 1650. SL o. Sign., Amilian Adalbert Eremiasch: Apparatus exegeticus ad conscribendam Historiam seu annales eccflesiae Miraculosa B. M. Virginis Cellensis in Styria ex chartophylacio Lambertino desumptas Anno 1713 [?]. SL o. Sign., az eseményeket folyamatos időrendben rögzítő, kalendáriumszerű feljegyzések (Ephemerides Cellenses ab Anno 1704. SL o. Sign., Zeller Calender [nach 1773] SL Mariazell, o. Sign.), kompendiumszerű összeállítások (Marian Sterz: *Dreibändiges Kompendium über die Geschichte von St. Lambrecht und Mariazell* [um 1820] SL o. Sign.), társulati könyvek (Prothocollum Marianum S. S. Rosarii in Celis Eiusdem B. V. M. [1633–1782] SL o. Sign., Vita Mortis, seu liber vivorum, pro Moribundus Orantium, ut post mortem vivant, id est Albus Marianus, perpetui Rosary erectus ac apertus la January 1726. SL o. Sign., Album Almae Congregationis B. V. Mariae De Monte Carmelo Inceptum Anno 1694 In Cellis Marianis. SL o. Sign.), mirákulumfeljegyzések (Andreas Scholl: *Miracula Cellensia*. [1627] SL o. Sign., Inschriften der 36 [35] Wunderdarstellungen in Maria Zell 1626. SL Schachtel Mariazell, Mirakel, o. Sign.), valamint a processziók évenkénti jegyzékei (Processiones ad Cellas Marianas de Anno 1692 et 1693. SL Lad. 38. L., Processiones ad Cellas Marianas de Anno 1712. SL Lad. 41. G., Processiones venerunt in Cella Marianas 1675. SL Lad. 41. G.). A legfontosabb nyomtatott forrást jelentő mirákulumos könyvek a 17. század második harmadától folyamatosan kísérik végig a kegyhely történetét (így pl. Urban Pikelius: *Benedicta Virgo Celensis*. Graz, 1645, Gerardus Pettschacher: *Benedicta Virgo Celensis ... Ab Anno 1666 usque ad Annum Christi 1678 factum*. Graeciy, 1678, uő: *Fernere Fortsetzung und Beschreibung der Gnaden*. Graeciy, 1690, Kilian Werlein: *Neu-eröffneter Gnadenschatz* [1713], uő: *Neu-eröffneter* (1717), uő: *Annoch offenstehender* [1722], *Cellerisch-Marianischer Gnaden-Schatz Des 1748 ten Jahr.* [Steyr, 1749], *Cellerisch-*

Habsburg Birodalom minden etnikumát összekapcsoló zarándokhelynek számító Máriacell jelentősége a magyarországi zarándoklatokban Nagy Lajos királynak a kegyhelyhez fűződő, itt nem részletezhető szoros viszonyára nyúlik vissza. A hely szerepének barokk kori felívelése a Habsburg-ház tagjainak folyamatos támogatásával, közelebbről pedig a kegytemplom 1644-ben kezdődő és negyven évig tartó újjáépítésével függ össze. Ekkor, a 17. század közepén ragadhatók meg a magyarországi egyházi társadalom felső és középső rétegének, valamint a világi főnemességnek első barokk kori máriacelli kapcsolatai. A főpapi rétegből elsőként Püsky János kalocsai érsek tűnik föl 1649-ben, aki a töröktől való megmeneküléséért aranyszívvel ékes aranytáblát vitt a kegyhelyre.[113] A főpapi réteg máriacelli zarándoklataihoz Szelepchényi György esztergomi érsek szoros máriacelli kapcsolatai adták a döntő ösztönzést: az érsek 1672-ben az épülő kegytemplom egyik oldalkápolnájában oltárt emeltetett Szent László király tiszteletére, több alkalommal járt a kegyhelyen,[114] személyesen,[115] és végrendeletileg[116] egyaránt értékes adományokat adott, végül 1685-ben az általa alapított oltár közelébe temettette magát.[117] Az 1670-es évek közepétől sűrűsödnek a különböző, elsősorban dunántúli és északnyugat-magyarországi egyház-

---

Marianischer Gnaden-Schatz Des 1753. und 1754. Jahr. [Steyr 1755], B. Sternegger: *Sechstes Jahr-Hundert der zu Mariam nach Zell in Styermarck angefangenen Wallfahrt.* [Steyr, 1758], Innocentius Schelzinger: *Seculum sextum in choatae ad Cellas Marianas.* [Styrae, 1772]. Felépítésük mintául szolgált más ausztriai búcsújáróhelyek mirákulumos könyveinek szerkezetéhez is (így pl. *Oesterreichischer Myrrhen-Berg ... Das ist: Anfang und Vortgang der weltberühmten Wallfahrt nach Maria Taferl in Unter-Oesterreich.* [Crembs, 1746^3], *Ursprung, Wunder und Gutthaten des weitberühmten Gnaden-Bilds der Schmerzen-Mutter Maria an der Luggau im Lessach.* [München, 1760], *Zweyfacher Gnaden-Fluss.* [Graetz, 1709], Melchior Michelitsch: *Marianischer Gnaden-Schall des Wunderthätigen Gnaden-Bilds Maria-Hülf, welches zu Graetz.2* Bde [Gratz, 1737, 1739], *Ursprüngliche Beschreibung Der Uralten Gnaden Bildnuss Maria-Trost.* [Graetz, 1740], Joseph Wenceslav Stöger: *Das grösste Wunder-Werck Bey dem Gnaden-Ort Maria-Trost.* [Graetz, 1749], *Florilegium Pöllense.* [Gratz, 1766], *Beständig fliessender Gnadenbrunnen ... Maria Bründl ... in dem zwischen Crembs und Stein.* [Crems, 1775]. Az első tudományos kísérlet a hatalmas mennyiségű forrásanyag áttekintésére P. Othmar Wonisch részéről történt századunk első felében. A hely történetéről írt összefoglaló munkái mellett (Othmar Wonisch: *Die Gnadenbilder Unserer Lieben Frau in Maria-Zell.* [St. Lambrecht – Mariazell, 1916], uő: *Geschichte von Mariazell.* [Mariazell, 1948]) leghasználhatóbb az a kéziratos és nyomtatott forrásanyag alapján készített cédulakatalógus, részben feldolgozatlanul maradt tematikus adatgyűjtés, amely hely- és személynevek, valamint tárgyszók szerinti utalásokkal könnyíti meg az eligazodást (*Zettelkatalog ...* é. n. SL). Az első áttekintésben mi is ezt használtuk, s az ennek alapján kapott képet egészítettük ki más források adataival. A kéziratos és nyomtatott forrásokhoz hasonlóan nem történt rendszeres kísérlet a tárgyi jellegű forrásanyag feltárására sem: a hely történetével foglalkozó szerzők újra és újra a máig fennmaradt legértékesebb darabokat emelik ki, a többire kevés figyelmet fordítanak. A tárgyi forrásanyag a kéziratos és nyomtatott forrásoknál jóval nagyobb pusztulást szenvedett: a fogadalmi képek közül például a II. József előtti időszakból rendszerint csak a művészi értékkel rendelkező, nagyméretű darabok maradtak fenn, amelyek az írásos forrásokban többnyire amúgy is szerepelnek, a paraszti réteghez kapcsolódó kisebb képek többsége a 19–20. századból való.

[113] Pettschacher: *Benedicta.* 60.

[114] Eremiasch: *Apparatus.* 105b., 107b., Odo Koptik: *Elenchus Gratiarum a Beatissima Virgine Cellensi nobilibus Quibusque concessam.* SL No. 1486. III A/b13. 52.

[115] Eremiasch: *Apparatus.* 106a., 107a., 107b., Koptik: *Elenchus* 52.

[116] Eremiasch: *Apparatus.* 110a–b.

[117] Eremiasch: *Apparatus.* 107b., 110a.

megyék püspökeinek,[118] kanonokjainak,[119] valamint a kolostorok apátjainak[120] részben évenként ismétlődő látogatásai, amihez a világi főnemesség zarándoklatai társulnak. A világi nemességhez kapcsolódó első ismert barokk kori megnyilvánulás Zichy Pál veszprémi kapitány, aranysarkantyús vitéz fogadalmi képe 1624-ből, amit a felajánló Bethlen Gábor fogságából való szerencsés megmeneküléséért adományozott.[121] A 17. század közepétől egymást érik az Erdődy,[122] Nádasdy,[123] Draskovich,[124] Csáky[125] családok tagjainak zarándoklatai, adományai, kápolnaalapításai. A legalsó rétegeket is érintő, átfogó hatása az Esterházy család tagjai, ezen belül is elsősorban Esterházy Pál nádor és két felesége máriacelli kapcsolatainak volt.

Esterházy Pál először 1665-ben tűnik föl a máriacelli forrásokban, amikor első feleségével, Esterházy Orsolyával és öt gyermekével a rózsafüzér társulat tagja lesz.[126] 1680-ban feleségével együtt Szent Katalin tiszteletére oltárt emeltet a máriacelli templomban,[127] ugyanebben az évben útban Máriacellbe jelentős területet adományoz a lilienfeldi apátságnak.[128] Ezzel megvetette az alapját a néhány év múlva beinduló tömeges zarándoklatok szíves fogadtatásának az út egyik fontos állomáshelyén, amint ezt többek között a lilienfeldi Szent József-társulat számos, a 18. század közepén Magyarországról beiratkozott tagja tanúsítja.[129] 1688-ban Esterházy második felesége, Thököly Éva egy csecsemőt ábrázoló adományt ajánl fel,[130] majd a következő évben Fraknó és Kismarton Bécs 1683-as török ostromakor való szerencsés megmeneküléséért nagyméretű hálaképet adományoznak.[131] A következő években a kegyurasága alá tartozó településeken Esterházy megszervezi a máriacelli zarándoklatokat,[132] melyek tetőpontja a szalánkeméni győzelemért hálát

[118] Eremiasch: *Apparatus.* 109a., 110b., Zeller Calender 130., Eremiasch: *Apparatus.* 111b.

[119] *Prothocollum Marianum S. S. Rosarii.* 78., Eremiasch: *Apparatus.* 108b., 109a., 110a.

[120] Pettschacher: *Benedicta.* 70., Eremiasch: *Apparatus.* 108b., 107a., 109a., 109b., 110a., 110b., 111a., 111b.

[121] Vö.: Pettschacher: *Benedicta* 66., Gerhard Rodler: *Geschichte und Beschreibung der Gnadenkirche Mariazell.* Mariazell, 1907. 67. p.

[122] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 44–45. p.

[123] *Mária-czeli liliomok. Az 1857. sept. 8-ki Mária-czeli magyar országos búcsújáratra vonatkozó történeti jegyzetek, főpásztori levelek, előkészületek, utazási rajzok, versezetek, s egyházi beszédek gyűjteménye.* Pest, 1858, 28–29., 33. p .

[124] Stiftungen. SL Schachtel Mariazell, Kirche, Kopie eines Stiftungsbriefes 1672. 4/10.

[125] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 45., 38. p.

[126] Esterházy Pálhoz vö.: Merényi Lajos: *Herczeg Esterházy Pál nádor 1635–1713.* Budapest, 1895. – Andreas Angyal: Fürst Paul Eszterházy (1635–1713). *Südostdeutsche Forschungen.* 4 (1939) 339–370. p. – Karl Semmelweis: Die gedruckten Werke des Palatins Esterházy (1635–1713). *Burgenländische Heimatblätter,* 23 (1961), 32–42. p. – *Prothocollum Marianum S. S. Rosarii.* 77. p.

[127] Stiftungen. Kopie eines Stiftungsbriefes. SL Lad. 31. D. Nr. 11

[128] Ferenc L. Hervay: *Repertorium historicum ordinis cisterciensis in Hungaria.* Roma, 1984, 72. p.

[129] Jesus, Maria, Joseph. Sodalitas Sanctissimi patriarchae Josephi, ... In ... Monasterio Campliliorum (1753–1755, 1755–1757), Crembs é. n., Catalogus, eorum dominorum sodalium, qui Ex Venerabili Congregatione sanctissimi Patriarchae Josephi, In ... Monasterio B. V. M. de Campllliorum (1752–1754, 1754–1756), Crembs é. n.

[130] Koptik: *Elenchus.* 47a.

[131] Pettschacher: *Fernere Fortsetzung.* 177–178. p.

[132] Rodler: *Geschichte.* 23. p.

adó, 1691-ben általa vezetett, színjátékszerű elemekkel, zenekísérettel bevonuló nagy máriacelli processzió.[133] Itt a 8765 résztvevő többsége a nyugat-magyarországi Esterházy-uradalmakból jött.[134] Ettől kezdve ezek a Kismartonból induló processzziók évenként megismétlődtek,[135] s mintegy előképei voltak a területen Máriacellbe és a kisebb nyugat-magyarországi búcsújáróhelyekre (Loretó, Stotzing stb.) vezetett közösségi zarándoklatoknak. Ezeket a zarándoklatokat a máriacelli nyomtatott mirákulumos könyvek külön kiemelik, s hangsúlyozzák, hogy nagymértékben hozzájárulnak a hely hírnevének növekedéséhez.[136] Esterházy ezután is minden útja alkalmával értékes adományokat ajándékoz a kegyhelynek.[137] 1707-ben 55. alkalommal keresi fel Máriacellt, s még a halála előtti évben is megjelenik.[138]

A 18. század első három évtizedében tovább folytatódik az egyházi felső és középső rétegek máriacelli zarándoklatainak sorozata, megfigyelhető azonban, hogy a főpapság szerepét[139] fokozatosan a középső egyházi réteg veszi át,[140] a 18. század közepén azonban a források szerint ennek részvétele is csökkenni látszik. A főnemesség köreiben a 17. század második feléből már ismert családokhoz (Esterházy,[141] Nádasdy,[142] Erdődy,[143] Zichy[144]) a 18. század elején néhány újabb, magyarországi és erdélyi nemesi család (Korniss,[145] Koháry,[146] Maholányi,[147] Pálffy,[148] Szentiványi,[149] Bornemissza,[150] Szirmay[151]) csatlakozik, a 18. század közepén azonban ők is elmaradnak a kegyhelyről. Számottevő szerepe ezeknek a rétegeknek majd csak a II. József utáni időszakban lesz ismét, amikor az egyházi vezető réteg[152] a dinasztia[153] által és a vezető főúri családok[154] többnyire nőtagjainak[155] adományai-

[133] H. Jahrvogel: *Puteus aquarum viventium.* Steyr, 1700. b2–b3., Odo Koptik: *Regio Mariana.* 5 Bde. SL No. 1487. III A/b8–12. Bd. 2. 95b.

[134] *Mária-czeli liliomok.* 21–24. p.

[135] 1692-ben pl. a résztvevők száma 2217 személy volt. Processiones ... 1692 et 1693. 29. Nr. 267.

[136] Jahrvogel: *Puteus.* b2.

[137] Koptik: *Elenchus.* 47a–b.

[138] Koptik: *Elenchus.* 47a.

[139] Eremiasch: *Apparatus.* 110b., 106b., 112a–b.

[140] Eremiasch: *Apparatus.* 106b., 112a–b., 118a–b., 119a., *Prothocollum Marianum S. S. Rosarii.* 131b.

[141] Koptik: Elenchus 47b., Opfergaben. SL Schachtel Mariazell, Kirche-Schatzkammer o. Sign., Rodler: *Geschichte.* 97., Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 45–46. p.

[142] Szamosi József: *Máriacelli emlékkönyv.* München – Zürich, 1979, 13. p.

[143] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 46. p.

[144] Opfergaben o. Sign.

[145] Sternegger: *Sechstes.* 371–373. p.

[146] Sternegger: *Sechstes.* 373., Opfergaben o. Sign., Zeller Calender 97.

[147] Opfergaben o. Sign.

[148] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 45–46. p.

[149] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 36. p.

[150] Rodler: *Geschichte.* 52. p.

[151] Fotóját közli Wonisch: *Die Gnadenbilder* 68. és Szamosi: *Máriacelli* 42. kép, vö. Sasinek V. Ferenc: Egy fogadalmi kép. *Századok.* 31 (1897), 651–652. p.

[152] Ephemerides 320., Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 70., Rodler: *Geschichte.* 30. p.

[153] Coreth: 70. p.

[154] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 51–52. p.

[155] Rodler: *Geschichte.* 28. p.

tól támogatva részben eredményes kísérletet tesz a máriacelli zarándoklatok újjáélesztésére.

A felső társadalmi rétegek máriacelli kapcsolatainál azért volt érdemes hosszabban elidőzni, mivel ezek a kapcsolatok nemcsak a Máriacellbe, hanem a magyarországi kegyhelyekre vezetett zarándoklatok története szempontjából is meghatározó jelentőségűek. Az egyházi és világi felső rétegek máriacelli kultuszának alakulása tükrözi a folyamatot, melynek során ezek a rétegek a 17. század második és a 18. század első felében számos ösztönzést közvetítettek a magyarországi búcsújáróhelyek és zarándoklatok kialakulásához. A 18. század közepétől ez a szerepük fokozatosan csökken, hogy a 19. század elején a megváltozott körülmények között részben ismét aktualizálódjon, és hozzájáruljon a vallásos élet neobarokk restaurációjához.

A középső és alsó rétegek máriacelli zarándoklatainak megragadása érdekében a mirákulumos könyvekhez és a processziók feljegyzéseihez kell fordulnunk. A 17. század második és a 18. század első feléből származó, korántsem teljes adatanyag[156] térképre vetítéséből kitűnik, hogy Máriacell magyarországi hatása a Dunántúlra, ezen belül is elsősorban az északnyugat-dunántúli részekre, valamint Észak-Magyarország nyugati felére terjedt ki. Ezen túl a kapcsolatok szórványos jellegűek, és csupán az egyéni zarándoklatokkal, illetve néhány város fogadalmi képével jellemezhetők. A Fertő tótól nyugatra és délre fekvő terület intenzív máriacelli kapcsolatait a többségében német anyanyelvű lakosságon kívül Esterházy Pál szervezőtevékenységével és ennek kisugárzó hatásával magyarázhatjuk. Rendszeres zarándoklatok azokból a nagyobb nyugat-dunántúli és észak-magyarországi városokból keresik fel Máriacellt, amelyek nagyszámú német polgársággal rendelkeznek (Pozsony, Szombathely, Kőszeg, Sopron). Egy 1678-as adat szerint a pozsonyi processzió kétévenként, a szombathelyi évenként ment.[157] 1675-ben például a rattersdorfiak május 22-én, a pozsonyiak és a győriek augusztus 20-án, a szombathelyiek augusztus 21-én érkeztek.[158] Ezek közül legnevezetesebb volt a jezsuiták és a Mária-társulat által vezetett pozsonyi processzió,[159] melynek ünnepélyes be- és elvonulását a nyomtatott mirákulumos könyvek is megemlítik.[160] Változó időpontban érkezik a soproniak zarándoklata,[161] melyről a források 1746-ban megjegyzik, hogy hosszú idő óta egyetlen évben sem jöttek, ekkor viszont kb. 600-an voltak.[162] A II. József előtti időszakból fennmaradt néhány nagyméretű fogadalmi kép közül több ugyancsak a magyarországi városok máriacelli kapcsolatainak jelentőségét tanúsítja. Így például a pozsonyiak 1654-ben felajánlott fogadalmi képe minden valószínűség szerint jelzi a rendszeres zarándoklatok kezdetének időpontját is.[163] Az 1666-ban felajánlott ún.

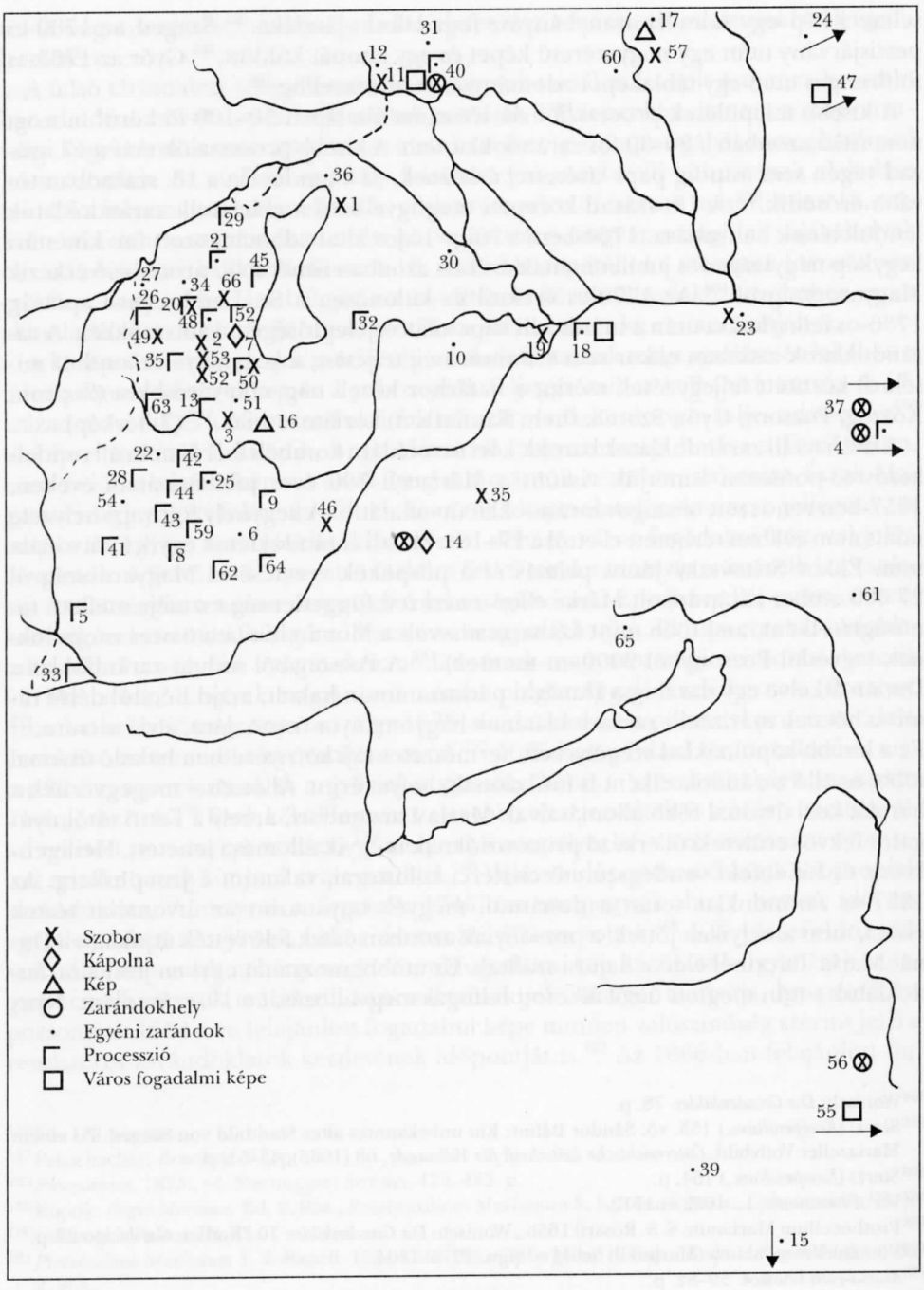
[156] Vö. 112. jegyzet.
[157] Pettschacher: *Benedicta*. 77. p.
[158] *Processiones*. 1675., vö. Sternegger: *Sechstes*. 422–423. p.
[159] Koptik: *Regio Mariana*. Bd. 2. 95a., Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 103b., Ephemerides 98. p.
[160] Jahrvogel: *Puteus*. b2–b3.
[161] *Prothocollum Marianum S. S. Rosarii*. 138., 151., 158., Opfergaben o. Sign., Koptik: *Regio Mariana*. Bd. 2. 95b.
[162] Ephemerides 99.
[163] Eremiasch: *Apparatus*. 93b. vö. Pettschacher: *Bendecita*. 70. p., Rodler: *Geschichte*. 60. p.

selmeci kép egy selmeci aranybányász fogadalmi ajándéka.[164] Szeged az 1709-es pestisjárvány után egy nagyméretű képet és egy lámpát küldött,[165] Győr az 1763-as földrengés után egy táblaképet adományozott Máriacellbe.[166]

A kisebb települések processzióinak létszáma általában 50–100 fő körül mozog, nem ritka azonban a 20–30 fős zarándoklat sem. A kisebb processziók már a 17. század végén sem mindig papi kísérettel érkeznek, ez a tendencia a 18. században tovább erősödik.[167] A 18. század közepén megfigyelhető a máriacelli zarándoklatok lendületének hanyatlása. 1764-ben, a Nagy Lajos által adományozott ún. kincstári kegykép négyszázados jubileumának évében azonban ismét több processzió érkezik Magyarországról.[168] Az 1770-es évektől és különösen a St. Lambrecht-i apátság 1786-os feloszlatása után a máriacelli kapcsolatok jelentősége tovább csökken. A zarándoklatok azonban ekkor sem szűnnek meg teljesen; a kegyhelyen mondott misékről készített feljegyzések szerint a határhoz közeli nagyobb városokra (Sopron, Kőszeg, Pozsony, Győr, Szombathely, Kismarton) korlátozódnak.[169] (7. térkép)

A máriacelli zarándoklatok barokk kori útvonalára korabeli forrás nem áll rendelkezésre, pontosan ismerjük viszont a Máriacell 700 éves jubileumának évében, 1857-ben rendezett országos zarándoklat útvonalát.[170] A kegyhely földrajzi helyzete miatt nem sokban térhetett el ettől a 17–18. századi zarándoklatok egyik fő útvonala sem. Ekkor Scitovszky János prímás és a püspökök vezetésével Magyarországról 27 000 ember zarándokolt Máriacellbe a nemzeti függetlenség eszméje melletti tanúságtételként, ami több mint kétharmada volt a Monarchia-beli összes zarándoknak (egyedül Pozsonyból 9000-en mentek).[171] A Pozsonyból induló zarándoklat a Dunán átkelve egy darabig a Dunával párhuzamosan haladt, majd Bécstől délre rátért a bécsiek máriacelli zarándoklatának hagyományos útvonalára, a via sacrara.[172] Ez a kisebb kápolnákkal szegélyezett, természetes táji környezetben haladó útvonal több, önálló zarándokcélként is funkcionáló helyet érint. Állomásai megegyeznek a barokk kori útvonal főbb állomásaival: Maria Lanzendorf, amely a Fertő tótól nyugatra fekvő területekről érkező processzióknak is egyik állomása lehetett, Heiligenkreuz és Lilienfeld vendégszerető ciszterci kolostorai, valamint a Josephsberg. Az 1857-es zarándoklat során a dunántúli megyék ugyanazon az útvonalon tértek vissza, mint amelyiken jöttek, a pozsonyiak azonban észak felé vették útjukat, s a Dunát Maria Taferlnél elérve hajóra szálltak. Ez utóbbi mozzanat egyben jelzi a zarándoklatok során megtett útról alkotott felfogás megváltozását a 19. században. Nyu-

[164] Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 78. p.
[165] Sterz: (*Kompendium.*) 155. vö. Sándor Bálint: Ein unbekanntes altes Stadtbild von Szeged. Zu einem Mariazeller Votivbild. *Österreichische Zeitschrift für Volksunde,* 68 (1965), 45–51. p.
[166] Sterz: (*Kompendium,*) 154. p.
[167] Vö.: *Processiones.* ... 1692 et 1712.
[168] Prothocollum Marianum S. S. Rosarii 165b., Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 70., Rodler: *Geschichte.* 25. p.
[169] Vö.: Zelebrantenbuch (Mariazell) SchM o. Sign. 1778–1804.
[170] *Mária-czeli liliomok.* 59–82. p.
[171] Coreth, 71. p.
[172] Grünn: *Via.* 56–57. p.



7. TÉRKÉP
Máriacell és Magyarország (17–18. század)

7. TÉRKÉP

Máriacell és Magyarország (17–18. század)

1 Barátudvar
2 Borbolya
3 Borisfalva
4 Buda
5 Burgóhegy
6 Cák
7 Cinfalva
8 Csajta
9 Csepreg
10 Csorna
11 Dénesd
12 Dévény
13 Doborján
14 Dömölk
15 Eszék
16 Füles – Gálosháza
17 Galgóc
18 Győr – Szentháromság-t.
19 Győrsövényháza
20 Höflány
21 Kismarton
22 Kisostoros
23 Komárom
24 Körmöcbánya
25 Kőszeg
26 Lajtaszentmiklós
27 Lajtaújfalu
28 Léka
29 Loretó
30 Magyaróvár
31 Máriavölgy
32 Mosonszentjános
33 Nagyfalva
34 Nagyhöflány
35 Nagymarton
36 Nezsider
37 Óbuda – Kiscell
38 Pápa
39 Pécs
40 Pozsony – Mélyút
41 Rábaszentmárton
42 Répcekethely
43 Répcekőhalom
44 Röjt
45 Ruszt
46 Sárvár
47 Selmec
48 Sérc
49 Siklósd
50 Sopron
51 Sopronkeresztúr
52 Sopronkertes – Pálos t.
53 Sopronkertes – Plébánia-templom
54 Szalónak
55 Szeged
56 Szekszárd – Mária születése templom
57 Szentharaszt
58 Szentmargitbánya
59 Szerdahely
60 Szered
61 Székesfehérvár
62 Szombathely
63 Vámosderecske
64 Vép
65 Veszprém
66 Vulkapordány

gat-Dunántúl déli részéről Máriacell megközelítése minden valószínűség szerint egy másik útvonalon, Grácon keresztül történt.[173] (8. térkép)

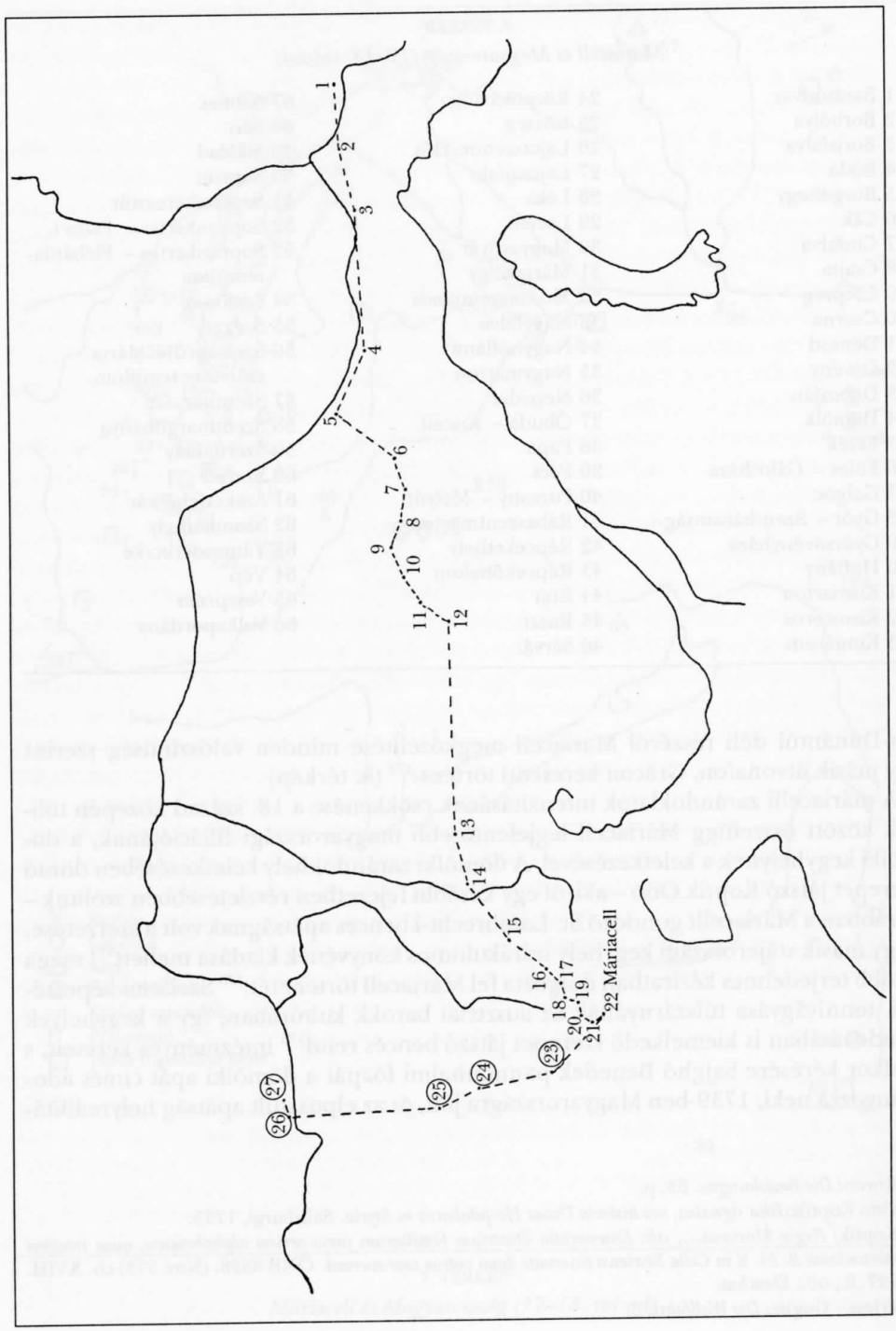
A máriacelli zarándoklatok intenzitásának csökkenése a 18. század közepén többek között összefügg Máriacell legjelentősebb magyarországi filiációjának, a dömölki kegyhelynek a keletkezésével. A dömölki zarándokhely keletkezésében döntő szerepet játszó Koptik Odó – akiről egy későbbi fejezetben részletesebben szólunk – korábban a Máriacellt gondozó St. Lambrecht-i bencés apátságnak volt a szerzetese, s egy másik stájerországi kegyhely mirákulumos könyvének kiadása mellett[174] maga is több terjedelmes kéziratban dolgozta fel Máriacell történetét.[175] Szellemi képességei, tennivágyása túlszárnyalták az ausztriai barokk kultúrában, így a kegyhelyek gondozásában is kiemelkedő szerepet játszó bencés rend[176] intézményes kereteit, s amikor kérésére Sajghó Benedek pannonhalmi főapát a dömölki apát címét adományozza neki, 1739-ben Magyarországra jön, és az elpusztult apátság helyreállítá-

[173] Koren: *Die Beziehungen*. 63. p.

[174] Odo Koptik: *Fons signatus, seu historia Divae Hospitalensis in Styria*. Salisburgi, 1735.

[175] Koptik: *Regio Mariana…*, uő: *Enumeratio illustrium familiarum juxta seriem alphabeticam, quae imagini miraculosae B. M. V. in Cella Styriensi asservate dona votiva sacraverunt*. ÖNB 8328. (Nov. 573) ch. XVIII. 127. 8., uő.: *Elenchus*.

[176] Friess – Gugitz: *Die Wallfahrt*. 8.



8. TÉRKÉP
Az 1857-es máriacelli zarándoklat útvonala

8. TÉRKÉP

Az 1857-es márciacelli zarándoklat útvonala

1 Pozsony	10 Heiligenkreuz	19 Josephsberg
2 Wolfsthal	11 Alland	20 Mitterbach
3 Heimburg (Hainburg)	12 Hafnerberg	21 Weisenbach – Goldkreuz
4 Fischamend	13 St. Veit	22 Mariazell
5 Schwechat	14 Lilienfeld	23 Gaming
6 Maria Lanzendorf	15 Türnitz	24 Scheibs
7 Neudorf	16 Siebenbrunn	25 Wieselburg
8 Mödling	17 Annaberg	26 Marbach
9 Brühl	18 Joachimsberg	27 Maria Taferl

sa címén először kis kápolnát, majd templomot és kolostort épít.[177] Itt hamarosan zarándoklatok alakulnak ki, s a hely néhány év alatt Máriacell magyarországi riválisává s egyben az egyik legjelentősebb dunántúli búcsújáróhellyé válik. Ezzel rövid időre átveszi a szerepet, melyet a 17. század második felében és a 18. század első évtizedeiben Máriacell töltött be a magyarországi zarándoklatok fellendülésében.

Mindezek a megfigyelések egyrészt kiegészítik a zarándoklatok nemzetközi kulturális közvetítő szerepéről mondottakat, másrészt utalnak arra, hogy az osztrák területek, ezen belül is elsősorban a kelet-ausztriai határvidék, valamint Bécs és Máriacell jelentős ösztönzéseket közvetítettek a magyarországi zarándoklatok felé. Ezek az ösztönzések a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeiben voltak igazán számottevőek, amikor a magyarországi egyházi és világi vezető réteg követni igyekezett a bécsi udvar vallási megnyilvánulásait, s ezzel közvetítő szerepet játszott a középső és alsó társadalmi rétegek felé. Amikor azonban a főnemesi-főpapi rétegek a nemzeti eszme erősödésével fokozatosan elfordulnak a bécsi udvartól, a zarándoklatokkal kapcsolatos magatartásuk is megváltozik: aktivitásuk ezen a téren jelentős mértékben csökken, s közvetítő szerepüket a határvidékek már korábban is jelenlévő falusi és városi lakossága veszi át. A máriacelli kapcsolatok története mintegy kicsiben mutatja a magyarországi zarándoklatok átalakulását, melyben a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeinek fellendülése után stabilizálódás, majd lassú visszaesés után a 18. század végén gyors hanyatlás, a 19. század első felében mérsékelt fellendülés következik.

DÖMÖLK

Külön kell szólnunk Máriacell legjelentősebb magyarországi filiációjáról, a győri püspökség területén kialakult dömölki kegyhelyről, ahol a volt St. Lambrecht-i szerzetes, Koptik Odó néhány éves dömölki tartózkodása alatt Máriacell mintájára nagyszabású zarándokhelyet hoz létre. Mint az előző fejezetben említettük, Koptik

[177] Pacher: *A dömölki...* 114–124., 244–249. p. Máriacell magyarországi kapcsolataihoz vö. továbbá: Barna Gábor: Máriacell és Magyarország. Adalékok a Celli Mária – Magna Domina Hungarorum hazai tiszteletéhez. *Ars Hungarica*, 25 (1997), 197–219. p.

magával hozza a máriacelli kegyszobor egy másolatát, amelynek a máriacelli templom mintájára építtet templomot. A dömölki templom mérete valamivel kisebb a mintakép méreteinél, de alaprajza, felépítése és belső berendezése a korabeli leírás szerint – ha lényegesen szerényebb volt is, de – nagy vonalakban megegyezik azéval.[178] Az alaprajz kereszt alakú, a homlokzaton két nagyobb és egy kisebb, a tetőn két további kisebb torony áll, belül nyolc oldalkápolnát alakítottak ki. Az Erdődy György által építtetett kegykápolna nem a templomhajóban, hanem a szentélyben található, benne az oltárt felesége, Esterházy Terézia emeltette. Ez egyben a templom főoltára, s szerkezetét tekintve hasonlít a máriacelli kegykápolna oltárához. A kápolna falához jobbra Szent Benedek, balra Szent Márton szobrát állították. A kápolnát ugyanúgy, mint Máriacellben, ezüstözött rács zárja el a templomtértől, előtte öt ezüstözött angyal lebeg, kezükben szív alakú égő lámpást tartva. Az áldoztató korlát is a máriacelli mintájára készült, csupán fából; előtte posztamensen két nagy angyal áll, kezükben lámpást rejtő füstölővel.

Koptik nemcsak a templom, hanem a kolostor és a zarándokok kényelmét szolgáló létesítmények kialakításában is nagyvonalú nyugati mintákat tartott szem előtt. Jól mutatja ezt az a nagyméretű szignálatlan rézmetszet, amely a dömölki templomot, kolostort és környékét látképszerűen, madártávlatból ábrázolja. A föltehetően Koptik megrendelésére, Th. Bohacz bécsi metsző által készített metszet két példányát Koptik göttweigi hagyatékában találtuk meg. A lap különleges jelentőségét az adja, hogy a rajta ábrázolt létesítmények nagyobb része az idők folyamán elpusztult, s ma már csak innen rekonstruálható.[179] Minden jel arra mutat, hogy az ábrázolás nem ún. ideálkép, hanem egy nagyobbrészt már megvalósult állapotot mutat, amit a metsző csupán kismértékben egészíthetett ki Koptik elképzelései szerint. Az 1752 körül készült ábrázoláson középen áll a kelet–nyugati tájolású templom a sekrestyével, a még megvalósításra váró kincseskamrával és a két toronyaljban a templom éjjeli őrzését ellátó katonák kamrájával. Vele szemben a régi kápolnát és a szent kutat körbefogó, négyszögletes, emeletes kolostorépület látható, a kettő között kétoldalt zászlók alatt érkeznek a processziók. A templomot három oldalról öleli körül a fedett, folyosószerű kerengő, amelyben a felirat szerint „a nép, gyakran több ezer személy egy nap, éjszakázhat". A templom mellett kétoldalt árnyas fák között egy-egy kút látható a zarándokoknak.

A kolostorépület északi szárnya az ispotály, benne 24 cella a vendégeknek, a templom felé eső keleti szárnyban van a gyógyszertár, az épület déli és nyugati szárnyának találkozásánál pedig a vendégekkel foglalkozó „Tracteur" lakását jelzi az ábrázolás. A kolostor nyugati szárnya északi és déli irányban földszintes épületsorokban folytatódik, majd derékszögben megtörik, és középen találkozik a templomot körülölelő „kerengővel". A déli kolostorszárnyból északi irányba kinyúló részben van a zenészek, a déli irányba kinyúló részben pedig a huszárok és darabontok lakása. Az együttesen kívül, részben abba beépülve, az északi oldalon hosszan elnyúlva

[178] (Odo Koptik): *Compendium Historicum von dem Ursprung und Merckwürdigkeiten, des Gnaden- und Wunderreichen Orths Neu Mariae-Zell Bey Dömelck.* Oedenburg, 1749, G2–4.

[179] Rechtshandel des Abtes von Dömölk (Ungarn) wegen der Selbständigkeit der Abtei aus den 50-er Jahren des 18. Jahrh. BG o. Sign.

húzódnak a kereskedők sátorszerű elárusítóhelyei, a déli oldalon két kerti konyha áll a zarándokok rendelkezésére. A képen még számos egyéb létesítmény (jégverem, pince, fürdő, konyha, sütőház, asztalosműhely, remeteség) látható, amelyek már nem elsősorban a zarándokok tömegeinek, hanem a kolostorba meghívott előkelő vendégek és a kegyhelyet gondozó bencés szerzetesek kényelmét szolgálták. Más forrásból tudjuk, hogy a kolostor főbejáratának kapualjában, amely a templom felé eső keleti homlokzat közepén nyílott, kétoldalt falba vágott mélyedésekben padok voltak elhelyezve a kolostor vendégeinek és a szegényeknek.[180] Mindez arra utal, hogy Dömölkön a 18. század második felében egy rendkívül differenciált, a különböző társadalmi rétegek igényeinek egyaránt megfelelő együttes állt a zarándokok rendelkezésére. Az itt felsorolt létesítmények egy része szerényebb méretekben más, nagyobb, főként szerzetesek által gondozott magyarországi kegyhelyeken is elkészülhetett, a speciális adottságok kedvező találkozása révén létrejött dömölki együttest azonban a magyar viszonyok között mindenképpen egyedi megoldásnak kell tartanunk.

Hasonló differenciáltságot mutat a zarándokhely évi liturgikus rendje, amelyben jól felismerhetők a bencés rend által gondozott ausztriai kegyhelyek liturgiájának elemei. Vasár- és ünnepnapokon német és magyar nyelven egyaránt van prédikáció. Háborús időben a Jézus nevéről szóló litániát hétköznap az első mise után németül, vasár- és ünnepnap a nagymise után magyarul imádkozzák a zarándokokkal. Minden hónap első vasárnapján és a nagyobb Mária-ünnepeken a nagymise után körmenetben járják körül úrmutatóban kitett szentséggel a templomot. A szent kereszt két ünnepén a templomban tartott német beszéd és énekes nagymise után körmenetben vonulnak a kálváriához, ahol az olvasót imádkozzák és magyar nyelvű beszédet tartanak.[181] A dömölki kegyszobor átvitele 1748. szept. 15-én az újonnan elkészült templomba minden valószínűség szerint a magyar barokk egyik legnagyobb egyházi ünnepe volt,[182] melynek az 1762-es sasvári átvitel kivételével csak jóval szerényebb párhuzamait ismerjük. Az átvitel részletes lefolyását az ünnepről megjelentetett korabeli német nyelvű kiadvány örökítette meg.[183] A körmenet fényét géniuszok által előadott dramatikus párbeszédek, élőképek, jelképek sorozata, zenei aláfestés és katonai díszkíséret emelte. A győri püspök udvara előtt a menetben díszes ruhába öltözött szüzek Magyarország kegyképeinek nagyméretű pajzsokra festett ábrázolásait hordozták, amelyek később a kegyhely ikonográfiájának állandó részévé váltak, s amelyhez hasonló sorozatot legközelebb a schlierbachi ciszterci kolostor kerengőjéből ismerünk.[184]

[180] Pacher: *A dömölki...* 298. p.

[181] Pacher: *A dömölki...* 299–300. p.

[182] Andreas Angyal: *Barock in Ungarn*. Budapest – Leipzig – Milano o. J. (Ungarische Hefte 4.) 116. p.

[183] *Hoch-Feyerliche Übersetzung Des Gnaden- und Wunder-reichen Bilds Mariae von Dömelk.* Wien, 1748, vö.: (Koptik): *Compendium.* G4–6., Pacher: *A dömölki...* 250–251. p., Piszker Olivér: *Barokk világ Győregyházmegyében Zichy Ferenc gróf püspöksége idején (1743–83).* Pannonhalma, 1933, 32–33. p., Angyal: *Barock.* 116–117. p.

[184] Dietmar Assmann: Berühmte Marien-Gnadienbilder im 17. Jahrhundert. Die Wandgemälde im Kreuzgang des Stiftes Schlierbach. *Oberösterreichische Heimatblätter.* 37 (1983). 263–302. p. További példák: München, Bürgersaal; Kloster Fischbachau.

A kutatás már régebben rámutatott a zarándokhelyek legendaanyagának arra a sajátosságára, hogy a legendamotívumok a nagyobb helyekről áttevődnek a kisebbekre.[185] Ez az ún. legendafiliáció jól megragadható a máriacelli és a jórészt ennek nyomán létrejött dömölki legendaanyagban. Dömölkön nem sokkal a kegyszobor kápolnában történt elhelyezése után többen a máriacelli szobornál észlelt csodás elváltozásokhoz hasonló látomásokról tesznek bizonyságot.[186] A tanúságtevők többsége egyházi személy, amiből a kultusznak a látomások mint legendamotívumok által történő fellendítési kísérletére következtethetünk. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a másik viszonylag jelentős magyarországi Máriacell-filiáció, Óbuda-Kiscell esetében nem tudunk ilyen legendakör kialakulásáról, melynek oka föltehetően abban keresendő, hogy itt kezdetben nem törekedtek tudatosan zarándokhely létrehozására.[187]

A dömölki zarándoklatok története a tekintetben is egyedülálló, hogy egyetlen más magyarországi zarándokhelyen sem figyelhető meg a zarándoklatok intenzitásának olyan hirtelen növekedése, mint itt. Ez elsősorban Koptik Odó kultuszt szorgalmazó tevékenységének köszönhető. Az eddig említett tényezőkön kívül nagymértékben hozzájárult a zarándoklatok gyors fellendüléséhez az is, hogy Koptik ponyvafüzeteket,[188] szentképeket[189] nyomatott a zarándokok használatára, megjelentette a hely történetét és az egyházi vizsgálatok eredményeit,[190] a magyar anyagban eddig egyedülálló dömölki gyónócédulák pedig pontosan a máriacelliek mintájára készültek.[191] Ezenkívül Koptik megkezdi a mirákulumok feljegyzését, ezek egy részét a hely történetére vonatkozó egyéb anyagokkal együtt megjelenteti, s egyetlen más magyarországi zarándokhelyről sem maradt fenn olyan rendszeresen feljegyzett és nagyszámú kéziratos mirákulumszöveg, mint Dömölkről, amelyek hűen tükrözik a zarándoklatok villámgyors fellendülését.[192] Ennek a fellendülésnek a kultusz egyházi szorgalmazásán kívül fontos összetevője volt egyrészt az a kíváncsiság,

[185] Koren: *Die Beziehungen.* 68. p.

[186] (Koptik): *Compendium* A2–5., Actorum abbatiae Dömölkiensis. *Dömölki csodák.* (XVIII. sz. közepe) FLP fasc. 2. nr. 6. 15., 16., 65., 66. p., Libellus lib. 2. 13. vö.: Wonisch: *Die Gnadenbilder* 30–31. p.

[187] Ladislaus a S. Stephano: Flores Mariani. (1776) OSzKK Fol. Lat. 2115., uő: Flores, Protocollum. *(A Trinitáriusok naplója. 1748–1782.)* SzPL 319/1., Eugen Bonomi: Die Mirakelbücher der Wallfahrtsorte Óbuda-Kiscell/Kleinzell bei Altofen und Makkos Mária/Maria Eichel bei Budakeszi in Ungarn. *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde, 12* (1969), 271–300. p.

[188] Vö. 110. jegyzet.

[189] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 61–67. p.

[190] (Koptik): *Compendium, Synopsis historica de situ, ortu, progessu s. cellae in Hungaria, dioecesi Jauriensi, comitatu Castriferrei, districtu Kemenesallensi, campo Dömölkiensi.* H. n. é. n., *Rövid históriában foglalt feljedzés az ó és új Dömölki csudálatos helynek eredetirül.* H. n. é. n., *Decretum episcopale, quo compertum redditur, Deum ter. Opt. Max. in s. capella Dömölkiensi complura.* H. n. é. n., *Decretum episcopale, quo post repetitas accuratissimas inquisitiones secundum praescriptum ss. concilii Tridentini.* H. n. é. n.

[191] Szilárdfy – Tüskés – Knapp, Kat. 75. p. vö. Wonisch: *Die Gnadenbilder.* 35. p., 15. kép, 35. p., 16. kép, 39. p., 20. kép

[192] Miracula et Gratiae. N. 2. 1747. Describantur ut sunt. FLP fasc. 2. Nr. 1., Libellus ... Continuatarum, Liber Gratiarum purificatorum, et in compendium redactarum, ab anno 1750. ad annum usque 1755. inclusive. Exceptis omissis. FLP Fasciculi antiquiores fasc. 2. Nr. 10., Actorum abbatiae, (Odo Koptik): Variae Gratiae seu species miraculorum Divae Dömölkiensis. (1754) BG Beilage zur Cod. 917 rot.

amelyet nem utolsósorban éppen a hely körüli események miatt Koptikkal súlyos összeütközésbe került pannonhalmi főapátnak a dömölki zarándoklatokat tiltó rendelkezése eredményezett.[193] Másrészt a kegyhely körül időközben kialakult település és a zarándoklatok kölcsönösen hozzájárultak egymás fejlődéséhez.[194] A pannonhalmi főapáttal való nézeteltérés azt eredményezte, hogy 1750-ben Koptiknak császári rendeletre el kell hagynia Dömölköt. Tartózkodási helyéül Mária Terézia a göttweigi apátságot jelöli ki, ahol öt év múlva bekövetkezett haláláig eredménytelen harcot folytat elvesztett jogai visszaszerzéséért.[195] A Koptik váratlan távozása utáni egy-két évben a mirákulumfeljegyzések, a templom évi jövedelme, az áttértek és az áldozók évi száma még változatlan intenzitásúnak mutatják a dömölki zarándoklatokat,[196] ezután azonban a kultusz lassan hanyatlani kezd, s fokozatosan beilleszkedik a búcsújárás 18. század végi átalakulásának átfogó folyamatába.

DINASZTIKUS KAPCSOLATOK, TÁRSULATOK

A zarándokhelyek jelentősége az uralkodói reprezentációban és az uralkodók szerepe a kegyhelyek fellendülésében régóta ismert. Elég arra utalnunk, hogy például az osztrák császárok a regensburgi birodalmi gyűlésre utazva mindig elzarándokoltak a császári-birodalmi kegyhelynek számító Altöttingbe, majd a helynek ezt a szerepét fokozatosan Máriacell veszi át: 1659–1693 között összesen hét császári zarándoklat volt Máriacellben.[197] Magyarországon ehhez hasonló jelentősége volt hosszú ideig a Pozsony melletti Máriavölgynek, ahol 1659-től kezdve kimutathatók a császári család tagjainak zarándoklatai.[198] Bécs felszabadítása után I. Lipót többször ellátogatott Loretóba is.[199] A császári család tagjainak máriavölgyi zarándoklatai többnyire valamilyen nagyobb politikai vagy hadi eseménnyel állnak összefüggésben, ami jelzi a kegyhely politikai funkcióját. A császári zarándoklatok alkalma többnyire a pozsonyi országgyűlés, a császári család tagjainak magyar királlyá koronázása vagy az országnak a kegyhely oltalmába ajánlása az ellenséggel szemben.[200] Ezek a császári zarándoklatok rendkívül ünnepélyes körülmények között, az ország egyházi és világi előkelőinek kíséretében mentek végbe, melynek eredményeként a hazai és külföldi

[193] Pacher: *A dömölki*... 267–277. p.

[194] Pacher: *A dömölki*... 295., 344–346. p., Pausz Amand: *Kis Tzeli Szarándok*. Győr 1797. 31. p.

[195] Rechtshandel des Abtes, Controversiae inter Archiabbatem S. Martini in Hungaria et Oddonem Abbatem Demölkiensem. BG alte Sing.: III/9. olim. Cod. o. Sign., Miscellanea aus dem Nachlasses Odo Koptik Abtes von Dömölk in Ungarn. 3 Bde vom J. 1736–1756. BG Cod. 24. und 917–918., Liber Koptikianus quo Imago Miraculosa Dömölkiensis defenditur. 1752. FLP fasc. 5. Nr. 9.

[196] Summaria Demonstrationum Perceptuarum in Sacristia Dömölkiensi sub A. R. p. Sigismundo. BG Hungarica Dömölk, o. Sign.

[197] Coreth, 58–60. p.

[198] *Documenta Artis Paulinorum*. 1–3. Budapest, 1975–1978, 1. 282. p.

[199] Adolf Mohl: *Der Gnaedenort Loreto in Ungarn*. Raab, 1900^2, 17. p.

[200] *Documenta* 1. 283., 290. p.

[201] *Documenta* 2. 317., 323., 325., Gräffel J. Gyurcsek Endre: *A sasvári háromszázados nagy búcsújárat*. Nagyszombat, 1865, 36–37. p.

főpapi, főnemesi réteg, az ország vezetőinek körében is szokássá vált a kegyhely rendszeres felkeresése.

Az 1740-es évektől Máriavölgy szerepét fokozatosan a császári család birtokába került északnyugat-magyarországi Sasvár veszi át az uralkodói reprezentációban, a látogatás alkalmai többnyire adományozások és a kegyhelyhez közeli császári kastély környékén rendezett vadászatok voltak.[201] A sasvári kegyszobor második, 1762. Nagyboldogasszony napján történt ünnepélyes átvitele az új templomba a császári család jelenlétében történt.[202] A császári család ekkor egy ezüstlámpát ajándékozott, amit a főoltár előtt helyeztek el.

Ezenkívül még két magyarországi kegyhely császári felkereséséről tudunk. Amikor Mária Terézia 1751-ben Budára látogatott, elhaladt az akkor már jelentős zarándokhelynek számító, a budai Fehérvári kapunál lévő ún. Vérkép-kápolna mellett, s 24 dukátot adományozott két misére baj nélküli hazatéréséért. A városi tanács a királynő látogatásának emlékére 100 forint alapítványt tett, hogy a királynő hosszú életéért elutazása napján minden évben két misét mondjanak a kápolnában.[203] Mária Terézia és családjának látogatása az újonnan keletkezett máriabesnyői kegyhelyen 1764. aug. 27-én a császári családdal közeli kapcsolatban álló kegyúr, a családot gödöllői kastélyában vendégül látó Grassalkovich Antal magyar királyi kamarai elnök meghívásával állt összefüggésben.[204]

A zarándoklatok egyik leglátványosabb, a résztvevőkön messze túlmutató hatású megnyilvánulásai voltak a közösségben, többnyire társulatok vezetése alatt álló processziók. Ezek a magyarországi zarándoklatok történetében sem voltak ismeretlenek. Itt csupán azokról szólunk, amelyek osztrák területekről jutottak el nyugat-magyarországi búcsújáróhelyekre, s így közvetve elősegítették a zarándoklatok e formájának magyarországi elterjedését. A legnagyobb létszámú ausztriai processzió, melyről magyarországi kegyhellyel kapcsolatban tudunk, Bécsből ment Loretóba: ez a zarándoklat néha 3000 résztvevővel érkezett.[205] Loretó Máriacell analógiájára idővel a bécsiek kedvelt házasságkötési helye lett, Kelet-Ausztriából Bécsen kívül Mödlingből és Perchtolsdorfból is processzióval mentek oda.[206] Kismartonba többek között az ugyancsak Esterházy-birtok Gumpendorfból a Krisztus tanítása társulat vezetése alatt mentek processzióval.[207] Boldogasszonyba Bécsből két különböző fogadalmi processzió ment. Az egyik először 1690-ben jelenik meg, majd 1693-ban ennek fenntartására bécsi polgárok 2000 arany értékű alapítványt tesznek a Jó pásztor társulatnál, hogy a tőke 5 százalékos kamata biztosítsa a jövőben a processzió évenkénti megtartását. A másik processzió a bécsi fehértímároké, melyet először

[202] *Documenta* 2. 319–322. p.

[203] Ambrosius a S. Spiritu: *Ausführlicher Bericht des Ursprungs und Fortgangs deren Gnaden und Wohlthaten.* Buda, 1755. 21–26. p.

[204] Historia Domus Besnyöiensis 21. Vö. Galavics Géza: A „képtelen Gödöllő" és más történetek. (Három legenda Grassalkovich Antalról). *Annales de la Galerie Nationale Hongroise – A Magyar Nemzeti Galéria Évkönyve,* 1991, 217–224. p.

[205] Mohl: *Der Gnadenort Loreto.* (1900²) 29. p.

[206] Schmidt: *Volkskult.* 48. p.

[207] Schmidt: *Volkskult.* 47. p.

1702-ben vezettek Boldogasszonyba a Jézus, Mária, József titulus alatt álló Krisztus tanítása társulattal együtt. Ez a processzió még 1771-ben is fennállt, amint ezt egy ebben az évben megjelentetett, a zarándoklat lefolyását rögzítő kiadvány tanúsítja. Mindkét processzió öt napig tartott, és különleges ünnepélyességgel zajlott le, melyről részletes leírással is rendelkezünk.[208]

A bécsi fehértímárok céhe és a Krisztus tanítása társulat közös boldogasszonyi processziója júl. 21-én, a Szent Margit-templomban reggel 5 órakor tartott mise és prédikáció után indul az Ágoston-rendiek templomát érintve Schwechat felé, ahol misét hallgatnak és rövid pihenőt tartanak, majd ünnepélyesen bevonulnak Fischamendbe, ahol ebédelnek. Délután az út Arbesthalon keresztül Bruck an der Leithaig vezet, ahova ismét ünnepélyesen vonulnak be, a plébániatemplomban beszédet hallgatnak, s az esti imádságot a kitett oltáriszentség jelenlétében tartják. A második napon reggel 6 órakor mise van az oltáriszentség jelenlétében, közben hangosan mondják a rózsafűzért, majd Neusiedl am See felé indulnak, ahol bevonulás után ismét szentmise van. Délután 1 órakor folytatják az utat Boldogasszony felé, ahol a határban lévő keresztnél felsorakoznak, majd ünnepélyesen bevonulnak, és litániát énekelnek az oltáriszentség jelenlétében.

A Jó pásztor-társulat vezetése alatt álló bécsi processziót a hazatérés napján délután 1 órakor prédikációval búcsúztatták Boldogasszonyban, s litánia után, az Exaudi zenéjére vonultak el a kegyhelyről. Bécsbe való visszaérkezésük az elindulásnak megfelelően ünnepélyes körülmények között, a ferencesek és a társulat kíséretével az Exaudi zenéjére történt a Szent Jeromos-templomban, ahol litánia után áldásban részesültek, majd másnap reggel 9 órakor hálaadó istentiszteleten vettek részt. Lényegében ehhez hasonló módon tért haza a bécsi fehértímárok céhe és a Krisztus tanítása társulat közös boldogasszonyi processziója is. Az út állomásai ugyanazok voltak, mint a kegyhelyre vezető út megállóhelyei, ahonnan mindig reggel, mise után indultak és ahova az esti imádság és áldás után tértek nyugovóra. A visszatérés utáni napon a hálaadó istentiszteleten kívül a processzió elhunyt jótevőiért mutattak be miséket.

Az említett zarándokhelyeken kívül rendszeres osztrák processziókról tudunk Máriavölgyben is. A Bécsből 1726 óta pünkösdhétfőn Máriavölgybe zarándoklók létszáma 1747–1764 között 90-től 300 főig fokozatos emelkedést mutat, a kisebb osztrák falvakból 1762-ben ugyanide 40–100 fős zarándoklatok érkeztek.[209] A bécsiek pünkösdhétfői máriavölgyi zarándoklata a bécsi Bürgerspital Tisztítótűzben szenvedő lelkeket megsegítő Mária-társulatának vezetése alatt állt. A zarándoklat iránti növekvő érdeklődés és a zarándoklat lefolyásának szabályozása iránti igény lehetett az oka, hogy 1769-ben egy ponyvafüzetet jelentetnek meg, amely tartalmazza a processzió lefolyását és a különböző áhítatszövegeket.[210] A zarándoklat sajátossá-

[208] P. Gratian Leser: *Frauenkirchen* (1946) című kézirata alapján (AFF) idézi Michael Weiss: *Geschichte des Franziskanerklosters (1670–1982) und der Wallfahrtskirche (1669–1982) in Frauenkirchen*. (Manuskript) Eisenstadt, 1983, 316–327. p.

[209] Pásztor Lajos: *A máriavölgyi kegyhely a XVII–XVIII. században*. Budapest, 1943, 21. p.

[210] *Kurzer Unterricht über die von einer Löbl. Bruderschaft unter dem Titul Maria Seelenhülf ... am Pfingst-Montag zu den wunderthätigen Gnadenbild Maria Thal In Hungarn Verrichtende Wall-Fahrt.* [Wien] 1769.

ga, hogy az utat nem gyalog, hanem az ünnepélyes elindulás után a város határát elhagyva kocsin teszik meg. Délelőtt és délután útközben három-három rózsafüzért mondanak meghatározott szándékokra. Déli pihenőt Regelsbrunnban tartanak, a Dunán Pozsonynál kelnek át. Máriavölgybe érve a kolostorkerthez közeli kőkeresztnél gyűlnek össze, és harangszó mellett vonulnak be a templomba.

Mindezeket a leírásokat azért idéztük részletesebben, mert ilyen látványos keretek között zajló magyarországi processziókról elsősorban néhány nyugat-magyarországi város társulatával kapcsolatban van tudomásunk. Ezek a társulati processziók az osztrák közvetítés révén hozzájárultak a zarándoklatok e formájának elterjedéséhez az ország távolabbi részeiben.

A ZARÁNDOKHELYEK VONZÁSKÖRZETE

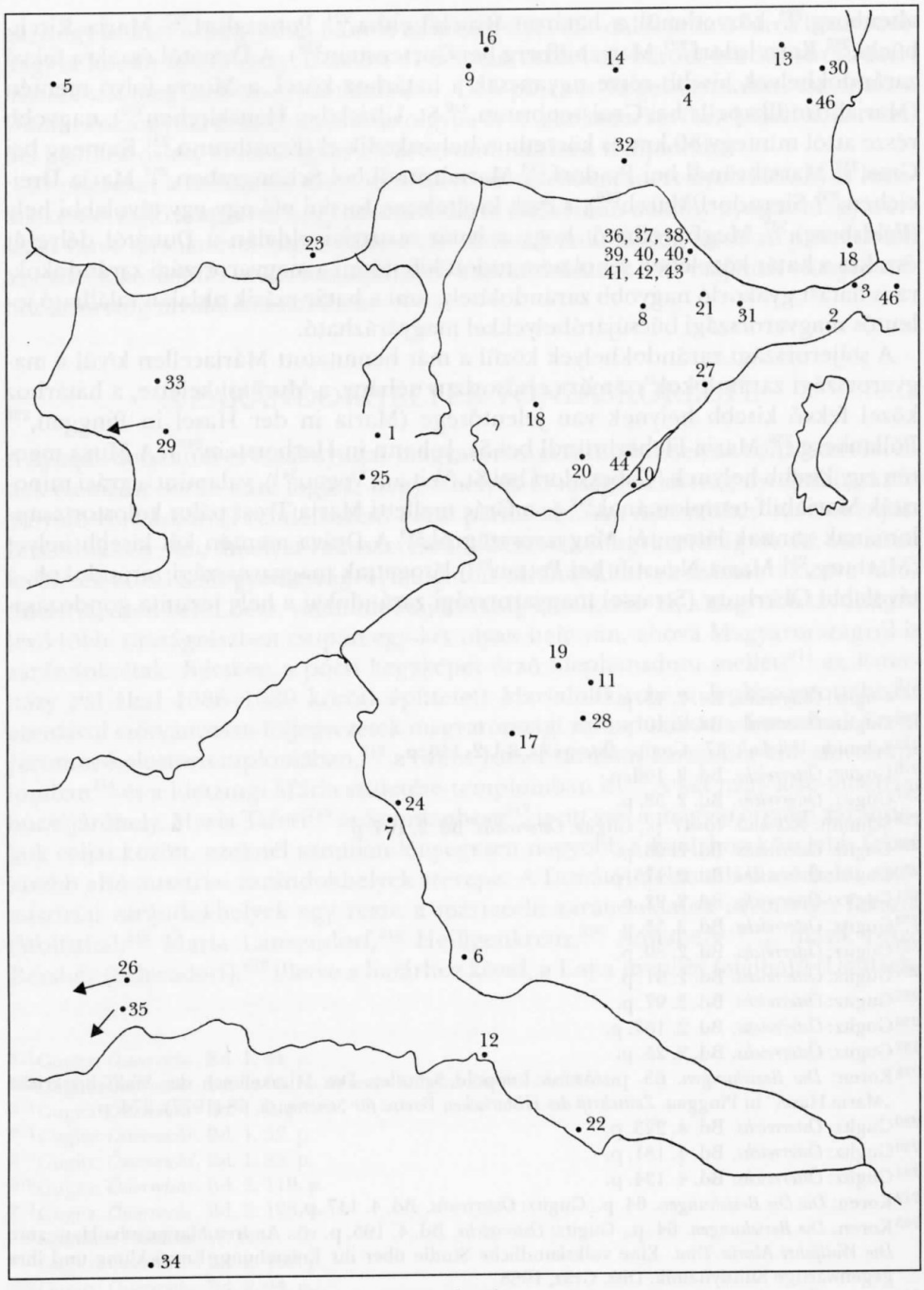
A nyugat-dunántúli és északnyugat-magyarországi zarándokhelyek vonzásterületeinek elemzése során látni fogjuk, hogy e helyek többsége az ország nyugati határán átnyúló vonzáskörrel rendelkezett. Ezzel párhuzamosan Ausztriában számos olyan zarándokhely van, amelyet rendszeresen felkerestek Magyarországról. Az ausztriai területek közül a Magyarországról látogatott zarándokhelyek számát tekintve Alsó-Ausztria, ezen belül Bécs, valamint Stájerország emelkedik ki, a nagyobb távolságra lévő többi országrészben csupán egy-két olyan hely van, ahova Magyarországról is zarándokoltak. Bécsben a pócsi kegyképet őrző Stephansdom mellett[211] az Esterházy Pál által 1686–1689 között építtetett Mariahilfkirche a leglátogatottabb,[212] ezenkívül szórványosan följegyezetek magyarországi zarándokokat a ferencesek Szent Jeromos-kolostortemplomában,[213] a Szent József sarutlan karmelita kolostortemplomban[214] és a hietzingi Mária születése-templomban is.[215] A két nagy alsó-ausztriai búcsújáróhely, Maria Taferl[216] és Sonntagberg[217] is ott van a magyarországi zarándokok céljai között, ezeknél azonban lényegesen nagyobb a határhoz közelebb fekvő kisebb alsó-ausztriai zarándokhelyek szerepe. A Dunától délre található kelet-alsó-ausztriai zarándokhelyek egy része a máriacelli zarándoklatok útvonalán fekszik (Wolfsthal,[218] Maria Lanzendorf,[219] Heiligenkreuz,[220] Annaberg [221]), másik része Bécshez (Schwadorf),[222] illetve a határhoz közel, a Lajta mentén található (Deutsch-

[211] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 44. p.
[212] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 65. vö. Friess – Gugitz: *Die Mirakelbücher.*
[213] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 9. p.
[214] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 52. p.
[215] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 1. 85. p.
[216] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 119. p.
[217] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 193. p.
[218] Schmidt: *Volkskult*. 47. p.
[219] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 109. p.
[220] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 44. p.
[221] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 3. p.
[222] Gugitz: *Österreichs*. Bd. 2. 183. p.

altenburg,[223] közvetlenül a határon Bruck/Leitha,[224] Pottendorf,[225] Maria Kirchbüchl,[226] Katzelsdorf,[227] Mariahilfberg bei Gurtenstein[228]). A Dunától északra fekvő zarándokhelyek kisebb része ugyancsak a határhoz közel, a Morva folyó mentén (Mariabründlkapelle bei Groissenbrunn,[229] St. Ulrich bei Hauskirchen[230]), nagyobb része attól mintegy 80 km-es körzetben helyezkedik el (Ernstbrunn,[231] Kamegg bei Gras,[232] Mariabründl bei Pysdorf,[233] Mariabründl bei Schöngraben,[234] Maria Dreieichen,[235] Sierndorf/March[236]), s csak kivételesen fordul elő egy-egy távolabbi hely (Feldsberg).[237] Megfigyelhető, hogy a határ ausztriai oldalán a Dunától délre és északra a határ közelében sehol nem tudott kifejlődni a magyarországi zarándokokra is hatást gyakorló nagyobb zarándokhely, ami a határ másik oldalán található jelentős magyarországi búcsújáróhelyekkel magyarázható.

A stájerországi zarándokhelyek közül a már bemutatott Máriacellen kívül a magyarországi zarándokok számára elsősorban néhány, a Murától keletre, a határhoz közel fekvő kisebb helynek van jelentősége (Maria in der Hasel in Pinggau,[238] Pöllauberg,[239] Maria Fieberbründl bei St. Johann in Herberstein[240]). A Mura mentén egy kisebb helynek (Gabersdorf bei St. Veit am Vogau[241]), valamint a gráci minoriták Mariahilf-templomának[242] és a Grác melletti Maria Trost pálos kolostortemplomának vannak látogatói Magyarországról.[243] A Dráva mentén két kisebb helyet (Marburg,[244] Maria Neustift bei Pettau[245]) látogattak magyarországi zarándokok, a távolabbi Oberburg (Strasse) magyarországi zarándokai a hely jezsuita gondozásá-

223 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 13. p.
224 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 10. p.
225 Schmidt: *Volkskult.* 47., Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 146. p.
226 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 106. p.
227 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 58. p.
228 Schmidt: *Volkskult.* 46–47. p., Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 104. p.
229 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 93. p.
230 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 175. p.
231 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 22. p.
232 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 55. p.
233 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 89. p.
234 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 91. p.
235 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 97. p.
236 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 187. p.
237 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 2. 25. p.
238 Koren: *Die Beziehungen.* 65. p., Anton Leopold Schuller: Das Mirakelbuch der Wallfahrtskriche „Maria Hasel" in Pinggau. *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark.* 68 (1977), 274. p.
239 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 223. p.
240 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 181. p.
241 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 134. p.
242 Koren: *Die Die Beziehungen.* 64. p., Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 147. p.
243 Koren: *Die Beziehungen.* 64. p., Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 195. p. vö.: Andrea Margaretha Hatmann: *Die Wallfahrt Maria Trost.* Eine volkskundliche Studie über ihr Entstehung, Entwicklung und ihre gegenwärtige Kultdynamik. Diss. Graz, 1985.
244 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 176. p.
245 Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 188. p.



9. TÉRKÉP

Ausztriai búcsújáróhelyek magyarországi kapcsolatokkal (17–18. század)

9. TÉRKÉP

Ausztriai búcsújáróhelyek magyarországi kapcsolatokkal (17–18. század)

1 Annaberg
2 Bruck/Leitha Spittelwaldkapelle
3 Deutschaltenburg
4 Ernstbrunn
5 Feldsberg
6 Gabersdorf bei St. Veit am Vogau
7 Graz
8 Heiligenkreuz
9 Kamegg bei Gars
10 Katzelsdorf
11 Lebing
12 Marburg
13 Mariabründl bei Poysdorf
14 Mariabründl bei Schöngraben
15 Mariabründlkapelle bei Groissenbrunn
16 Maria Dreieichen
17 Maria Fieberbründl bei St. Johann in Herberstein
18 Maria Hilfsberg bei Gutenstein
19 Maria in der Hasel in Pingau
20 Maria-Kirschbüchl bei Rothengrub
21 Maria Lanzendorf
22 Maria Neustift bei Pettau
23 Maria Taferl
24 Maria Trost bei Graz
25 Mariazell
26 Millstatt
27 Pottendorf
28 Pöllauberg
29 Salzburg
30 St. Ulrich bei Hauskirchen
31 Schwadorf
32 Sierndorf/March
33 Sonntagberg
34 Strasse bei Oberburg
35 Weissenstein
36 Wien – Franziskanerkloster
37 Wien – Hietzingerkirche
38 Wien – Mariabrunn
39 Wien – Mariahilfkirche
40 Wien – St. Joseph
41 Wien – St. Klara Kloster
42 Wien – Stephansdom
43 Wien – Trinitarierkirche
44 Wiener Neustadt
45 Wolfsthal
46 Zistersdorf

val magyarázhatók.[246] Felső-Ausztriában a salzburgi harmadrendi kapucinus apácák kolostortemplomát,[247] Karintiában a millstatti jezsuita kolostortemplomot,[248] Dél-Tirolban pedig Maria Weissenstein szervita kolostortemplomát keresték fel Magyarországról:[249] mindhárom esetben a kiterjedt nemzetközi kapcsolathálózattal rendelkező szerzetesrendek gondozása teszi érthetővé a kegyhely jelentős távolságot átívelő kisugárzását. (9. térkép)

Ezek a megfigyelések jórészt a mirákulumos könyvek előzetes áttekintésén alapulnak az osztrák kutatás részéről. A magyarországi zarándokok pontos származási helyéről, társadalmi és etnikai hovatartozásáról, szokásairól, az intenzitás és a vonzáskör időbeli alakulásáról majd csak a felsorolt ausztriai kegyhelyek forrásanyagának mikrovizsgálata után kaphatunk képet. Ennyiből is látható azonban, hogy a Magyarországról elsősorban felkeresett kelet-ausztriai zarándokhelyek magyarországi vonzáskörzete a határhoz közelebb fekvő, nyugat-dunántúli és északnyugat-magyarországi részekre terjed ki, a távolabbi területekről ennél lényegesen ritkábban keresték fel őket. A nagyobb távolságok magyarázatát itt és a távolabbi ausztriai helyeknél is egyrészt a zarándokhelyek kultuszdinamikájában, másrészt a zarándokokat az adott területhez fűző speciális kapcsolatrendszerben kereshetjük.

A magyarországi zarándokhelyek mirákulumos könyveinek részletes elemzése lehetőséget adott néhány olyan nyugat-dunántúli, illetve északnyugat-magyarországi

[246] Bálint I. 15–16. p., Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 262–264. p.
[247] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 5. 196. p.
[248] Gugitz: *Österreichs.* Bd. 4. 62. p.
[249] Peter Stürz: *Maria Weissenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol.* Bern – Frankfurt/M. – Las Vegas, 1981, 77. p.

kegyhely vonzáskörzetének meghatározására, amelyek az ország nyugati határán túlnyúló vonzáskörzettel rendelkeztek, s így az osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok egyik fontos tényezői. A vonzáskörzetek megállapításához elsősorban a mirákulumszövegekben szereplő zarándokok származási helyét vettük alapul, ezt szükség esetén kiegészítettük más források adataival. A vonzáskörzetek kiterjedésük és szerveződésük alapján több típusba oszthatók. A Dunántúl északnyugati részén a kegyhelyek nagy sűrűsége mellett az úthálózat relatív fejlettsége is hozzájárult ahhoz, hogy a kisebb vagy nagyobb kiterjedésű, szűkebb vonzáskörzetek kialakulása mellett a tág vonzáskörzetek több ponton egymásba olvadjanak. A különböző etnikumok szoros egymás mellett élésével magyarázhatjuk, hogy ezen a viszonylag kis területen a lokális vonzáskörzetű helyek némi túlsúlya mellett a regionális és interregionális vonzáskörzetű kegyhelyek is megtalálhatók.

A tájegység legkorábban kialakult és legjelentősebb zarándokhelye Loretó, amely a 17. század második felében a Bécstől Sopronig, Bécsújhelytől Bruckig terjedő területről vonzotta a zarándokokat.[250] A 18. század elején azonban több új alsó-ausztriai (Maria Lanzendorf, Maria Enzersdorf) és magyarországi (Kismarton, Stotzing) zarándokhely jött létre a területen, ami némileg korlátozta Loretó vonzáskörzetét. A loretói zarándoklatok kezdeteivel kb. egy időben, a 17. század közepén kezdődött meg Északnyugat-Magyarország egyik legjelentősebb kegyhelyének, Máriavölgynek a felvirágzása, melynek vonzáskörzetét az előző fejezetben mutattuk be.[251]

A 17. század második felében a Nyugat-Dunántúlon létrejött legjelentősebb zarándokhely a német, magyar, horvát és szlovák lakosság körében egyaránt kedvelt Boldogasszony. Ennek szűkebb vonzáskörzete ekkor a Fertő tó környéke, valamint a Duna és a Lajta által határolt ausztriai terület, a tágabb vonzáskörzetbe a Dunántúl török által meg nem szállt északnyugati része, valamint Alsó-Ausztria határtól nem túl távoli területei tartoznak. Az 1685–1712 között vezetett társulati könyv alapján készített térképen megfigyelhető,[252] amint a szűkebb vonzáskör dél és kelet felé tovább terjed kb. Léka, illetve Magyaróvár vonaláig, a tág vonzáskörbe pedig Erdély, a Duna–Tisza köze, Észak-Magyarország nyugati része, Szilézia, Cseh- és Morvaország déli, valamint Alsó- és Felső-Ausztria, Tirol, Karintia és Stájerország keleti területei egyaránt beletartoznak. Ezenkívül egyes társulati tagok bajor, hesseni, pfalzi,

[250] Origo Sacra Aedis Lauretanae In Ungaria. (1644–1697) EKK Bp Collectio Hevenessiana tom. 29. 417–440. p., Augustinus Maria Romer: *Servitus Mariana.* Viennae, 1667. – *Immergrünender Lorbeer-Baum Das ist: Gründliche Beschreibung, vom Anfang und Urpsrung des Heiligen Hauses Loreta in Hungarn, Sambt Dero merckwürdigst erwachsenen Gnaden-Früchten, beschrieben von einem Ehrwürdigen Priester.* Wienn, 1704. – Mohl: *Szarvkő.* 721., 726. p.

[251] Originis et de ductis, et Testimonia aliqua miraculorum B. V. Tallensis. (1700–1730) MOL Acta Paulinorum Liber conv. Mariae Thallensis fasc. 4333. cs. 66. – Andreas Kollenycz: *Thesaurus in agro Absconditus.* MOL Acta Paulinorum conv. Mariae Thallensis fasc. 422. cs. 66. – *Diarium Conventus Mariae Thallensis.* Tom. II–III. EKK Bp Ab. 185. – Franciscus Orosz: *Liber historicus Ecclesiae Thallensis Thaumaturgae Beatissimae Matris 1733.* Tom. I–II. EKK Bp Ab. 179. Vö.: Pásztor: *A máriavölgyi...* 38. p., Honori Mariano, de Origines S. Statuae Thaumaturgae Sassiniensis. (1732–1736) EKK Bp Ab. 43.

[252] Norbert Frank: Die Verbreitung der Wallfahrt nach Frauenkirchen an der Wende von 17. zum 18. Jahrhundert. *Burgenländische Forschungen,* Sonderband VI. Festgabe für August Ernst. (1984) 74–75. p.

szász területekről, a passaui és a regensburgi egyházmegyéből, valamint Svájcból származnak, itt azonban az esetek többségében minden valószínűség szerint Bécs közvetítő hatásával, illetve Ausztriában hosszabban időző személyekkel kell számolnunk. Az is lehet, hogy ezek a társulati tagok személyesen nem jártak Boldogasszonyban, ezért ezek a területek már nem számíthatók a hely tágabb vonzáskörzetébe. A tág vonzáskörzetben valamelyest érvényesülni látszik a Duna természetes határszerepe, mivel a Dunától délre fekvő területen a folyó mentén a vonzáskör kelet és nyugat felé egyaránt messze kitolódik. A Pozsonytól északra és keletre fekvő terület Máriavölgy szűkebb vonzáskörzetébe is beletartozik, amiből talán nem alaptalanul következtetünk Máriavölgy közvetítő szerepére Boldogasszony tágabb vonzáskörzetének kialakulásában ezen a területen. Ezzel szemben a Fertő tótól nyugatra fekvő területen a 17. század második felében tisztán kivehető Loreto[253] és a fraknói szervita templom, illetve a Rozália-kápolna[254] területi rivalizálása, amihez a 18. század második évtizedétől Kismarton vonzáskört korlátozó hatása járul. (10. térkép)

Leopold Schmidt megvizsgálta Kismarton vonzáskörzetét a kegyhely keletkezése utáni első, 1711–1714 közötti időszakban. Eszerint a kismartoni zarándokok mintegy ötödrésze a mai Burgenland területéről érkezett, a zarándokok csaknem felét az Alsó-Ausztria keleti részéből és a Bécsből érkezők tették ki. Ezenkívül csupán néhány zarándok érkezett Kelet-Steiermarkból, a mai Magyarország (Nyugat-Dunántúl) és Nyugat-Szlovákia területéről.[255] Részben ehhez hasonló helyzetet tükröz a Kismartontól nem túl távoli Stotzing vonzáskörzete az 1743–1750 közötti időszakban.[256] Eszerint itt a zarándokok kb. egyharmad része jött a mai Burgenland területéről, s Kismartonhoz hasonlóan itt is a zarándokok csaknem fele Kelet-Alsó-Ausztriából érkezett; a bécsiek száma itt valamivel kisebb, mint Kismartonban. Ezzel szemben a mai Magyarország területéről, Nyugat-Dunántúlról valamivel többen érkeztek Stotzingba, mint Kismartonba, míg a steiermarki zarándokok jelentéktelen szerepet játszottak. Mindez arra utal, hogy a Kismartonnál kb. 30 évvel később keletkezett, ahhoz közel fekvő Stotzing vonzáskörzete nagyrészt a korábbi zarándokhely vonzáskörzete nyomán, mintegy annak árnyékában alakult ki, kiterjedése azonban nem érte el a tekintélyesebb hely vonzáskörzetét.

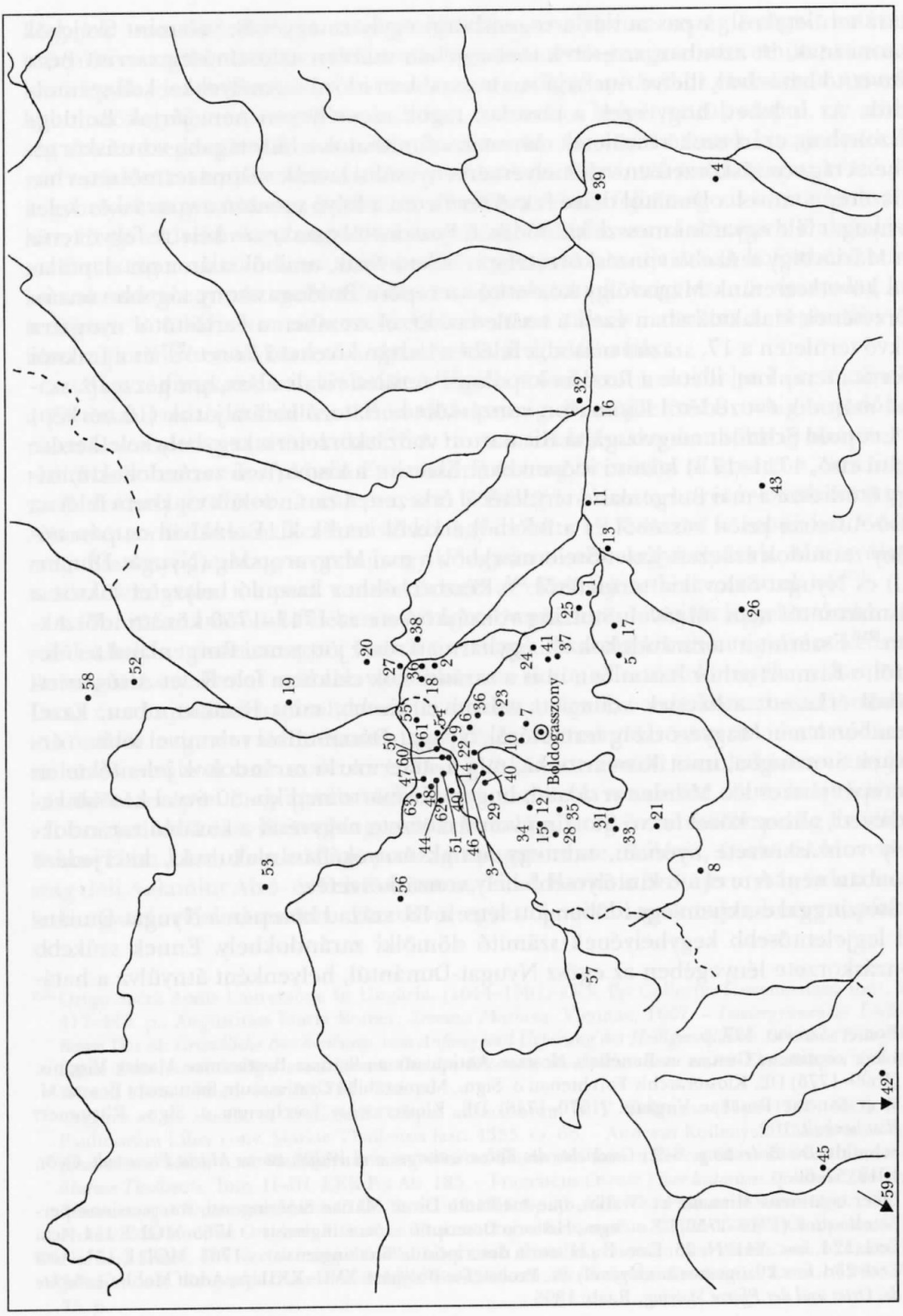
Stotzinggal csaknem egy időben jött létre a 18. század közepén a Nyugat-Dunántúl legjelentősebb kegyhelyének számító dömölki zarándokhely. Ennek szűkebb vonzáskörzete lényegében az egész Nyugat-Dunántúl, helyenként átnyúlva a hatá-

[253] Romer: *Servitus.* 377. p.

[254] Liber continens Gratias et Beneficia Nostrae Antiquissimae Statuae Beatissimae Mariae Virginis. (1699–1775) DE, Klosterarchiv Forchtenau o. Sign., Memorabilia Gratiosarum Statuarum Beatae M. V. et Sanctae Rosaliae Virginis. (1670–1746) DE, Klosterarchiv Forchtenau o. Sign., Rittsteuer: *Rosalienkult.* 109.

[255] Schmidt: *Die Bedeutung.* 6–9., *Geschichte des Kalvarienberges und Walfahrtsortes Maria-Eisenstadt.* Győr, 1912, 57–60. p.

[256] Liber continens Miracula et Gratias, que mediante Divae Mariae Stoczingensi, intercessione perpetrata sunt. (1743–1750) LE o. Sign., Historia Descriptio ... Stotzingiensis ... 1765. MOL E 151. Acta Eccl. 32d. fasc. 241. N. 23. Fasc. B., Historia descriptio ... Stotzingiensis ... 1765. MOL E 151. Acta Eccl. 23d. fasc 20. (azonos az előzővel) vö.: Probst: *Die Wallfahrt.* XVII–XXII. p., Adolf Mohl: *Geschichte des Ortes und der Pfarre Stotzing.* Raab, 1895.



10. TÉRKÉP

Boldogasszony vonzáskörzete (1655–1696)

10. TÉRKÉP

Boldogasszony vonzáskörzete (1655–1696)

Erdély
Rábakaköz

1 Abda
2 Bezenye
3 Breitenbrunn
4 Buda
5 Csorna
6 Czondorf (Zürndorf)
7 Féltorony
8 Fokváros
9 Gáta
10 Gols
11 Gönyű
12 Gschies
13 Győr
14 Jois (Gujsz)
15 Kismarton
16 Komárom
17 Kóny
18 Köpcsény
19 Malacka
20 Máriavölgy
21 Minihof
22 Neusiedel
23 Németsomorja
24 Óvár
25 Öttevény
26 Pápa
27 Pozsony
28 Prodersdorf
29 Purbach
30 Rajka
31 Rákos
32 Révkomárom
33 Sopron
34 Szentgyörgy
35 Szentmargit
36 Szentmiklós
37 Szentpéter
38 Vereknye
39 Visegrád
40 Winden
41 Zanegg
42 Zerin (Zrín)
43 Zirc

Nem azonosított helynevek

Saárad

Külföld

44 Arbesthal
45 Bayoz
46 Bruck/Leitha
47 Ellend
48 Fischamend
49 Gallbrunn
50 Gerhaus
51 Gödlsbrunn (Göttlesbrunn)
52 Haslau
53 Hollabrunn
54 Hollern
55 Hundsheim
56 Inzersdorf
57 Kirchberg
58 Kostelck
59 Oltenburg (Ortenburg)
60 Pachfurt
61 Petronel
62 Schuandorf (Schwadorf)
63 Wien

Nem azonosított külföldi helynevek

Banchmöhl
Mickendorf
Vorersdorf
Waiden

ron túli ausztriai területekre, valamint Győr környéke. A szűkebb vonzáskörzet ilyen alakulásában szerepet játszott egyrészt az, hogy a hely gondozói elsősorban német nyelvű kiadványokkal igyekeztek felkelteni a lakosság figyelmét. Másrészt a hely a győri egyházmegyében fekszik, legfőbb támogatója a győri püspök, így az egyházmegyei határok érvényesülésével is számolni kell. A szűkebb vonzáskör kiterjedését a Rábától keletre fekvő területekre részben a felekezeti megoszlás, részben más, már korábban kialakult zarándokhelyek hatása akadályozta, s ez utóbbi tényezőt kell számításba venni a Fertő tótól keletre és nyugatra fekvő területeken is. A tág vonzáskör az egész Dunántúlon kívül Észak-Magyarországot, Erdélyt, a Duna–Tisza közét és a Délvidéket egyaránt magában foglalja, nyugat felé azonban a viszonylag keskeny határ menti sávon túl csak szórványosan találunk egy-egy távolabbi alsó-ausztriai és steiermarki települést, amit az ekkorra már lényegében kialakult sűrű kelet-ausztriai kegyhelyhálózattal hozhatunk összefüggésbe. Az említett zarándokhelyeken kívül néhány más, távolabb fekvő dunántúli kegyhelyet (Bodajk, Sümeg, Óbuda-Kiscell) is felkerestek Ausztriából (többnyire Bécsből vagy a környékéről),[257] ezek az esetek

[257] Tüskés 1993, 5., 14., 18. térkép.

azonban szórványosak, így az említett dunántúli kegyhelyek esetében nem beszélhetünk a két etnikum közti kulturális közvetítésről.

A nyugat-magyarországi zarándokhelyek vonzáskörzeteinek áttekintése azt mutatja, hogy a zarándokhelyek vonzáskörzetei időben állandóan változó, dinamikus jelenségek. Ezért az eddig megfigyelt átalakulások kiegészítésére érdemesnek látszik közelebbről is megvizsgálni egy-két vonzáskörzet időbeli átalakulását. A nyugat-magyarországi zarándokhelyek közül erre Boldogasszony és Dömölk esetében kínálkozik jó lehetőség. Boldogasszonynál a vizsgálható időszak 1655–1696 közé esik, ami a hely történetében a kibontakozást jelenti. 1655–1670 között a hely szűkebb vonzáskörzete a Fertő tótól északra és nyugatra terül el, keleti irányban egyedül Győr jelzi a tág vonzáskörzet kialakulásának lehetőségét. Nem sokat változik a kép a következő tíz évben sem, amikor a szűkebb vonzáskörzet a Fertő tó északi és nyugati oldalán határozott körvonalakat ölt, a tág vonzáskörzet pedig észak, nyugat és dél felé bővül, kelet felé azonban Győr közvetítésével ekkor is csupán Komáromig terjed tovább. A szűkebb vonzáskörnek ezt a hosszabb ideig tartó koncentrálódását olyan területen, ahonnan a kegyhely elég körülményesen volt csak megközelíthető, a török veszély mellett a kegyhelyet támogató Esterházy család birtokainak elhelyezkedése magyarázza, amelyek egy része éppen a Fertő tó északi és nyugati oldalán terült el. Ebben az esetben tehát joggal feltételezhetjük az uradalmi és birtokhatároknak a vonzáskör alakulását befolyásoló szerepét. Az 1683–1690 közötti időszakban a szűkebb vonzáskörzet a Fertő tó északi oldalán, valamint a Duna–Lajta közti ausztriai területen összpontosul, emellett a Lajta mentén fokozatosan terjed kelet felé, s az első közép-dunántúli település is megjelenik a tág vonzáskörzetben. Az 1691–1696 közötti periódusban a tág vonzáskör kelet felé Visegrád–Buda vonaláig terjed, ami jelzi a hely vonzáskörzetének további bővülését. Az 1685–1712 között vezetett társulati könyv alapján készített térkép további időbeli differenciálódást nem tesz lehetővé, így csupán a hely tág vonzáskörzetének már korábban jelzett kiterjedését regisztrálhatjuk belőle az országhatárokon túlra az időszakban.[258]

Dömölk vonzáskörzetének vizsgálatához az 1744–1773 közötti időtartamot öt részre osztottuk. A mirákulumfeljegyzések időbeli megoszlása az első rész határait 1744–1751 között jelöli ki. A hely gyors felíveléséhez viszonyítva azonban ez túlságosan tágnak tűnt, ezért az 1745–1748 között a kegyhelyen észlelt csodás jelekről tanúságot tevők származáshelye alapján külön térképet készítettünk.[259] Ez azt mutatja, hogy a hely vonzásköre ekkor a Dunántúlnak a Balatontól északra fekvő részére terjedt ki, nyugat felé nem jutott túl a Rábca–Répce vonalán, a határon túl pedig egy-két nagyobb városra, illetve ezek környékére korlátozódott. Ezzel szemben az 1744–1751 közti időszakról készített térkép már jelzi a szűkebb vonzáskör kibővülésének kezdeteit a Nyugat-Dunántúlon, s érzékelteti a tág vonzáskört az egész Dunántúlon, sőt szórványosan azon túl is az ország egész területén. Mindez pontosan mutatja a hely vonzáskörének gyors kitágulását az 1748-as transzlációt követő há-

[258] Esterházy Pál: *Origo et status Ecclesiae B. Virginis ad Lacum Förtö sitae ... Anno 1675.* AFF Nr. 8., Frank: *Die Verbreitung.* 74–75. p.

[259] (Koptik): *Compendium.* A9–E6.

rom év leforgása alatt. 1752–1760 között a szűkebb vonzáskörzet tovább terjed nyugat felé a határon túli keskeny sávban, megszilárdul a Fertő tó környékén, a tág vonzáskör stabilizálódik a Dunántúl többi részén, az ország egyéb területein pedig újabb települések kerülnek a hely tág vonzáskörzetébe. Az 1761–1770 közötti időszakban megkezdődik a szűkebb vonzáskör lassú visszaszorulása a Fertő tó mellékén és a nyugati határ menti területen, a tág vonzáskörzet csökkenése a Dunántúl déli és keleti felében, valamint a Duna–Tisza közén érzékelhető elsősorban. 1771–1773 között a tág vonzáskör leszűkül a Dunántúlra, ezenkívül már csak egy-két településről érkeznek zarándokok, s a szűkebb vonzáskör is csak nyomaiban észlelhető.

Az időbeli átalakulás mellett a vonzáskörzetek jellemzője a zarándokok társadalmi állapota és származáshelye közti kapcsolat. Ebben nemcsak az adott települések társadalmi összetétele, hanem a különböző társadalmi rétegek területi mobilitása és a vonzáskörzetek társadalmi szerkezete is tükröződik. Ennek vizsgálatára ismét Boldogasszony és Dömölk esetében kínálkozik lehetőség. Boldogasszonyban a 17. század második felében az első korszakban a nem paraszti réteghez tartozók alakítják ki elsősorban a hely szűkebb vonzáskörét, s a paraszti réteg még a második korszakban is csupán kisebb mértékben vesz részt a szűkebb vonzáskör létrehozásában. Dömölkön az első időszakban a mesteremberréteg játssza a döntő szerepet a hely szűkebb vonzáskörének kialakításában, s itt a tág vonzáskörzetben is a középső és magasabb társadalmi rétegek jelennek meg először, a paraszti réteghez tartozó zarándokok csak utánuk következnek nagyobb számban. Néhány más dunántúli zarándokhely vonzáskörzetének társadalmi szerkezete a pásztorok és az alkalmazott réteg közvetítő szerepére utal. Mindez egyrészt érzékelteti a felső és középső rétegek térbeli közvetítő szerepét a vonzáskörzetek szerveződésében, másrészt utal arra, hogy a paraszti rétegek kis területi mobilitásuk miatt nagymértékben rá voltak utalva a felső és középső rétegek közvetítésére. Ebből következik, hogy a paraszti rétegek a nagy vonalakban már kialakult vonzáskörzetek stabilizálásában, valamint a zarándokhelyek hanyatló periódusában a vonzáskörök fenntartásában játszanak meghatározó szerepet.[260] Erre utal, hogy pl. Dömölkön az utolsó periódusban a felső réteg csupán a szűkebb vonzáskörben, ott is csak elvétve fordul elő, s a helyre speciálisan jellemző mesteremberréteg is csak a szűkebb vonzáskör közelebbi pontjain található meg nagyobb számban. Mindez a felső és középső társadalmi rétegek területi közvetítő szerepének időbeli korlátozódása mellett térben is szemlélteti ezeknek a rétegeknek a fokozatos elkülönülését a paraszti rétegektől.[261] Ez utóbbi tendencia némi időbeli eltolódással kisebb-nagyobb mértékben a Dunántúl néhány más zarándokhelyén is megfigyelhető, ami érzékelteti a felső és középső rétegek paraszti rétegektől való elkülönülési folyamatának térbeli terjedését nyugatról kelet felé.

A vonzáskörzetek értelmezésénél nem hagyható figyelmen kívül végül az sem, hogy a vizsgált területen több kisebb-nagyobb kiterjedésű vegyes piaci vonzáskörzet található, s a terület néhány tiszta piaci vonzáskörzete olyan település (Kismarton,

[260] Tüskés 1993. 376. p.

[261] Vö.: Peter Burke: *Helde, Schurken und Narren*. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. München, 1981, 282–295. p.

Dömölk, Sasvár) vagy olyan település közelében lévő település (Boldogasszony – Nezsider, Máriavölgy – Pozsony) körül alakult ki, amely piacközpont és egyben zarándokhely is volt. A terület piaci vonzáskörzeteinek és a zarándokhelyek szűkebb vonzáskörzeteinek összevetése azt mutatja, hogy a két körzet több ponton megegyezik egymással.[262] Ebből arra következtethetünk, hogy e települések piacközpont-funkciója és zarándokhely-jellege az adott település fejlődésén túl is összekapcsolódott egymással, s a piaci vonzáskörzetek, illetve a zarándoklatok vonzáskörei kölcsönösen befolyásolták egymás kialakulását.

ÖSSZEGZÉS

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a zarándoklatok története megfelelő alapnak bizonyult a barokk kori osztrák és magyar népi kultúra kölcsönhatásának vizsgálatában. A zarándoklatok mint a területi migráció egyik formája fontos szerepet játszottak a két kultúra közti interetnikus kapcsolatokban, s jó alkalmat kínálnak a különböző kulturális jelenségek áramlási mechanizmusának, a közvetítésben szerepet játszó társadalmi csoportoknak és a közvetített jelenségeknek a tanulmányozására. A zarándoklatok szerveződését befolyásolták a különböző társadalmi rétegek és csoportok eltérő társadalmi és területi mobilitásának formái, s a 17–18. századi külső és belső migrációtípusok (telepesek, vándoriparosok, kereskedők, katonaság) közvetítő szerepe mellett megragadhatóvá vált a dinasztia, az egyházi és világi vezető rétegek, a városi polgárság, egyes foglalkozási csoportok (mesteremberek, rézmetszők, pásztorok, alkalmazottak) és vallási szervezetek (szerzetesrendek, társulatok) közvetítő szerepe. Ugyanakkor maguk a zarándoklatok is a kulturális csere kiemelkedő alkalmai s ezzel a különböző etnikumok, társadalmi csoportok és területek között vertikálisan és horizontálisan zajló akkulturációs folyamat fontos tényezői. A zarándoklatok által közvetített kulturális jelenségek nagy része maga is fontos közvetítő szerepet játszik, amint ezt a bemutatott különböző kiadvány-, ábrázolás- és épülettípusok, szövegek, folklórmotívumok, szokás- és kultuszformák, a zarándokhelyek területi és egyházjogi sajátosságai, valamint a zarándoklatokról alkotott felfogás és ennek rétegek szerint eltérő ütemű megváltozása tanúsították.

A 17. század második és a 18. század első felében a zarándoklatok a szent- és Mária-tisztelet bizonyos formáihoz hasonlóan[263] fontos szerepet játszottak a Habsburg-dinasztia ellenreformációs, törökellenes politikájának magyarországi érvényesítésében. A 18. század második felében a zarándoklatokat korlátozó állami és egyházi intézkedések[264] – a zarándoklatokról alkotott felfogás társadalmi differenciálódásával párhuzamosan – tükrözik az állam és egyház viszonyának alapvető megváltozását és az alsó rétegek kultúrájának megújítási kísérletét a társadalmi elit részéről,

[262] Bácskai Vera – Nagy Lajos: *Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1828-ban.* Budapest, 1984. Térkép a 64–65. oldal között.

[263] Ld. a kötet szenttiszteletettel kapcsolatos fejezeteit. Vö.: Kapner.

[264] Gottschall, vö.: Pásztor: *A máriavölgyi...* 36. p.

amely része az Európa különböző területein eltérő ütemben végbemenő átfogó modernizációs folyamatnak. A Magyarországra jött St. Lambrecht-i szerzetes, Koptik Odó és a dömölki zarándokhely sorsa a 18. század közepén paradigmatikus értékű, s a klasszikus barokk vallásosság formáinak széthullása mellett mintegy előre jelzi a két terület közti kulturális-gazdasági elkülönülés fokozódását a 18–19. század fordulójától. Az 1760-as, 1770-es évektől csaknem mindenütt észlelhető a zarándoklatok intenzitásának csökkenése, az 1790-es években pedig az ekkorra már nagyobbrészt meg is szüntetett II. József-féle korlátozó intézkedések és a felvilágosodás együttesen éreztetik hatásukat a legalsó rétegekben is. Ennek a folyamatnak nem tud gátat vetni sem a szerzetesrendek egy részének visszaállítása, sem a vallási és erkölcsi élet helyreállítását és a jozefinizmus hatásainak eltüntetését célzó egyházi intézkedések sorozata, sem pedig a zarándoklatok újjáélesztési kísérlete a 19. század eleji egyházi regenerációs törekvésekben.

A nyugat-magyarországi és kelet-ausztriai zarándoklatok kulturális közvetítő szerepének vizsgálatában nem hagyhatjuk figyelmen kívül egyrészt azt, hogy ezeket a területeket a török nem néptelenítette el, itt nem kellett tervszerű telepítéseket végrehajtani, a lakosság többségében katolikus maradt, illetve többek között épp a zarándoklatok révén eredményesen rekatolizálták, s így ezek a területek a 17–18. században mintegy önként kínálták a lehetőséget az új kulturális hatások közvetítésére. Másrészt ezek a zarándoklatok, illetve zarándokhelyek nemcsak az osztrák és a magyar kultúra fő érintkezési területén helyezkedtek el, hanem beletartoztak abba a Habsburg Birodalmat DNy–ÉK irányban átlósan két részre osztó átmeneti zónába is, amely – Bécsnek és környékének mint innovációs központnak a kisugárzó hatásától erősítve – az európai kulturális-gazdasági fejlődés központi és perifériális területei, közelebbről Északnyugat-Európa iparosodó, városiasodó, illetve Délkelet-Európa döntően mezőgazdasági jellegű részei között húzódott, s így Magyarország Nyugat-Európához való kapcsolódásának egyik legfontosabb területe volt.[265] A zarándoklatok kulturális közvetítő szerepe tág lehetőséget ad arra, hogy segítségével más kulturális jelenségek elterjedését értelmezzük. Ezért további speciális és összehasonlító vizsgálatok feladata lesz annak feltárása, hogy a zarándokhelyek időben állandóan változó vonzáskörzetei milyen egyéb kulturális jelenségek (pl. népi építkezés, eszköz- és nyelvhasználat, népi elbeszélésanyag) és hatások előfordulásával és elterjedésével, gazdasági, kereskedelmi és társadalmi kapcsolatokkal, településtörténeti sajátosságokkal hozhatók összefüggésbe, a zarándoklatok hogyan segítik ezek értelmezését, s ezek a kapcsolatok milyen módon hatottak vissza a zarándoklatok történetére.

A határ menti osztrák és magyar lakosságnak az anyaországok felé irányuló intenzív kapcsolatai a közösen látogatott zarándokhelyek révén közvetve ugyancsak hozzájárultak az interetnikus kapcsolatok elmélyítéséhez. A vegyes etnikumú területeken lévő, több különböző etnikumot mobilizáló zarándokhelyek – a Habsburg Biro-

[265] John W. Cole: Culture and Economy in Peripheral Europe. *Ethnologia Europaea*, XV (1985), 3–26. p., Günther Wiegelmann: Innovationszentren in der ländlichen Sachkultur Miteleuropas. In *Volkskultur und Geschichte.* Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin, 1970, 120–136. p.

dalom minden etnikumát egyesítő Máriacell barokk kori szerepéhez hasonlóan – az etnikai csoporttudat erősítése és az etnikus specifikumok hangsúlyozása helyett elsősorban a táji és vallási összetartozás-tudat kialakulásának, a különböző etnikumok integrálódásának és az interetnikus konfliktusok feloldásának irányába hatottak. A 19. században megfigyelhető a zarándoklatok szerepváltozása az etnikus folyamatokban: az 1857-es nagy máriacelli zarándoklat az etnikumok egyesítése helyett – a paraszti kultúrából a társadalmi elit által kiemelt etnikai szimbólumként – már a nemzeti függetlenség gondolatának, az etnikai azonosságtudatnak az erősödését fejezi ki.

Figyelmünk középpontjában az osztrák és magyar etnikum kapcsolatai álltak, s további vizsgálatok feladata lesz a területen élő horvát, szlovén és szlovák etnikumok kapcsolatainak feltárása a zarándoklatok tükrében. Tisztázásra várnak a zarándoklatokkal kapcsolatos egyéb szokásformák és ikonográfiai motívumok[266] átadásának-átvételének kérdései, így pl. a különböző etnikumok elbeszélésanyaga és búcsújáró énekei közti szövegszerű, zenei kapcsolatok;[267] a fogadalmi adománytípusok szerkezetében,[268] a mirákulumképeken[269] megfigyelhető párhuzamok és különbségek; a zarándoklatok által közvetített kulturális jelenségek átmeneti formáinak, kölcsönhatásának, terjedési irányának és arányának problémái. A kulturális közvetítés nyugat–keleti fő iránya mellett a vizsgált terület zarándoklatait a lokális vonzáskörű helyek felkeresése a területen belül, valamint a regionális és interregionális vonzáskörű helyek felkeresése a területen belül és azon kívül minden irányból nagyjából egyenrangúan jellemzi, a területen kívüli interregionális helyek felkeresése pedig elsősorban nyugat felé irányul.[270] Másfelől a zarándokok és a kegyhelyek száma alapján a vizsgált területen belül is különbség mutatkozik a kapcsolatok fő irányában, mivel a Nyugat-Dunántúl, illetve a mai Burgenland és Kelet-Steiermark déli részén a kelet–nyugat irányú, északi részén viszont a nyugat–kelet irányú kapcsolatok látszanak számottevőbbnek.[271]

[266] Vö.: Elfriede Grabner: *Die Bilderwand zu Rattersdorf. Zu einem ikonographischen Programm einer Burgenländischen Wallfahrt.* Eisenstadt, 1972, uő: Das mariologische Programm der Wallfahrtskirche zu Rattersdorf. *Burgenländische Heimatblätter,* 38 (1976), 75–90. p. vö.: *Der heilige Leopold. Landesfürst und Staatssysmbol.* (Katalog) Stift Klosterneuburg 30. März – 3. November 1985. Wien, 1985, 149–150. p.

[267] Mohl Adolf: *Nyugat-magyarországi mondák és mondafélék.* Győr, 1926. – Albert Riedl: Wallfahrtsstätten. Lieder und Gebete im Burgenland. *Volk und Heimat,* 7 (1954), Nr. 7–15.

[268] Az adománytípusok kegyhelyek szerinti megoszlását vizsgálva megfigyeltük például, hogy azoknak a kegyhelyeknek a többsége, amelyeken a festett fogadalmi képek szerepelnek a legmagasabb arányban, Nyugat-Dunántúlon és Északnyugat-Magyarországon található. Vö. Tüskés 1993., 268–269. p.

[269] Nikolaus Ch. Kogler: Die Mirakelbilder der Wallfahrt Mariastein. In Dietmar Assmann (Hg): *Volkskundliche Studien.* Innsbruck, 1964, 109–122. p. – H. Nemec: Seltenes Mirakelbild des 17. Jahrhunderts. *Kultur im Zeitgeschehen* (1972), 218–220. p. – Elfriede Grabner: Kultstätte und Heilbrauch. Zur therapeutischen Bedeutung des Wallfahrtsortes am Beispiel von Mariazell in Österreich. In Kriss-Rettenbeck – Möhler. 418–428. p.

[270] Vö.: Schmidt: *Volkskult.* 46., 48. p.

[271] Vö.: Koren: *Die Beziehungen.* 63. p.

3. ZARÁNDOKLATOK A SZÉKESFEHÉRVÁRI EGYHÁZMEGYE TERÜLETÉN

A barokk kori zarándoklatokról a történelmi Magyarország területén végzett elemzésünkben[1] a történeti, társadalmi képződményként felfogott zarándoklatokat nem önmagukban s nem csupán egyházi, hitéleti szempontból, a barokk kori vallásosság reprezentatív megnyilvánulásaként vizsgáltuk, hanem lehetséges történeti összetevőivel együtt mint az adott kor mindennapi életének, társadalmi, gazdasági, politikai, demográfiai, kulturális és más mozgásainak indikátorát értelmeztük. Egy ilyen áttekintésben bizonyos szempontok szükségképpen háttérbe szorulnak, mások föl sem vetődnek, ezért nem látszik fölöslegesnek a figyelmet egy egyházmegye területére összpontosítva összefoglalni az említett vizsgálat eredményeit, szükség esetén kiegészítve az egyéb forrásanyag és irodalom tanulságaival. Ezt a megközelítést indokolja az is, hogy bár az egyházmegyei határok ebben az esetben nem játszanak meghatározó szerepet, a vizsgálat a zarándokközpontok elhelyezkedése révén egy viszonylag jól körülhatárolható, földrajzi és kulturális egységet alkotó területre, a Dunántúl északkeleti részére, ezen belül is elsősorban Székesfehérvár, valamint Buda környékére összpontosul.

A székesfehérvári egyházmegye 1777-es megalapításakor az egyházmegye területén már több, kisebb-nagyobb vonzáskörű zarándokhely működött, amelyekről korabeli forrásokkal rendelkezünk. Ezek a keletkezés sorrendjében Bodajk,[2] Makkosmária,[3] Solymár,[4] Ercsi[5] és Máriaremete.[6] Ezenkívül az egyházmegye területén néhány további zarándokhely is van, amelyekről azonban csupán szórványos adatok állnak rendelkezésre vagy már későbbi keletkezésűek, s olyan kultuszhelyek is találhatók, amelyek nem váltak klasszikus értelemben vett zarándokhellyé. Így például

[1] Tüskés 1993. A továbbiakban a jegyzeteket a legszükségesebbekre korlátozzuk, s a források eredetiben való idézésétől, a módszertanilag hasznosított nemzetközi szakirodalom és a kegyhelyekre vonatkozó bibliográfia (kegyhelyismertetők stb.) felsorolásától egyaránt eltekintünk.

[2] A zarándokhelyek forrásanyagának felsorolását lásd az 1. jegyzetben említett irodalomban, a továbbiakban csak a részletesen elemzett forrásokat idézzük. Bodajk: *Gratiae Opitulante B. V.* M. Auxiliatrice In Imagine Bodaikensi... SzPL; F. Methodius Hungl. Capuc.: Quasdam Gratias Intercessione B. M. V. Auxiliatricis in hac possessione obtentis die 8-a jun. 1756. SzPL 4508/c; Hae Gratiae Excellentissimo Domino Ordinario pro inquisitione porrectae. (1770 k.) SzPL.

[3] *Protocollum*. (A Trinitáriusok naplója. 1748–1782.) SzPL 319/1.; Ladislaus a S. Stephano: Parthenium nemus sive Augustissima Angelorum Regina Interamata Semper Virgo Maria Quercensis... SzPL 4511.

[4] Representatio seu Conscriptio Status Capellae Solmáriensis... SzPL 4560/c.

[5] Gratiae acceptae ad imaginem B. M. V. Ercsiensem. SzPL 4522/a. 14 sz.

[6] A pesthidegkuti Mária-remetei kegyhelyen történt csodák jegyzéke 1768–1776-ig. SzPL 4529.

Pilisszentkeresztre[7] és a solymári régi plébániatemplomba[8] a templomtitulus ünnepén már a 18. század első felében is vezettek zarándoklatokat. Csobánka a 18. században még görögkeleti szerb zarándokhely, ahol a betelepült katolikus németek zarándoklatai csak a 18–19. század fordulójától kezdik háttérbe szorítani a szerb kultuszt.[9] A csepeli Mária-képet a betelepülő németek a 18. század végén hozzák magukkal, rendszeres zarándoklatok itt majd csak a 19. század elején kezdődnek.[10] A székesfehérvári jezsuita templomban lévő Loretó-kápolnához kapcsolódó kultusz a 18. században nem nőtt túl a helyi kereteken,[11] az alsószentiváni fatimai szobor tisztelete pedig a 20. század második felében kezdődik.[12] A továbbiakban tehát az előbb felsorolt öt 18. századi zarándokhellyel és az ezekhez kapcsolódó eseményekkel foglalkozunk, esetenként azonban a többi hely aktuális vonatkozásait is megemlítjük. Nem térhetünk ki az egyházmegye területén kívül fekvő helyekre vezetett zarándoklatokra, s csak alkalomszerűen utalunk az időhatárokon túli fejlődésre.[13]

KULTUSZHELYEK, KULTUSZTÁRGYAK

A zarándokhelyek többsége Buda környékén található, ezenkívül Székesfehérvártól északra, valamint a Duna mellett találunk egyet-egyet. A bodajki kultusz a 17. század utolsó éveiben kezdődik,[14] a makkosmáriai[15] és a solymári[16] zarándoklatok a 18. század első harmadának végén, az ercsi[17] és máriaremetei[18] zarándoklatok pedig a század második harmadának végén indulnak, középkori zarándokhely tehát – a török által megszállt más területekhez hasonlóan – nem maradt fenn. A zarándokhelyek és a településtípusok kapcsolata, valamint a helyek településhez viszonyított elhelyezkedése azt mutatja, hogy egyrészt ezeknek a zarándokhelyeknek a többsége fal-

[7] Németh László: A katolikus egyházi élet megújulása Fejér megyében a török hódoltság után 1688–1777. In *A Székesfehérvári Egyházmegye jubileumi névtára 1977-ben.* Székesfehérvár, 1977, 10–37.; 23., 35., 144. sz. jegyzet.

[8] Bonomi Jenő: Búcsújárás Solymárra. *Ethnographia,* 1940/4. 361–366, 362. p. 8. sz. jegyzet.

[9] Eugen Bonomi: *Der Wallfahrtsort Csobánka.* Budapest, 1941. 11. p.

[10] Joseph Mertl: Das Marienbild zu Promontor-Csepel. *Der Katholische Christ* 11. März 1859. Nr. 10. 84–86. p.

[11] Bálint Sándor: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből.* Budapest, 1943, 33. p.

[12] Potyondi Imre: *Egyházmegyénk kegyhelyei.* Székesfehérvár 1975. (Kézirat) SzPL 1703.

[13] Vö. például Eugen Bonomi: Deutsche aus dem Ofner Bergland in Ungarn auf Wallfahrt. *Jahrbuch für Ostdeutsche Volskunde,* 1971, 239–277. p. – Fekete Imre: *A fehérváriak andocsi búcsújárásának leírása.* Székesfehérvár, 1982. (Kézirat) SzPL.

[14] P. Frey Jácint: Egy kapucinus kegyhely tündöklése a 18. században. *Kapucinus Tartományi Értesítő.* 1948 karácsony, 4–13. p., itt: 8–9. p.

[15] Bonomi Jenő: *Makkos Mária.* Budapest, 1939, 4–5. Vö. Eugen Bonomi: Mirakelbücher der Wallfahrtsorte Óbuda-Kiscell/Kleinzell bei Altofen und Makkos Mária/Maria Eichel bei Budakeszi in Ungarn. *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde,* 1969, 271–300. p.

[16] Bonomi 1940. i. m. 361. p.

[17] Gratiae acceptae... i. m. vö. Kuthy István: *Székesfehérvári egyházmegye monumentális, ingó Szűzmáriás műemlékei és búcsújáróhelyei.* Székesfehérvár, 1952. (Kézirat) SzPL 1693. 37–38. p.

[18] *A pesthidegkúti...* i. m.

vakhoz kapcsolódik, másrészt eredetileg a településeken kívül található. Ez az elhelyezkedési arány a zarándoklatok táji jellegén és a vidéket fokozatosan kultusztájjá alakító hatásán kívül jól tükrözi a zarándoklatok peremhelyzetét, perifériális jellegét az intézményesült egyházi kultuszformákkal szemben.

A zarándokhelyek története szempontjából alapvető, hogy a kultusztárgyak elhelyezésével, építkezésekkel, adományokkal stb. kik, milyen társadalmi állapotú személyek játszottak jelentős szerepet a kultusz kezdeteiben vagy fellendülésében. Egyházi személy ilyen jellegű tevékenységére van példa Bodajkon, ahol P. Wilibáld kapucinus szerzetes az általa építendő kápolnához Bécsben Kollonich Lipót érsektől kapott anyagi segítséget, a majdani kegyképet pedig Coloredo grófnő készíttette és bocsátotta rendelkezésére.[19] A makkosmáriai képet Traub János budakeszi német lakos helyezte el, a templomot és szerzetesi lakóházat a helyet gondozó trinitáriusok révén a hely kegyura, Zichy Miklós és felesége építtette.[20] Solymáron Long Péter helyi származású, majd buda-újlaki kőműves először egy keresztet állíttat, majd kápolnát épít, melynek helyére a hely földesura, Majthényi Károly és felesége emeltet templomot.[21] Ercsiben Mészáros Lukács helyi földműves helyezi el a majdani kegyképet, majd a kegyúr Szapáry család emeltet kápolnát,[22] a csepeli[23] és a máriaremetei képet pedig egy-egy német telepescsalád hozza magával, az utóbbit Terstyánszky Ignác földbirtokos helyezi el nyilvános tiszteletre.[24] Ezek az adatok azt mutatják, hogy a kultusz kezdeteiben többnyire az alsó, paraszti rétegek, részben német telepesek játszanak meghatározó szerepet, míg a kegyhelyek kiépülése rendszerint a helyi földbirtokosok, kegyurak nevéhez fűződik.

A kultusz intézményesülési szintjét a zarándokhely egyházi ellátottsága, illetve egyházjogi helyzete mutatja. Bodajkon a kápolnát, majd a plébániatemplomot kezdettől fogva a kapucinusok, Makkosmárián a kápolnát 1749-től a trinitáriusok gondozzák. A solymári kápolnát a helyi plébánia látja el, Ercsiben a kápolna először bosnyák ferences, majd világi papi gondozás alatt áll, Máriaremetén pedig majd csak a 19. század elején épül fel a kőkápolna, ahol ugyancsak világi papok teljesítenek szolgálatot. A zarándoklatok többsége a hivatalos egyházi megítélés szempontjából másodlagosnak tekintett kápolnákhoz kapcsolódik, melyek közül a vizsgált időszakban csupán egy emelkedett plébániatemplom rangjára, ami önmagában is mutatja a kultuszban végbemenő lassú intézményesülést. Másfelől a helyek gondozásában a szerzetesi papság kezdetben valamivel nagyobb szerepet játszott a világinál, ami utal arra, hogy a zarándoklatok egyházi gondozása terén általában különféle szerzetesrendek vállalták az úttörő szerepet, majd a 18. század második harmadától a plébániarendszer újjászerveződésével a zarándokhelyek ellátásában is megnő a világi alsópapság jelentősége.

A zarándoklatok középpontjában kivétel nélkül valamilyen Mária-kép áll, amely-

[19] Frey: i. m. 5. p.
[20] Bonomi 1939. i. m. 4–5. p.
[21] Bonomi 1940. i. m. 361–362. p.
[22] *Gratiae Acceptae*... i. m. 20., Potyondi: i. m. 1–3. p.
[23] Mertl: i. m.
[24] *A pesthidegkúti*... i. m. 4529/g.

hez Bodajkon, Ercsiben és Csobánkán forrás, Makkosmárián és Máriaremetén pedig egy-egy fa tisztelete kapcsolódik. A képeknek ez a túlsúlya arra a folyamatra utal, melynek során a túlnyomórészt plasztikus jellegű középkori kultusztárgyak (szobrok, ereklyék) helyét a barokkban fokozatosan átveszik a képi ábrázolások. A kultusz járulékos elemének számító fák, illetve források tisztelete rendszerint szoros kapcsolatban áll a zarándokhelyek eredetlegendájával, több esetben azok kiindulópontja. A Mária-ábrázolások kizárólagossága ugyancsak tipikusan barokk jelenség; szentek ábrázolásai az ország más részein is csak ritkán állnak zarándoklatok középpontjában.

A Mária-képek közül a legtöbb a Mariahilf-típusba tartozik (Bodajk, Solymár, valamint Csepel és Csobánka), ami a Máriaremetére került einsiedelni másolattal együtt aláhúzza a délnémet telepesek közvetítő szerepét és az osztrák kultusztáj kisugárzó hatását ezen a területen. Makkosmárián a régi kegyképnek a buda-krisztinavárosi másolatról készült másolata (Galaktotrophusa), Ercsiben pedig egy helyi típusba nem sorolható, a Trónoló Istenanyát ábrázoló kép áll a kultusz középpontjában. A bodajki Mariahilf egyben utal a képtípus és a zarándokhelyet gondozó kapucinus rend szoros kapcsolatára.

EREDETLEGENDÁK

A zarándoklatok kialakulásának és terjedésének egyik legfontosabb tényezői a zarándokhelyekhez kapcsolódó eredetlegendák. Ezekben rendszerint három alapvető mozzanat választható szét egymástól. Az egyik a különböző legendatípusok és általánosan elterjedt motívumok konkrét helyhez kapcsolódása, tehát az adott helyen meginduló legendaképződés. A másik az eredetlegendán belül az adott kultuszhely meghatározására utaló motívum, illetve motívumkombináció, a harmadik pedig az ezekben található esetleges utalás a legendaképződés alapjául szolgáló történeti igazságmagra. Ennek megfelelően minden zarándokhely legendaanyagában szükség van a legendák történeti rétegeinek, a különböző vándormotívumoknak és az alkalomszerűen előforduló mellékmotívumoknak a szétválasztására, mivel csak így ragadható meg a kultusz társadalmi és történeti háttere.

Bodajkon a legendaképződés kiindulópontja minden valószínűség szerint egy forrás volt, s az ehhez kapcsolódó első motívum az ellenség megfutamítása Szent István király által levegőbe rajzolt kereszttel. A móri kapucinusok historia domusa szerint ezt az egyik első Bodajkra menő móri kapucinus, P. Wilibáld a helybeliektől hallotta.[25] A hely állítólag már Szent István idejétől kezdve csodatévő volt, a forrás mellett egy kápolna állt Mária és Szent István tiszteletére. A historia domus a kápolna további sorsáról ezután két, egymásnak ellentmondó véleményt közöl: az egyik szerint a kápolnát a török vagy a tatár dúlta fel, amikor Székesfehérvárt elfoglalta, a helybeliek szerint viszont a kálvinisták rombolták szét. Ezen a helyen később egy keresztet emeltek, melynek romjait P. Wilibáld még látta, aki egyben csontokkal együtt

[25] Historia Domus Mórensis I. 1695–1790. SzPL 4–5., 30. p.

kiásta a kápolna alapjait. Ebben az esetben tehát a forráshoz fűződő eredetlegendát egy legendás történeti esemény (Szent István), a szent hely megszentségtelenítésének középkori eredetű vándormotívuma (török, illetve protestáns pusztítás) és egy ún. hitelesítő motívum (kápolnaalapok kiásása) összekapcsolódása alkotja. A protestánsmotívum a település vallási összetételével (1744-ben a lakosság egyharmada kálvinista volt), a kápolna említése a település középkori plébániatemplomának maradványaival áll összefüggésben.

A 17. század végén az országban egymás után több olyan zarándokhely keletkezett, ahol a kultuszt kiváltó döntő esemény a kegykép könnyezése volt. A későbbiekben aztán ez a motívum több kegyképhez utólag is hozzákapcsolódott. Így például Solymáron, ahol az 1738-ban pestisfogadalom nyomán elhelyezett képet már régóta tisztelték, amikor a könnyezés alkalmat adott az egyházi vizsgálatra (1752), s ezzel a kultusz további fellendülését eredményezte.[26] A könnyezés motívuma mellett a törökkel vívott csatákhoz leggyakrabban a kegyképek levegőben való feltűnésének motívuma fűződik, ami később a törökkel kapcsolatban vagy attól függetlenül más kegyképeknél is előfordul. Így például a makkosmáriai képről az 1737-ben végzett egyházi vizsgálat során többek között elmondták, hogy Buda 1686-ban történt felszabadításakor a tölgyfa fölött, amelyen 1732-ben Mária képét egy jelenés, majd fogadalom nyomán elhelyezték, feltűnt Mária képe.[27] Az ercsi kegyhely kialakulásához ugyancsak hozzájárult a kép feltűnésének motívuma: amikor 1756 márciusában a Duna megáradt, majd hirtelen apadni kezdett, a parton egy kis forrás keletkezett, amely fölött Mészáros Lukács szőlőműves egy képet látott feltűnni, ezt azonban a többiek nem látták. Erre a szőlőműves megfogadta, hogy vásárol egy képet, és a forrás fölé teszi, de ígéretét csak két év múlva, súlyos betegsége után tett újabb fogadalma következtében teljesítette.[28] Ebben az esetben tehát a forrás, a kép feltűnésének és a teljesítetlen fogadalomnak a motívuma, valamint a fogadalom következtében elhelyezett kép együttesen eredményezte a legenda és a kultusz kialakulását.

Az adott helyen korábban történt rendkívüli események hitelesítő erejét példázza egy másik történet, melyet a makkosmáriai kegyhely mirákulumainak összegyűjtője örökített meg a budakeszi historia domus egykorú bejegyzése alapján. Eszerint amikor 1698 körül Schertz Katalin helybeli lakos a budakeszi kálváriára igyekezett gyógyfüvet gyűjteni, az erdőben égi szózatot hallott, amit úgy magyarázott, hogy ott Máriának valamikor szent helye volt.[29] Mindezzel a makkosmáriai és az ercsi kegyhely példája arra utal, hogy a legendamotívumok azoknak a helyeknek a kultuszában is jelentős szerepet játszanak, amelyeknél a kép elhelyezése, vétele, állítása történeti tény, sőt több ilyen esetben éppen a legenda adja az egyik döntő lökést a kultusz kialakulásához.

A kegyképek csodatévő voltát tanúsító motívumok között gyakori a kép tűzben való épen maradása, amivel a vizsgált anyagban a csepeli képnél találkozunk a kép

[26] *Representatio...* i. m. 1–4. p.
[27] Ladislaus a S. Stephano: i. m. 1–5. p.
[28] *Gratiae Acceptae...* i. m. 1. p.
[29] Ladislaus a S. Stephano: i. m. 1–5. p.

eredetét tanúsító, Németországban kiállított hitelesítő iratban.[30] Az említetteken kívül a kegyhelyekhez az idők folyamán számos további motívum is hozzákapcsolódott, amelyek újabb legendaváltozásokat hoztak létre. Így például Csobánkáról Bonomi Jenő századunk első felében kilenc különböző legendaváltozatot jegyzett fel,[31] s több változata jött létre a solymári,[32] a makkosmáriai és a máriaremetei eredetlegendának is.[33] Itt csupán a 18. századi forrásokban rögzített történeti legendaanyagot mutattuk be, amely a maga esetlegességében is érzékelteti a zarándokhelyek legendáinak változatosságát és a legendaképződés néhány sajátosságát.

E sajátosságok közül érdemes kiemelni, hogy a legendák kialakulásában egyaránt szerepet játszik a zarándokhelyek természeti környezete, a kultusz keletkezésének történeti magva, a kialakuló hely nagysága, az azt gondozók legendaszerkesztő, újratermelő és változatokat létrehozó tevékenysége és a szájhagyomány törvényszerűségei. A bodajki példa utalt arra, hogy a nagyszámú motívumból álló, változatos összetételű legendakörök rendszerint a nagyobb, többnyire szerzetesek által gondozott zarándokhelyeknél jönnek létre. Többször előfordul, hogy az a motívum, amely az egyik legendában központi, az egész legendakör alakulását meghatározó jelentőségű, egy másik esetben mint mellékmotívum lép fel. Megfigyelhető a motívumok nagyfokú variabilitása, kontaminációs képessége, valamint a motívumok áttevődése az egyikről a másik kegyhelyre. Az eredetlegendák közös vonása, hogy a kultusz régiségét és a hely csodatévő erejét tanúsítják. Ezzel egyaránt hozzájárulhatnak egy zarándokhely keletkezéséhez, a kultusz kialakulásához, terjedéséhez és további fellendüléséhez, a hozzájárulás mértéke az adott társadalmi és történeti körülmények függvénye. Jelentős történeti eseményekkel kapcsolatba kerülve a legendák új vonásokkal gazdagítják a kultuszt, amint ezt például a makkosmáriai legenda hadtörténeti vonatkozása mutatja. A legendák fejlődése rendszerint párhuzamos a kultusz tér- és időbeli alakulásával, így vizsgálatuk alkalmat ad a zarándoklatok történetét, a kultusz dinamikáját érintő következtetésekre.

A ZARÁNDOKHELYEK GONDOZÁSA

A zarándoklatra való előkészület, a megtett út és a mindennapi életbe való visszatérés legtöbb kegyhelyen közös jellegzetességeit figyelmen kívül hagyva lássuk a cselekvéssorozat központi színterén végbemenő események főbb összetevőit. Ezek a megnyilvánulások lényegük szerint egy kommunikációs folyamat részei, melyben az egyik fél a zarándokok csoportja, a másik maga a zarándokhely mindazokkal a szavakkal, jelekkel, képekkel, cselekményekkel és más hatásokkal együtt, amelyek itt érik a zarándokokat. Először azokat a megnyilvánulásformákat vesszük szemügyre, amelyek a zarándokhelyet ellátó, fenntartó egyházi intézmények közvetlen

[30] Mertl: i. m. 85. p.
[31] Bonomi 1941. i. m. 12–15. p.
[32] Bonomi 1940. i. m. 365–366. p.
[33] Bonomi 1939. i. m. 8–9. p., Eugen Bonomi: Ursprungserzählungen des Wallfahrtsortes Maria-Einsiedel in Ungarn. *Südostdeutsche Heimatblätter,* 1953, 29–32. p.

hatáskörébe tartoznak, majd pedig azokat, amelyek elsődleges hordozói maguk a zarándokok.

A zarándokhelyek egyházi elismerését közvetlenül mutatják a búcsúengedélyek. A búcsúengedélyek és a zarándokhelyek kapcsolatát vizsgálva látni kell, hogy nincs közvetlen összefüggés a kegyhelyek és a búcsúengedélyek között: egyrészt számos búcsújáróhely nem rendelkezik pápai vagy püspöki búcsúengedéllyel, másrészt búcsúengedélyt kaphatnak olyan liturgikus funkciót betöltő egyházi létesítmények is, amelyek nem nevezhetők búcsújáróhelynek. A barokkban csak ritkán igazolható, hogy egy búcsúengedély volt a zarándoklatok elindítója, vagy egy búcsúengedély jelentősen hozzájárult a kultusz növekedéséhez. Éppen ellenkezőleg: a 18. századi gyakorlatban a búcsúengedély-kérelmek kedvező elbírálásához rendszerint szükség volt a kultusz múltjának és jelentőségének bizonyítására. A búcsúengedélyek lényegében nem jelentenek mást, mint egy már meglévő kultusz hivatalos elismerését és bizonyos egyházi elemekkel történő kiegészítését, módosítását. Azáltal, hogy a búcsúengedélyek rendszerint valamilyen meghatározott időponthoz kapcsolódnak, alkalom nyílik az engedélyekben szereplő időpontoknak, a kegyhelyek búcsúnapjainak és a mirákulumfeljegyzésekben tükröződő kultusz éven belüli intenzitásának az összevetésére, a búcsúengedélyek kultuszra gyakorolt hatásának felmérésére. Erre elsősorban ott van lehetőség, ahol a mirákulumszövegekben viszonylag nagyszámú pontos időadat áll rendelkezésre, amely jelzi a zarándokok kegyhelyre érkezésének idejét, illetve más források utalnak a hely búcsúnapjaira és éven belüli látogatottságának változására.

Erre jó alkalom nyílik Bodajkon, ahol a 18. század elején Mária látogatása ünnepére kapott teljes búcsút,[34] valamint a többi Mária-ünnepre kapott 7 év és hétszer negyven nap búcsút XIV. Benedek 1757-ben megújítja, s Gyertyaszentelő, Gyümölcsoltó, Nagy- és Kisboldogasszony, valamint Mária fogantatása ünnepére teljes búcsút engedélyez.[35] Ugyanitt egy 1756-ból származó tanúvallomás[36] pünkösd (pünkösdhétfőn jönnek például a székesfehérváriak)[37] és kisboldogasszony ünnepét mondja el a leglátogatottabb búcsúnapoknak. Ezenkívül a korábbi búcsúengedélyben szereplő Mária látogatása ünnep is a hely egyik sűrűn látogatott búcsúnapja, melyen 5–6000 ember szokott összegyűlni.[38] Jól tükrözi a hely éven belüli látogatottságát az adat, amely szerint a közel fekvő Mórról a 18. század közepén nagypénteken ebéd után, áldozócsütörtökön, pünkösd keddjén, úrnapja utáni vasárnap, Sarlós Boldogasszony és Kisboldogasszony napján vezetnek zarándoklatot.[39] Makkosmária csak a templom felszentelése után tíz évvel, 1778-ban kap pápai búcsúengedélyt,[40] Solymáron pedig csupán a régi plébániatemplom Keresztelő Szent János napjára szóló búcsúengedé-

[34] *Historia Domus Mórensis.* i. m. 5. p.
[35] Potyondi: i. m.
[36] *Bodajki Inquisitio...* i. m. 19/a., Frey: i. m. 9. p.
[37] Frey: i. m. 8. p.
[38] *Historia Domus Mórensis.* i. m. 5. p.
[39] Frey: i. m. 13. p. 28. j.
[40] Bonomi: i. m. 1939. 5. p.

lyéről van adat az 1777–1778. évi canonica visitatióban.[41] Csobánkán kívül a 18. században nem kapott búcsúengedélyt Ercsi és Máriaremete sem,[42] a mirákulumfeljegyzések tükrében az előbbi helyen pünkösd, az utóbbin az 1760-as évek végétől a vasárnapok látszanak valamivel látogatottabbnak a többi ünnepnapnál.

Ezek az adatok azt mutatják, hogy a búcsúengedélyek csupán egyet jelentenek a zarándokhelyek vonzerejét befolyásoló számos más tényező közül, ezért a búcsúengedélyek kultuszra gyakorolt hatásának elbírálásában különösen óvatosnak kell lennünk. A kegyhelyek búcsúkiváltsággal ellátott ünnepei csak részben esnek egybe a kegyhelyek egyéb, a zarándoklatok tükrében ugyanolyan jelentősnek látszó ünnepeivel vagy a zarándoklatok által kiemelt más napokkal. A búcsúengedélyek kultuszra gyakorolt korlátozott hatását mutatja, hogy a búcsúval rendelkező ünnepek közül csupán a rendszerint már amúgy is meglévő Mária-ünnepek, felszentelési évfordulók emelkednek ki, továbbá alkalomszerűen olyanok, amelyek vonzerejéhez a búcsúengedélyeken kívül más tényező is járul. Figyelemre méltó az a Máriaremetén megfigyelhető jelenség, hogy az 1760-as, 1770-es évektől az évközi vasárnapokon egyre több zarándok érkezik. Ez minden valószínűség szerint a búcsújárás szerkezetének ez idő tájt kezdődő átalakulásával, a zarándoklatoknak az ünnepnapokról a hozzájuk közeli vasárnapokra való lassú áttevődésével, illetve a kultusz intézményesülésének hiányával állhat összefüggésben.

A zarándokhelyek egyházi gondozásának fontos részét alkotják a különböző liturgikus cselekmények. Ezek közül legáltalánosabb a mise, melynek formája, tartalma és rendje egyaránt rendkívül változatos lehet. Ezt a kegyhelyek nagysága és a gondozók kiléte éppúgy befolyásolta, mint az, hogy egy-egy alkalomra mennyi zarándok gyűlt össze. Így például Solymáron egy 1757-es feljegyzés szerint évente összesen több mint 126 misét mondtak a zarándokokat kísérő papok miséit nem számítva.[43] Makkosmárián a trinitáriusok 1748–1782 között összesen kb. 3600 misét mondtak.[44] A szokásos liturgikus cselekmények mellett a zarándokhelyek fényét számos további rendkívüli esemény növelhette. Ilyen volt az elkészült kápolnák, templomok felszentelése, a kultusztárgy el-, illetve áthelyezése stb. Így például a makkosmáriai templom felszentelését követő napon (1768. augusztus 21.) a kegykép ünnepélyes oltárra helyezése 14 000 ember jelenlétében történt.[45]

A liturgikus cselekményekhez hasonlóan, részben azokhoz kapcsolódva a zarándoklatok állandó elemei közé tartozik a zene. A rendszeresen érkező nagyobb processzióknak több esetben saját zenekara van. Így például a Bodajkra zarándokló fehérváriak zeneszóval érkeztek, s zenekaruk a misén is szerepelt. A bodajki templomnak 1758-tól önálló zenekara van, melynek létrehozását a harmadrend egy magas rangú tagjának adománya tette lehetővé, s amelynek az iskola épületében külön helyiségről gondoskodtak.[46]

[41] Idézi Potyondi: i. m.
[42] Potyondi: i. m.
[43] *Representatio...* i. m. 5. p.
[44] Bonomi 1939. i. m. 6. p. 3. j.
[45] Bonomi 1939. i. m. 5. p.
[46] Frey: i. m. 9. p.

A zarándokok felé irányuló egyházi megnyilvánulások közül a prédikációk fejtették ki az egyik legerőteljesebben mozgósító hatást. A beszédeket rendszerint a nagyobb ünnepeken tartották, így elsősorban a búcsúnapokon, valamint átvitelek és a kegyhelyek történetének más kiemelkedő eseményei alkalmával. A beszéd helyét alapvetően meghatározta a zarándokok száma és etnikai összetétele. A nagyobb kegyhelyeken, ahol a zarándokok különböző nyelveken beszéltek, nem volt ritka az egy időben, a zarándokok számának megfelelően más-más helyen, két, három, sőt négy különböző nyelven mondott prédikáció. Ezeket a kegyhelyeket a kisebb ünnepeken a különböző nemzetiségű zarándokok nem egyenlő arányban látogatták, ezért a beszédek nyelvét is a megjelentek nemzetiségi hovatartozása szerint választották meg. A prédikációk közül szövegszerűen csak azokat ismerjük, amelyeket leírtak vagy nyomtatásban is megjelentettek. Ezek száma a valóságban elhangzott beszédekhez viszonyítva rendkívül kevés, s a fehérvári egyházmegye zarándokhelyein elmondott 18. századi beszédek fennmaradásáról nincs tudomásunk.

A zarándoklatok szoros tartozékait alkotják azok az építészeti és ikonográfiai elemek, amelyek között az események lejátszódnak. Lényegében ide tartoznak a kegyhelyekhez vezető utak emlékei, valamint azok az alkalmi építészeti és ikonográfiai megnyilvánulások, amelyek egy-egy ünnep alkalmával biztosítanak rövid életű keretet a különböző cselekményeknek. A speciális tartalmi és formai jellemzők különböző arányú jelenléte a kegyhelyek építészetében és ikonográfiájában azt eredményezi, hogy szét kell választani egyrészt azokat a formákat, tartalmi jegyeket, berendezéseket és térelrendezési megoldásokat, amelyek többek között a búcsújárás céljaira is megfelelők, másrészt azokat, amelyeknek kiindulópontja maga a búcsújáró kultusz, tehát alapvetően a szokás határozza meg őket, s csak másodsorban elégítenek ki esztétikai igényeket.

Viszonylag igényes építészeti és ikonográfiai megoldás a 18. században csupán a két, hosszú időn át szerzetesek által gondozott kegyhelyen, Bodajkon és Makkosmárián jött létre, de ezek is magukon viselik az anyarendházaktól való függés, a lassan összegyűlő anyagi eszközök következményeit, s nem hasonlíthatók a jelentős főúri támogatással kiépült hazai zarándokhelyek reprezentatív együtteseihez. Bodajkon több más kegyhelyhez hasonlóan a kegyképet a magyar szentek szobrai veszik körül. Ugyanitt Szent Ferenc és Szent Antal, valamint a bejáratnál a speciálisan kapucinus szentnek számító Szent Fidél szobra rendi összefüggésekre utal.[47] A templommal egy időben épült fel a kálvária, amely más zarándokhelyeken is gyakran megtalálható, s szervesen beépült a zarándoklatok cselekménysorozatába. A makkosmáriai berendezés pontosan követi a trinitárius rend ikonográfiai hagyományát: a főoltárt a szentháromság, a két mellékoltárt a szent kereszt és Szent József (a rendtartomány patrónusa) tiszteletére szentelték, a kapu mellé kétoldalt pedig a két rendalapító, Mathai Szent János és Valois-i Szent Félix kőszobrait állították.[48] Azo-

[47] Frey: i. m. 6. p.

[48] Acta Trinitariorum Vetero Budensium. fasc. 1., 3. MOL. Idézi Herein Gyula: *Fejezetek Budakeszi történetéből*. Budakeszi, 1987. (Kézirat) 106–107. p. Vö. Fallenbüchl Ferenc: Milyen volt a máriamakkosi kegytemplom és kolostor? *Ave Mária* 1940. december. 150–151. p.

kon a helyeken, ahol a későbbi kegyképet eredetileg fán helyezték el, a képpel együtt a fatörzset is bevitték a templomtérbe (Makkosmária, Máriaremete), ami a kultusz és a legendaképződés egyik további serkentő tényezője.

A zarándokhelyek gondozóinak közvetlen hatáskörébe tartoztak a vallásos élet laikus szervezeti formái. Bodajkon a kapucinusok megszervezték a harmadrendet,[49] Makkosmárián a kápolna őrzését kezdetben két remetére bízták,[50] s a solymári kápolnánál a viasz fogadalmi adományokat ugyancsak a harmadrendiek árusították.[51] A zarándokhelyeken működő vallásos társulatokról az egyházmegyében nincs adatunk, a különböző településekről kiinduló közösségi zarándoklatok megszervezésében azonban minden valószínűség szerint jelentős szerepet játszottak az ott működő társulatok.

A ZARÁNDOKOK MEGNYILVÁNULÁSFORMÁI

A zarándokok kegyhelyen végzett cselekményeinek egyik központi mozzanata a különböző adományok felajánlása. Szoros kölcsönhatás áll fenn a kegyhelyek gazdagsága, az adományozás mértéke és a kultusz intenzitása között: egyrészt az adományok a kegyhelyek gazdagságának növelésével jelentősen hozzájárulnak a kultusz fellendülésével, másrészt a növekvő kultusz újabb és újabb adományok felajánlását eredményezi. Ezért az adományok mennyiségének változása elvben alkalmat ad a búcsújárókultusz intenzitásában bekövetkező átalakulások megállapítására, ezt azonban a feljegyzések rendszertelensége, eltérő részletessége és az adományok időről időre bekövetkező megtizedelése csak ritkán teszi lehetővé.

Álljon itt néhány példa a kegyhelyeken számba vett adományok mennyiségére, illetve értékére. A makkosmáriai kápolnában 1747-ben 266 fogadalmi kép és tárgy volt, köztük 60 mankó. A következő évben a trinitáriusok összesen 135 ún. anatémát vettek át a kisebbeken kívül, közülük 108 ezüstből készült. 1748–1782 között összesen 202 fogadalmi képet és 191 ezüst fogadalmi tárgyat adományoztak, az 1784-es feloszlatáskor összesen 246 ezüsttárgyat számoltak össze.[52] A solymári kápolna jövedelme a felajánlott tárgyakból évente több mint 70 dukát és 80 forint, 1757-ben összesen 644 forint áll rendelkezésre.[53] Összehasonlításként megemlítjük, hogy egy más nagyságrendű kegyhely, a kismartoni kálvária adományait az 1787. évi feloszlatáskor összesen 6717 forintra és 20,5 krajcárra értékelték.[54]

A különböző adománytípusok nem egyenlő arányban találhatók meg a kegyhelyeken, ezért az adományok előfordulási aránya a zarándoklatok és a kegyhelyek egyik jellemzője. Önálló jegyzéket az adományokról csak ritkán készítettek. A mirá-

[49] Frey: i. m. 9. p.
[50] Bonomi 1939. i. m. 5. p.
[51] *Representatio...* i. m. 5. p.
[52] Bonomi 1939. i. m. 7. p. 2. j.
[53] *Representatio...* i. m. 5. p.
[54] *Geschichte des Kalvarienberges und Wallfahrtsortes Maria Eisenstadt. Von mehreren Priestern des Raaber Bistums.* Győr, 1912, 43–44. p.

kulumszövegek az adományok egy sajátos csoportját, a valamilyen szükséghelyzet kapcsán felajánlott adományokat rögzítik szövegszerűen, ami azért forrásértékű, mert az adományok nagy része az idők folyamán megsemmisült. Másfelől a mirákulumfeljegyzések készítői nem törekedtek mindenütt az adományok pontos és folyamatos rögzítésére, ezért az adományok említésének hiánya nem jelenti feltétlenül azok valóságos elmaradását.[55] Az adományok nélkül rögzített esetek aránya a mirákulumszövegekben általában 40–60 százalék között mozog, s csak ritkán fordul elő az adományok feltűnő hiánya (Ercsi), az átlagosnál alacsonyabb (Máriaremete, Solymár) vagy magasabb aránya. A különböző adománytípusok közül Makkosmárián a festett képadomány szerepel a legnagyobb arányban. Bodajkon a miseadomány a leggyakoribb, ahol ezenkívül csupán a vegyes adományok aránya számottevő.

A zarándoklatok állandó kísérői a résztvevők használatára szánt áhítatszövegek. Ezekről általában két különböző forrástípus alapján, egyrészt a nyomtatott mirákulumos könyvek áhítatirodalmi részéből, másrészt a kegyhelyekhez fűződő ponyvafüzetekből kaphatunk képet. A fehérvári egyházmegye zarándokhelyeiről azonban nyomtatott mirákulumos könyv nem készült, a fennmaradt énekfüzetek nagy része pedig a 19. században látott napvilágot.[56]

Ugyancsak a zarándokok használatára, általában a kegyhelyek gondozóinak megrendelésére készültek a kegyhelyekhez kapcsolódó kisgrafikai ábrázolások, az ún. búcsús képek. Ezek többnyire önállóan, rövid felirattal, néha rövidebb-hosszabb szöveg kíséretében, imalapok címlapján jelentek meg, s mintegy a zarándoklatok hatásának képi megőrzését szolgálták. Bodajkról az 1750–1800 közötti időszakból négy ilyen szentképábrázolást ismerünk, melyek közül hármat német, egyet magyar nyelvű felirattal láttak el.[57] Ercsiről két különböző rézmetszet ismert a 18. század végéről latin felirattal, melyek közül az egyiket egy horvát nyelvű imalap címlapjára is rányomtatták.[58] A legtöbb ábrázolást a makkosmáriai kegyképről készítették: az 1740–1800 közötti időszakból összesen öt különböző metszet maradt fenn német felirattal, közülük hármat imalap címlapjára, egyet pedig az óbuda-kiscelli kegyszobor ábrázolásával együtt ugyanarra a lapra nyomtattak.[59] Solymárról és Máriaremetéről 18. századi ábrázolást nem találtunk, a 19. században mindkét helyről több búcsús kép készült. Az említett metszetek egyik részén csak a kegykép látható, másik része a képen kívül a kegyhelyet és környezetét is bemutatja.

A zarándokok szokáscselekményei (oltárkerülés, képcsókolás, a beteg testrész mosogatása forrásvízzel stb.), valamint a kegyhelyekhez kapcsolódó egyéb szokásszerű megnyilvánulásformák (alapítvány, temetkezés stb.) számos rokon vonást mutatnak a különböző zarándokhelyeken, ezeket itt nem részletezzük. A szükséghely-

[55] A 2–6. sz. jegyzetben felsorolt források kvantitatív értékeléséhez a továbbiakban vö. Tüskés 1993. megfelelő térképeit, táblázatatit és ábráit.

[56] Vö. például Bonomi 1940. i. m. 363. p. 13. j.

[57] Szilárdfy – Tüskés – Knapp 81–82. p. Nr. 11–14.

[58] Szilárdfy – Tüskés – Knapp 95. p. Nr. 82–83. vö. Szilárdfy Zoltán: Egy ercsi délszláv képes ponyvairat ismertetése. *Fejér megyei Történeti Évkönyv,* 5, 1971, 157–168. p.

[59] Szilárdfy – Tüskés – Knapp 90–91. p. Nr. 56–60.

zetekhez fűződő jellegzetes szokások közül példaként megemlítjük, hogy Bodajkon a beteg zarándokok térden állva mentek fel a kálváriára, s néha megkerülték.[60] Makkosmárián különlegességnek számít a „Szűznek szentelt fáról levett makk", amit a beteg ivópoharába tett és vízzel magához vett.[61]

Mindezen megnyilvánulások áttekintése azt mutatja, hogy az egyik oldalon a kegyhely és gondozói, a másik oldalon a zarándokok nem egyenlő arányban vesznek részt a helyszínen végbemenő eseményekben. A két félhez kapcsolódó kommunikációs tényezők közti aránybeli eltérés csak részben magyarázható a forrásokkal, amelyek az intézményes, elvárt, szervezett formákat rögzítették elsősorban. Az ok sokkal inkább magának a búcsújárásnak a sajátos szerkezetében és dinamikájában keresendő. A zarándokok aktivitásának jelentős részét az út megtétele adja. A kegyhelyen eltöltött idő a bemutatott megnyilvánulásformák mellett főként a helyszín által közvetített, minden érzéket, értelmet és érzelmet igénybe vevő és megmozgató, rendkívüli élménykínálat aktív befogadására, egy összetett vallási ismeretanyag szemmel-szájjal-mozdulattal történő közös elsajátítására és begyakorlására s mindezeken keresztül az egymással való kapcsolatteremtésre nyújt lehetőséget.

A MOTIVÁCIÓS RENDSZER TÖRTÉNETI-TÁRSADALMI KAPCSOLATAI

A zarándoklatok átalakulását meghatározó tényezők között jelentős szerepet játszik a kegyhelyek patrónusáról és a neki tulajdonított erőről alkotott elképzelés. A középkori felfogás szerint a kegyhelyek egymástól lényegesen eltérő, speciális patronátusokkal rendelkezhetnek, ami meghatározza arculatukat, s a valamilyen szükséghelyzetben oda fordulók motivációiban tükröződik a legkézzelfoghatóbban. A barokk kori zarándokhelyek mirákulumfeljegyzéseinek elemzése azt mutatja, hogy a zarándokok motivációs rendszerét ebben az időszakban már nem elsősorban a patrónusok speciális csodatévő erejéről alkotott elképzelés, hanem különböző történeti tényezők és a zarándokok társadalmi összetétele határozzák meg. A szükséghelyzettípusok arányát vizsgálva megfigyelhető, hogy Bodajkon és Makkosmárián más helyekhez hasonlóan a kézművesréteg és a szerencsétlenségek szükséghelyzete az átlagosnál gyakrabban kapcsolódik össze. Elsősorban ennek a rétegnek a sajátos tevékenységi körével és az ebből fakadó veszélyeztetettségével függ össze, így speciális patronátus kialakulásáról ezeken a helyeken nem beszélhetünk. Bodajkon a legmagasabb arányban szereplő, külső jelek alapján bizonyos testrészekre lokalizálható betegségek túlnyomó többsége a paraszti réteghez kapcsolódik. Lényegében ugyanez érvényes a többi szükséghelyzetre is, ami ennek a rétegnek a magas előfordulási arányával magyarázható. Ugyanitt nyolc esetben rontás okozta baj szerepel motivációként, túlnyomó részben a paraszti rétegeknél, szórványosan más társadalmi csoportok tagjainál. Ezeknek az eseteknek a többsége – melyek egy részéről hivatalos

[60] *Gratiae Opitulante...* i. m. 10.; *Bodajki Inquisitio...* i. m. 16/a., 19/a.
[61] Ladislaus a S. Stephano: i. m. 10. p.

egyházi vizsgálatot is végeztek[62] – felekezeti, családi vagy szomszédsági konfliktusra vezethető vissza.

A szükséghelyzetek arányának időbeli vizsgálatára csak a nagyobb esetszámmal rendelkező helyeknél van lehetőség. Bodajkon a fertőző (lázas, járványos) betegségek aránya 1760 után folyamatosan csökken, ami az egészségügyi viszonyok némi javulásával, a járványokkal szembeni védekezés érvényesülésével magyarázható. Ugyanitt a többi szükséghelyzet aránya ebben az időszakban tovább nő vagy időlegesen lecsökken ugyan, majd ismét növekvő tendenciát mutat. Ehhez hasonlóan Makkosmárián is megfigyelhető a szükséghelyzetek arányának átcsoportosulása: az 1731–1740 közötti időszakban a szerencsétlenségek viszonylag magas arányát az 1761–1770 közötti periódusban a külső jelek alapján bizonyos testrészekre lokalizálható betegségek megnövekedett aránya váltja fel, ami csak részben magyarázható a zarándokok társadalmi rétegződésének megváltozásával.

A szükséghelyzet kapcsán végzett zarándoklatok motivációs rendszerének fontos jellemzője a kérő és a köszönő zarándoklatok aránya. Ez az arány a motivációs rendszeren túl rávilágít a zarándokoknak a kegyhely patrónusához fűződő viszonyára és e viszony alakulására. A középkori zarándoklatokra általánosságban a kérő jellegű zarándoklatok túlsúlya jellemző, ami a patrónus erejének helyhez kötött voltáról alkotott elképzelés eredménye. A köszönő jellegű zarándoklatok túlsúlyra jutása a kérő zarándoklatokkal szemben a barokk korban a patrónusról alkotott elképzelés átalakulására, a kegyhelyek megváltozott funkciójára enged következtetni: a köszönő zarándoklat annak az elképzelésnek a kifejezője, amely a patrónus segítségét helytől függetlenül, bárhol meg tudja tapasztalni.

A kérő és a köszönő zarándoklatok arányának vizsgálata azt mutatja, hogy a kegyhelyek többségénél a köszönő zarándoklatok vannak túlsúlyban. Bodajkon jóval 10 százalék alatt van a kérő zarándoklatok aránya, Makkosmárián 10 százalék körül mozog, s 50 százalék alatt van Solymáron és Máriaremetén is. Ercsi esetében a kérő zarándoklatok túlsúlya egyrészt azzal magyarázható, hogy egy kialakulóban lévő, egyházilag még el nem ismert helyről van szó. Másrészt számításba kell venni azt is, hogy itt a kegyképen kívül fontos szerepet játszik a kultusz elindulásánál a forrás is, melynek előzetes felkeresése, a közvetlen kapcsolatba kerülés a vízzel mintegy előfeltétele a gyógyulásnak.

Azoknál a kegyhelyeknél, ahol a mirákulumfeljegyzések jelentős számban (kb. az esetek 50 vagy annál magasabb százalékában) tartalmaznak adományt, lehetőség nyílik a zarándoklatok motivációs rendszere és az adománytípusok közötti kapcsolat keresésére. A különböző kegyhelyeken más-más összefüggés figyelhető meg, melylyel az adott hely zarándoklatai mellett a szükséghelyzetek és az adománytípusok kapcsolata is jellemezhető. Bodajkon a szerencsétlenségeknél a vegyes adományok száma csaknem kétszeresen meghaladja az ugyanennél a szükséghelyzetnél szereplő minden más adománytípus számát, s majdnem eléri az amúgy is leggyakrabban előforduló festett képek számát. Ennek okát feltehetően abban kereshetjük, hogy a szükséghelyzetek közül a szerencsétlenségek jelentették a legnagyobb megrázkódta-

[62] *Bodajki Inquisitio...* i. m.

tást, s ezért a zarándokok fokozottan törekedtek hálájuk, köszönetük kifejezésére. Makkosmáriánál a festett képadományok állnak első helyen a szerencsétlenséghez kapcsolódó adományok között, ami onnan érthető, hogy a szerencsétlenségek különösen jó alkalmat kínáltak a képi ábrázolásra. Ugyanitt a külső jelek alapján bizonyos testrészekre lokalizálható betegségekhez kapcsolódó adományok között a szimbolikus adományok vannak túlsúlyban, melynek oka feltehetően az, hogy a testrészekkel kapcsolatos betegségek könnyen bemutathatók voltak a szimbolikus adományokkal.

Az adományok összetételének időbeli alakulását vizsgálva Bodajkon a vegyes adományok aránya fokozatosan emelkedik. Ez egyrészt a zarándokok anyagi viszonyainak némi javulásával, másrészt a kegyhely iránti elkötelezettség kifejezésének növekvő igényével hozható összefüggésbe. Ugyanitt 1761–1770 között jelentősen megnő a miseadományok aránya, ami a kegyhely történetében ekkor bekövetkezett változással, a hely talpraállításával megbízott új kapucinus házfőnök működésével állhat kapcsolatban. Makkosmárián a hely elismerése szempontjából fontos írott tanúbizonyságok adása csak a kegyhely első, 1750-ig terjedő időszakában eredményez számottevő adománymennyiséget, a miseadomány pedig csak az 1751 utáni időszakban fordul elő jelentősebb arányban, amikor már a trinitáriusok gondozzák a kegyhelyet. Mindez arra utal, hogy az adományok arányának alakulására nemcsak a motivációs rendszer van hatással, hanem az adománytípusok reprezentativitása, a zarándokok társadalmi rétegződése és általános anyagi helyzete, valamint a kegyhelyek gondozóinak elvárása is befolyásolja.

TÁRSADALMI TAGOZÓDÁS, ETNIKAI ÉS FELEKEZETI VISZONYOK

A zarándoklatok lehetőséget kínálnak a különböző társadalmi rétegek, etnikumok és felekezetek találkozására, s ezzel hozzájárulnak a köztük lévő kapcsolatok alakulásához. Másfelől a kegyhelyek egymástól jelentősen eltérő, időben is változó társadalmi szerkezettel rendelkeznek, ami meghatározó a zarándoklatok története szempontjából. A mirákulumfeljegyzések alkalmat adnak a zarándokok foglalkozás, illetve társadalmi állapot, továbbá nem és kor szerinti megoszlásának, etnikai és vallási összetételének vizsgálatára, melynek során újabb funkciói rajzolódnak ki a zarándoklatoknak.

Az így kapott kép azt mutatja, hogy a vizsgált kegyhelyeknél 50 százalék körül vagy afölött van a meghatározatlan társadalmi állapotú, tehát a paraszti réteghez számítható zarándokok aránya. 100 százalék ennek a rétegnek az aránya Ercsiben, 80 százalék körül van Solymáron és Máriaremetén, így ezek a helyek ún. rétegspecifikus zarándokhelyeknek tekinthetők. Jóval meghaladja az 50 százalékot a paraszti réteghez tartozók aránya Bodajkon, míg Makkosmárián ennek a rétegnek az aránya 50 százalék körül van. A két utóbbi helyen a paraszti réteg mellett a kézműves (mesterember)-réteg jelenléte a legszámottevőbb. Bodajkon a mesterségeken belül elsősorban a kocsmárosok és a molnárok (pékek) nagyszámú jelenléte érdemel említést, ezenkívül viszonylag nagy számban találhatók pásztorok, juhászok is a

zarándokok között. Ez utóbbi jelenség kapcsolatban áll egyrészt ennek a rétegnek a nagymértékű területi mobilitásával, a foglalkozással együtt járó vándorló életformával, a pásztormigrációval. Másrészt a kutatás már korábban felfigyelt ennek a rétegnek a zarándoklatokkal való szoros kapcsolatára, ami az eredetlegendák pásztormotívumában és a búcsújáró énekek pasztorális szimbolikájában is kifejezésre jut. A társadalmi rétegződés időbeli alakulása azt mutatja, hogy Makkosmárián a mesteremberréteg nagyobb arányú jelenléte egybeesik a kegyhelyen folyó építkezésekkel. Bodajkon ez a réteg akkor jelenik meg hirtelen nagyobb arányban, amikor a helyet gondozó rend új házfőnöke lépéseket tesz a kultusz fellendítésére, ezt követően aránya mindkét helyen fokozatosan csökken.

A zarándokok nem és kor szerinti megoszlását vizsgálva szembetűnő, hogy a nők átlagos demográfiai arányuknál lényegesen nagyobb arányban szerepelnek a mirákulumfeljegyzésekben számba vett zarándokok között. A gyermekek aránya hozzávetőlegesen tükrözi az általános korösszetételt, az ettől való jelentősebb eltérések feltehetően a demográfiai szerkezet regionális különbségeire utalnak. A gyermekek nem szerinti megoszlása mutatja az eltérő nemű gyermekek különböző értékelését a szülők részéről: a fiúgyermekeket értékesebbnek tartván a lányoknál szívesebben vállalták értük a zarándoklattal járó nehézségeket.

Értékes következtetésre ad alkalmat a nemek szerinti megoszlás és az életkor időbeli alakulásának vizsgálata. Az egyik tendencia szerint a zarándoklatok felfelé ívelő periódusában többnyire a nők és ezzel párhuzamosan a fiúgyermekek vannak túlsúlyban a férfiakkal, illetve a lánygyermekekkel szemben. A virágkorban a nők vezető szerepét általában a férfiak veszik át, majd a hanyatló periódusban rendszerint ismét a nők és a gyermekek kerülnek többségbe. A nemek arányának ez az időbeli alakulása mutatja a nemek egymástól eltérő reakcióját a zarándoklatokkal kapcsolatban: a nők gyorsabban figyelnek fel az újonnan keletkezett kegyhelyekre, és a már hanyatló periódusukat élő helyeken is kitartóbbak, mint a férfiak.

A zarándokok etnikai összetétele felé fordítva a figyelmet, meg kell különböztetni egymástól a kegyhelyek keletkezését, kialakulását meghatározó etnikumok szerepét, illetve a már kialakult kegyhelyeket felkereső zarándokok etnikai összetételét. Többször megfigyelhető, hogy a kegyhelyek létrejöttében döntő szerepet játszó etnikumhoz az idők folyamán újabbak kapcsolódnak, s az is előfordul, hogy a kezdetben vezető etnikumot az újabbak fokozatosan háttérbe szorítják. A mirákulumfeljegyzések csak alkalomszerűen tartalmaznak a zarándokok etnikai hovatartozására utaló egyértelmű adatokat, ezért itt a származáshelyek és a nevek vizsgálata, valamint a telepítés- és településtörténeti összefüggések ismerete adhat segítséget.

A vizsgált zarándokhelyek többségének keletkezése a török időszak német telepítéseinek különböző hullámaival áll szoros összefüggésben (Bodajk, Solymár, Makkosmária, Máriaremete, valamint Csobánka), Ercsi létrejöttében pedig a török elől betelepült, katolikussá lett szerb (bosnyák) lakosság játszott meghatározó szerepet. Solymáron a török kiűzése után és a német betelepítések előtt katolikus szerbek laktak, akik a kegyhely keletkezése körüli időben részben már elvándoroltak, kihaltak vagy beolvadtak az újonnan betelepült németségbe. Azokról a környező településekről azonban, ahol görögkeleti szerbek éltek, az azonos etnikumhoz, de más fele-

kezethez tartozó szerbek a későbbiekben is felkeresték a helyet.[63] A szerb alapítású Csobánka a 18. században görögkeleti szerb zarándokhely volt, a német és szlovák telepesek beköltözése után azonban a görögkeleti szerb kultuszt fokozatosan háttérbe szorítják a Budai- Pilisi-hegyvidék katolikus német és szlovák falvainak zarándoklatai. Az így kialakult etnikai konfliktus a hely újabb kori legedaanyagában is jól tükröződik.[64] Mindezek az adatok rávilágítanak egyrészt a nem magyar etnikumok zarándoklatokat meghonosító, serkentő szerepére, másrészt a kegyhelyeknek az azonos, illetve különböző etnikumokat összekapcsoló, adott esetben az etnikai konfliktusokat kifejező funkciójára.

Az előbbi példák már utaltak arra, hogy a zarándokhelyek szerepet játszanak a különböző felekezetek közti kapcsolatban is. A mirákulumfeljegyzések nem egy esetben tükrözik a különböző felekezetek közti konfliktusokat. Így például Bodajkon, melynek környékén különösen éles harc folyt a felekezetek között,[65] az egyik zarándok szerint a 13 libra súlyú kő ráesését egy csurgói származású kálvinista ember okozta,[66] egy másik megnémulását egy kálvinista asszony rontásának tulajdonította.[67] Ezek a szórványos adatok azonban kevéssé alkalmasak a zarándokhelyek felekezetközi jelentőségének és a rekatolizációban játszott szerepének átfogó megítélésére, s szórványos jellegükből fakadóan nem tükrözhetik ennek a szerepnek az időbeli alakulását, nemek és társadalmi rétegek szerinti változását. Erre a célra egy másik forrástípus, az ún. áttértek jegyzéke megfelelőbb. Az áttérésekről többnyire a nagyobb, szerzetesi felügyelet alatt álló zarándokhelyeken készültek rendszeres feljegyzések, ami egyben utal arra, hogy a rekatolizációban elsősorban a szerzetesek által gondozott kegyhelyeknek volt nagy jelentősége. Ilyen jegyzéket a fehérvári egyházmegye kegyhelyei közül egyedül Bodajkról ismerünk.[68] Az összehasonlítás érdekében idézni fogunk egy másik dunántúli kegyhelyről, Andocsról fennmaradt hasonló forrás alapján nyert megfigyeléseket is.[69]

A két jegyzékből kibontakozó kép több ponton megegyezik, így a következtetések is részben kiegészítik egymást. Mindkét zarándokhelyen megfigyelhető az áttérések számának fokozatos csökkenése: ez Andocson már 1730 után bekövetkezik, majd a 60-as évektől még világosabban észlelhető, Bodajkon csak az 1760-as évektől kezdve érvényesül. Hasonló tendenciát figyelhetünk meg például a Bodajkhoz közeli Móron,[70] valamint más dunántúli zarándokhelyen is. Ez egyrészt azt mutatja, hogy az áttérések magas előfordulása egybeesik a kegyhelyek felfelé ívelő és virágzó periódusával. Másrészt a zarándokhelyeknek elsősorban a 17. század végén és a 18. szá-

[63] Bonomi 1940. i. m. 362–363. p. 9. j.

[64] Bonomi 1941. i. m. 11–15. p.

[65] Eugen Bonomi: Glaubenswechsel in Mór in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. *Deutsche Forschungen in Ungarn*, VI, 1941. H. 2–4.

[66] Gratiae Opitulante... i. m. 8. p.

[67] Bodajki Inquisitio... i. m. 16/a.

[68] Gratiae Opitulante... i. m. Series Divina Opitulante Gratiae Conversorum per VV. Patres Capucinos Bodaikini című részben számozatlan oldalakon.

[69] Incipit protocollum Residentiae... Andocsiensis... Nomina Conversorum ad fidem Romano Catholicam... című részben 352–359. p. 425. PLA.

[70] Bonomi 1941. (l. 65. j.) 5., 20. j.

zad első felében volt nagy szerepe a rekatolizációban, a 18. század második felében ez a funkciójuk egyre inkább háttérbe szorul. Az áttértek között Andocson a kálvinista és a lutheránus, valamint a zsidó felekezet fordul elő, ezek közül Bodajkon a zsidó nem szerepel, viszont van egy erdélyi származású, macedoniánusnak mondott, az ariánus felekezethez tartozó zarándok. A felekezeti megoszlás időbeli alakulása azt mutatja, hogy az első időszakban mindkét helyen a kálvinisták vannak többségben a lutheránusokkal szemben, majd a két felekezethez tartozók aránya fokozatosan kiegyenlítődni látszik, a kálvinisták továbbra is fennmaradó némi túlsúlya mellett. A két kegyhely között különbséget jelent, hogy míg Andocson az egyéb és meghatározatlan felekezetűek csupán az 1760-as években jelennek meg, Bodajkon az egész időszakban kimutathatók. Ez az időbeli megoszlás a területek felekezeti arányain kívül érzékelteti azt is, hogy a különböző felekezetek tagjai nem azonos ütemben és intenzitással válaszoltak a katolikus egyház rekatolizációs törekvéseire.

Az áttértek nem szerinti megoszlásának időbeli alakulása alapján Andocson a férfiak és a nők először csaknem egyenlő arányban szerepelnek, majd ez az arány lassan eltolódik a nők és a gyermekek javára. Bodajkon az első időszakban jelentős férfitöbblet mutatkozik, majd fokozatosan itt is a nők és a gyermekek kerülnek túlsúlyba. Mindkét helyen azonban a férfiak összlétszáma jóval meghaladja a nőkét, ezenkívül Andocson feltűnő a gyermekeknek még a nőkénél is magasabb aránya. Mindez figyelmen kívül hagyva a források esetleges torzításait, egyrészt arra enged következtetni, hogy a nők valamivel tovább ragaszkodtak korábbi vallási meggyőződésükhöz, mint a férfiak, másrészt erre a területre és időszakra nem igazolódott az a nyugat-európai jelenségek megfigyelésén alapuló általános következtetés, amely szerint az ellenreformációt a nők jobban asszimilálták a férfiaknál. Az áttértek társadalmi hovatartozásáról kapott kép nagy vonásokban megegyezik az adott kegyhelyek zarándokainak társadalmi rétegződésével, ami a helyek vonzáskörzetéhez tartozó területek különböző felekezetű lakosságának társadalmi homogenitására utal.

INTENZITÁS

A zarándoklatok szerkezetváltozásának fontos mutatója a kultusz intenzitásának időbeli átalakulása. Erről elsősorban a mirákulumfeljegyzések időadatai adnak felvilágosítást. Általános törvényszerűség, hogy a zarándoklatok intenzitása először növekvő, majd csökkenő tendenciát mutat, ezen belül azonban számos történeti tényező (például háború, pestis) és a kegyhely történetében bekövetkező esemény módosíthatja a képet. Gyakran előfordul, hogy az újonnan keletkezett kegyhelyek csökkentik a közelben már meglévő helyek látogatottságát. Így például a buda-krisztinavárosi kegykápolnához kapcsolódó zarándoklatok lendülete a kegyhelyen mondott misék számának tükrében 1744–1752 között kisebb ingadozásoktól eltekintve csökken,[71] amit talán nem alaptalanul hozunk összefüggésbe az 1730-as években Buda

[71] Vö. Ambrosius a S. Spiritu: *Ausführlicher Bericht des Ursprungs und Fortgangs deren Gnaden und Wohlthaten...* Buda, 1755, 18. p.

környékén kialakult három új zarándokhellyel (Makkosmária, Óbuda-Kiscell, Solymár). Bodajkon a leromlott anyagi helyzetű rendház talpraállításával és a kultusz előmozdításával megbízott új kapucinus házfőnök tevékenysége 1754 után a zarándoklatok fellendülését eredményezi. Az ezt megelőző időszakban hat éven át egyetlen mirákulumot sem jegyeztek fel, ami tükrözi nemcsak a rendház vezetésében és a kegyhely gondozásában lévő zavarokat, hanem a zarándoklatok intenzitásának jelentős csökkenését is. A felfelé ívelő periódus után – melynek utolsó éve (1774) nyilván nem véletlenül esik egybe az 1200 lakosú település mezővárosi rangra emelkedésével – 1775-től a házfőnöknek nehézségei támadnak az egyházi és a világi elöljárósággal,[72] ami a mirákulumok számának és a zarándoklatok intenzitásának nagyarányú csökkenésében is kifejezésre jut.

A mirákulumok időadatai nem mindig vehetők biztos alapnak a zarándoklatok intenzitásának megállapításához, mivel a feljegyzések készítésének intenzitása is változhatott. Így például Makkosmárián a mirákulumfeljegyzések megszakadása után (1778) néhány évig még van némi kultusz, aminek csak a trinitáriusok működésének 1784-ben bekövetkezett megszüntetése vet véget. A máriaremetei mirákulumfeljegyzések csak a zarándokhely első, 1767–1776 közötti időszakából, annak is elsősorban első két évéből tartalmaznak adatokat; itt a zarándoklatok majd csak a kápolna 19. század elején történt felépülése után bontakoznak ki jelentősebb mértékben. Korlátozott lehetőség van a zarándoklatok intenzitásának meghatározására azokban az esetekben is, amikor a feljegyzések részben vagy teljes egészében utólag, rendszerint a zarándokhely elismerését célzó egyházi vizsgálat céljára készültek. Ez a helyzet Ercsiben, ahol az 1762-ben utólag, 1756–1762 között év nélkül feljegyzett 34 mirákulum csupán a zarándoklatok kezdeti időpontját rögzíti. Solymáron a zarándoklatok 1733 után kezdődnek, az 1756-ban utólag készített, évente két-két mirákulumfeljegyzés azonban csak az 1752–1756 közötti időszakra vonatkozik.

Azok a mirákulumfeljegyzések, amelyek nemcsak a zarándoklatok, hanem a szükséghelyzetek idejét is közlik, lehetőséget adnak egy további vizsgálatra az intenzitást illetően. Ezekben az esetekben a szükséghelyzet (fogadalomtétel vagy segítségül hívás) és a zarándoklat időpontja közötti különbség a zarándoklatok intenzitásának egyik mutatója: a két időpont közti távolság csökkenése a kultusz felfelé ívelésére, növekedése pedig hanyatlására utal. Bodajkon ilyen adatok az 1755–1774 közötti időszakból állnak rendelkezésre, amikor az új házfőnök tevékenysége a kultusz felívelését eredményezi. Az adatok szerint a szükséghelyzet és a zarándoklat ideje közti különbség némi ingadozással csökkenő tendenciát mutat, ami utal a zarándoklatokat érintő egyházi tevékenység szabályozó erejének érvényesülésére, a kultuszt serkentő hatására.

A zarándoklatok intenzitása nemcsak egy hosszabb időszakon, hanem egy éven belül is változott. Az ezt meghatározó tényezők közül már említettük a kegyhelyek ünnepeit, búcsúnapjait, amelyek rendszerint egy rövidebb-hosszabb periódus központjaiként gyakoroltak módosító hatást. Erőteljesen befolyásolta a zarándoklatok éven belüli intenzitását az időjárási viszonyok alakulása, valamint a gazdasági tevé-

[72] Frey: i. m. 7. p.

kenység éven belüli eloszlása, illetve eredményessége. Ezek a tényezők rendszerint ambivalens jelentőségűek, s tértől, időtől és az adott körülményektől függően fejtik ki a kegyhelyek látogatottságát növelő vagy csökkentő hatásukat.

VONZÁSKÖRZETEK

A vonzáskörzetek fő típusait és az 1. típusba tartozó bodajki vonzáskörzetet már egy korábbi fejezetben bemutattuk, ezért itt csupán néhány további példát ismertetünk. A 2. típusba tartozó vonzáskörzettel rendelkezik Makkosmária, melynek elemzésénél figyelembe kell vennünk egy néhány évvel korábban kialakult másik zarándokhely, Óbuda-Kiscell vonzáskörzetét is. A két hely nagyon közel fekszik egymáshoz, mindkettőt a trinitárius szerzetesek gondozták, s innen érthető, hogy szűkebb és részben tág vonzáskörzeteik is csaknem azonosak egymással. A szűkebb vonzáskörzet mindkét helynél a Budai- és a Pilisi-hegyvidék, ehhez Makkosmáriánál a Jászság nyugati része kapcsolódik, ahonnan nagy számmal érkeznek processziók.[73] Makkosmária tág vonzáskörzete kiterjed a Duna–Tisza köze középső részére, ezenkívül csupán egy-egy helyet találunk a Dunántúl nyugati és déli részén, Északkelet-Magyarországon és Temes megyében. Ezek minden valószínűség szerint Buda és Pest közvetítésével kapcsolódnak a vonzáskörzetbe, s ugyanezt kell mondanunk az Óbuda-Kiscell tág vonzáskörzetébe kapcsolódó települések egy részéről. Ezenkívül a helyek tág vonzáskörzetében számításba kell venni a területen fekvő trinitárius rendházak (Komárom, Pozsony, Eger) közvetítő szerepét is.

A 3. típusú vonzáskörzettel rendelkező zarándokhelyekre a kibontakozás lehetőségének hiánya jellemző a vizsgált időszakban. Ennek egyik oka, hogy a helyet felkereső zarándokok többsége valamilyen nem magyar etnikumhoz tartozik. Így Ercsi szűkebb vonzáskörzete elsősorban a bosnyák ferencesek által részben katolikus hitre térített szerbek néhány Duna menti településére terjed ki, a tág vonzáskörbe csupán néhány nagyobb város tartozik (Győr, Székesfehérvár). Solymár szűkebb vonzáskörzetébe a Buda környéki német telepes falvak tartoznak, ami kiegészül néhány mátraalji, jászsági és galga-völgyi településsel, ahonnan processziók is érkeztek, ezenkívül a tág vonzáskörzetbe egy-két távolabbi város sorolható (Pozsony, Kecskemét). A 19. század folyamán és századunk első felében megfigyelhető Solymár vonzáskörének kiterjedése a Pilisi-hegyvidék egész területére, s a hely a péliföldszentkereszti zarándoklatoknak is egyik állomása lesz.[74]

A 3. típusú vonzáskörzettel rendelkező zarándokhelyek másik részének az a sajátossága, hogy a 18. század második felében kialakulva még nem nyertek egyházi elismerést a vizsgált időszakban, s fejlődésük a 18. század végén törést szenvedett a zarándoklatokat korlátozó intézkedések következtében. Ez magyarázza, hogy Máriaremete vonzáskörzete a vizsgált időszakban Buda és Pest környékére korlátozódik, s majd csak a 19. században tágul ki jelentős mértékben.

[73] Bonomi 1939. i. m. 6. p. 2. j.
[74] Bonomi 1940. i. m. 362. p. 8. j.

A vonzáskörzetek időbeli átalakulásának vizsgálatára az adott korszakban egyedül Bodajknál van lehetőség. Az 1729–1750 közti első periódusban a bodajki zarándokok származáshelyei a szűkebb vonzáskört jelzik, ezenkívül csak szórványosan fordul elő néhány távolabbi település a Mezőföld, Somogy megye, valamint a Csallóköz területén. Az 1751–1760 közötti második periódus a szűkebb vonzáskörzet kialakulását eredményezi, s déli irányban már érzékelni lehet a tág vonzáskörzet határait is. Az 1761–1770 közötti harmadik periódus a szűkebb vonzáskör stabilizálódását és a tág vonzáskörzet további kiterjedését hozza magával kelet és nyugat felé. Az 1771–1780 közti utolsó periódus a szűkebb vonzáskörzet fennmaradása mellett a tág vonzáskör minden irányban való leszűkülését jelzi, melyhez csak Észak-Magyarországon és a Nyugat-Dunántúlon csatlakozik egy-egy újabb település. Az egy helyről érkező zarándokok számát figyelve az első periódusban megjelenő nagyobb települések közül a közeli Székesfehérvár végig a legnagyobb számú zarándokkal szerepel, Mórról viszont az 1751–1760, Csákvárról az 1761–1770 közötti időszakban jönnek a legtöbben, ezt követően az innen érkező zarándokok száma csökken. A második periódusban megjelenő nagyobb helyek közül a zarándokok számát tekintve a távolabbi Tata és Veszprém tűnik ki, mindkét helyről az 1761–1770 közti periódusban jött a legtöbb zarándok.

Az időbeli átalakulás mellett a vonzáskörzetek jellemzője a zarándokok társadalmi állapota és származáshely közti kapcsolat. Ebben nemcsak az adott települések lakosságának társadalmi összetétele, hanem a különböző rétegek területi mobilitása és a vonzáskörzetek társadalmi szerkezete is tükröződik. Ennek vizsgálata érdekében térképre vetítettük a zarándokok származáshelyét és társadalmi hovatartozását. A legtöbb adat ismét Bodajknál áll rendelkezésre. Eszerint a hely szűkebb vonzáskörzetében a legkülönfélébb társadalmi réteghez tartozó zarándokok a település társadalmi összetételének megfelelően Székesfehérvárról jöttek: a mesterembereken, polgárokon és az úrnak mondott személyeken kívül a paraszti réteghez tartozók, alkalmazottak és hivatalnokok egyaránt előfordulnak közöttük. A szűkebb vonzáskörben nagyobb számú mesterember érkezett Mórról, valamint Csákvárról. A mesteremberek ezenkívül a szűkebb vonzáskör távolabbi pontjairól és a tág vonzáskör nagyobb, többnyire városi településeiről jöttek, ami egyrészt ezeknek a rétegeknek jelentős területi mobilitására, másrészt a városok közvetítő szerepére utal. Feltűnő továbbá, hogy a pásztorok a tág vonzáskörnek a Sárvíz és a Duna közé eső részéről, a Mezőföldről érkeztek nagyobb számban, ami megfelel a foglalkozási csoport nagyfokú területi mobilitásának. Ugyanez érvényes az alkalmazottrétegre, amelyből többen a Mezőföldről, Szekszárd környékéről és a Csallóközből jutottak el Bodajkra.

Általában véve tehát a magasabb és középső rétegekhez tartozók nagyobb területi mobilitásra voltak képesek, rajtuk kívül alkalomszerűen egy-egy foglalkozási csoport tűnik ki a paraszti rétegnél nagyobb mozgásképességével. Ez egyben azt is jelzi, hogy ezeknek a rétegnek a tagjai nagyobb anyagi lehetőségeik miatt általában hosszabb távolságról voltak képesek a zarándokhelyek felkeresésére, mint a paraszti rétegek. Másfelől mindezek a rétegek a társadalmon belüli információáramlás alapirányának megfelelően közvetítettek más, náluk alacsonyabb, elsősorban a paraszti rétegek felé, ami a vonzáskörzetek társadalmi szerveződésének fontos tényezője.

A magasabb és középső rétegeknek ez a többrétű kulturális közvetítő szerepe a vonzáskörzetek alakulásában közvetlenül nehezen megragadható, mivel a társadalmi állapottal és származási hellyel egyaránt rendelkező esetek kis száma időbeli bontást csak ritkán tesz lehetővé. A vonzáskörök időbeli változását és társadalmi szerkezetének átalakulását együtt vizsgálva Bodajkon a kegyhely első korszakában a helyhez közel fekvő települések többségéről nem a paraszti réteghez tartozók, hanem mesteremberek, juhászok, hivatalnokok és egyházi személyek érkeznek nagyobb számban. Ugyanitt a tág vonzáskörben is a középső és a magasabb rétegek jelennek meg először, s a paraszti réteghez tartozó zarándokok csak utánuk következnek. Ez egyrészt érzékelteti a felső és középső rétegek térbeli közvetítő szerepét a vonzáskörzetek szerveződésében. Másrészt utal arra, hogy a paraszti rétegek kis területi mobilitásuk miatt nagymértékben rá voltak utalva a felső és középső rétegek közvetítésére. Ebből következik, hogy a paraszti rétegek a nagy vonalakban már kialakult vonzáskörzetek stabilizálásában, valamint a zarándokhelyek hanyatló periódusában a vonzáskörök fenntartásában játszanak meghatározó szerepet. Ez utóbbit igazolja, hogy Bodajknál például az utolsó periódusban a szűkebb vonzáskörben a középső rétegek még szórványosan jelen vannak ugyan, de a magasabb rétegekhez tartozókkal már nem találkozunk az időközben leszűkült tág vonzáskörben sem. Mindez a felső és középső rétegek területi közvetítő szerepének időbeli korlátozódása mellett térben is szemlélteti ezeknek a rétegeknek a fokozatos elkülönülését a paraszti rétegektől.

ÖSSZEGZÉS

Annak ellenére, hogy igyekeztünk érzékeltetni a kutatást foglalkoztató főbb szempontokat, itt csak azokat a tényezőket vehettük számba, amelyek előfordulnak az adott területen. Külön figyelmet fordítottunk a zarándoklatok történeti, társadalmi, egyházi, jogi és egyéb feltételeire, valamint azokra a közvetítő csatornákra, amelyek lehetővé tették az elterjedést. A zarándoklatok kibontakozásában jelentős szerepet játszott a német telepítések sorozata, a szerzetesrendek és a világi klérus arisztokrácia által is támogatott szervező tevékenysége, a speciális patronátus és a kérő zarándoklatok háttérbe szorulása, a Mária-tisztelet, a lokális kultuszhelyek és a képtisztelet előtérbe kerülése, valamint a vallásosság laikus szervezeti kereteinek, áhítatformáinak és kiadványtípusainak bővülése. A tartós török megszállás az elnéptelenített vidékeken más területekhez viszonyítva a zarándoklatok megkésett kialakulását okozta. Innen érthető, hogy a barokk kori zarándoklatok kezdeteit a 17. század második felében meghatározó tényezőre, a törökellenes vonásra már csak elszórt legendai nyomot találtunk. Annál élesebben rajzolódott ki a kor másik jellemző vonása, a rekatolizáció. Megfigyelhettük, hogy a különböző protestáns felekezetek nem egyforma ütemben, mértékben és társadalmi megoszlásban válaszoltak a zarándokhelyek „kihívására", s a felekezetek arányának stabilizálódásával a 18. század közepétől a zarándoklatok rekatolizációs szerepe és a különböző felekezetek közötti konfliktust kifejező funkciója fokozatosan csökken. A zarándokhelyek patrónusának tulajdonított thaumaturgikus funkció a kegyhelyek vonzerejének egyik legfonto-

sabb összetevője, melynek jelentősége az egészségügyi viszonyok javulásával és a képtiszteletet érintő kritika erősödésével először a felső, majd az alsó rétegekben lassan háttérbe szorul.

A vallási ismeretanyagok közvetítése révén a zarándoklatok jelentős szerepet játszottak a katolikus egyház pasztorációs gyakorlatában, amely biztosította a vallásos élet formáinak meghatározott keretek között tartását és folyamatos intézményesülését. A zarándokhelyek a különböző társadalmi rétegek és csoportok találkozásának kiemelkedő lehetőségei, s ezzel elősegítik az alsó, paraszti rétegek integrálódását, polgárosulási folyamatát. Az etnikumok találkozásának elősegítésével alkalmat adnak az etnikai csoporttudat és azonosság kifejeződésére. A 18. század közepétől megfigyelhető a felső, majd a középső egyházi és világi rétegek felfogásbeli eltávolodása az alsó rétegektől, erősödik a zarándoklatok egyházi kritikája. Ezzel párhuzamosan szaporodnak a különböző korlátozó állami intézkedések, amelyek együttesen a zarándoklatok átmeneti hanyatlását eredményezik. A 19. század első felének egyházi regenerációs törekvéseiben ismét fontos szerep jut a zarándoklatoknak, amelyek ettől kezdve egyre inkább „népi" jelenséggé válva fokozatosan az alsó társadalmi rétegekre korlátozódnak.

4. EGY DUNÁNTÚLI ZARÁNDOKHELY: A HOMOKKOMÁROMI MIRÁKULUMOS KÖNYV TANULSÁGAI

Az utóbbi évtizedekben Európában folyó vallásszociológiai, valláspszichológiai és a vallásossággal kapcsolatos történeti kutatások egyik általánosan elfogadott kiindulópontja, hogy az ún. népi vallásosság jelenségeinek vizsgálata terén a normatív felfogás tarthatatlan.[1] A vallástörténet, az etnológia, a folklorisztika és a történeti antropológia módszertani tanulságait egyaránt hasznosító empirikus kutatások nem általában a vallással, a vallásossággal foglalkoznak, hanem a rendelkezésükre álló eszközökkel a vallási tények, a vallási jelenségek leírására és elemzésére tesznek kísérletet.[2] Ez a felfogás a vallásgyakorlat megnyilvánulásait önállóan, saját társadalmi-kulturális összefüggéseinek segítségével értelmezhető ténynek tekinti, ugyanakkor tudatában van annak is, hogy a vallásosság nem választható el a kultúra egészétől sem.[3]

Ismeretes, hogy a zarándoklatok egyik gazdag forráscsoportját a búcsújáróhelyek kegyképeihez, ereklyéihez kapcsolódó mirákulumos könyvek alkotják. Míg a témának jelentős külföldi szakirodalma van, a magyar kutatás nem rendelkezik ehhez mérhető anyagfeltárással.[4] Történeti kutatásunk figyelmét viszonylag korán felkeltették a szentté avatások érdekében felvett jegyzőkönyvek, de ezek az elemzések a társadalmi szempontok figyelmen kívül hagyása miatt gyakran hiányosak.[5] A mirákulum-jegyzőkönyvek rendkívül sokrétű, komplex társadalomtörténeti forrásanyagot tartalmaznak, s ezért a vallásosság történetével foglalkozók figyelme mellett az orvostörténet, a településtörténet, a hely- és személynévkutatás, valamint a családtörténet figyelmét is megérdemlik.

Amikor a kutatók egész csoportjai kvantitatív módszerekkel dolgozzák fel az eszmetörténetet, abszurd vállalkozásnak tűnhet mikrovizsgálatot végezni a csupán alapos kritikával használható, írott források alapján.[6] A mirákulum-jegyzőkönyvek a

[1] Klaniczay Gábor: Népi vallás, népi kultúra a középkorban. *Világtörténet*, 1979. 3. sz. 4–12. p.

[2] Vö. Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest, 1978, 221. ff.

[3] Jean-Claude Schmitt: „Népi vallás" és folklorisztikus kultúra. *Világtörténet*, 1979. 3. sz. 36–51. p.

[4] Dieter Harmening: Fränkische Mirakelbücher. *Würzburger Diözesangeschichtsblätter, 28* (1966) 25–240. p. témára vonatkozó szakirodalom bő felsorolásával. William A. Jr. Christian: *Person and God in a Spanish Valley*. New York – London, 1972, 44. ff.

[5] Dr. Lovass Elemér: *Árpádházi Boldog Margit élete*. Budapest, 1939. – Kelényi B. Ottó: A Buda melletti Szent Lőrinc pálos kolostor történetének első irodalmi forrása. (1511.) *Tanulmányok Budapest múltjából*. IV (1936) 87–110. p. – Fügedi Erik: Kapisztranói János csodái. *Századok*, 111 (1977) 847–898. p. és Pásztor Lajos: *A máriavölgyi kegyhely a XVII–XVIII. században*. Budapest, 1943.

[6] Carlo Ginzburg: A sajt és a kukacok – egy 16. századi molnár teremtés-elmélete. *Világtörténet*, 1979. 3. sz. 13–31. p.

népi vallásosság kutatása szempontjából kétszeresen is áttételesek: egyrészt mert szóbeli hagyományt rögzítenek írásban, másrészt mert olyan személyek írták őket, akik többé-kevésbé az uralkodó kultúrához kötődtek. A közvetítők szerepéhez szükségszerűen kapcsolódó torzítások azonban még nem jelentik azt, hogy ezeket a forrásokat nem lehet felhasználni. Kellő kritikával és a kultusz részmozzanataira összpontosított figyelemmel hasznosítani lehet egy számos torzításon átment, szerény és szófukar dokumentációt is.[7]

A nemzetközi kutatás a „mirákulum" kifejezésen „egy bizonyos helyen tisztelt szent kegyelmi megnyilvánulásait" érti.[8] A szó eredetileg feltűnőt, szokatlant, meglepőt, csodálatos dolgot jelentett. A köznapi szóhasználatban a kifejezés tág jelentésköre ezen túlmenően Krisztus csodáitól a szentek dramatizált legendáinak csodás eseményein át a képekről, fényjelenségekről, imameghallgatásokról, veszélyből való megmenekülésről, halottak feltámadásáról, égi jelekről, jelenésekről szóló történetekig terjedt. A „csodá"-hoz hasonlóan a „mirákulum" is a teológia és a vallástörténet szótárából származik, de míg a „csoda" kifejezésnek a vallástörténetben és a teológiában minden leértékeléstől mentes jelentése van, a „mirákulum"-nak a felvilágosodás idején „babonás" ízű mellékzöngéje keletkezett. Ekkor „mirákulum"-on minden olyan csodás dolgot értettek, amiben csak a lenézett nép hitt, s ami nem méltó a felvilágosult korszellem érdeklődésére. Azóta lehetséges a „mirákulum"-ot egyenesen a babona szférájába utalni.

A mirákulum korán elkülönült a szentek legendáinak inkább spirituális, morális vagy példázat jellegű csodáitól, s a szót gyakrabban használták a jelenben vagy a közelmúltban valóban megtörténtnek tartott csoda jelölésére. Ez az előbbivel ellentétben nem „in illo tempore" ment végbe, hanem most történt, mindenki meggyőződhet róla. Erre a megkülönböztetésre utal a hagiográfiai program: „vita et miracula", amely különbséget tesz a legendák és viták példázat jellegű csodái és a szentek „post eius mortem" történt, történelmileg igazolhatónak feltűntetett csodái között. Így tehát a felvilágosodás adta meghatározás a fogalom jelentéskörének korán felismerhető leszűkülési folyamatába tartozik. A „csoda" fokozatosan kiszorította a „mirákulum"-ot a használatból. A „csoda" fogalmának részletesebb elemzése megmutatja azt is, hogy tartalma által meghatározott csoda nem létezik: amit általában a csoda tartalmának tekintenek, nem több, mint annak anyaga. Az anyag viszont tetszőleges és felcserélhető, s ezért nem szolgálhat alapul a csoda meghatározásához. A csoda így fenomenológiai szinten lényegében nem más, mint amit annak tartanak: a vallásos lélek állapota, eseménye.

A továbbiakban a „mirákulum", „csoda" kifejezéseket a szó valóságtartalmától független, semleges, értékítélettől mentes értelmében használjuk a vallásosság történetében jól ismert kegyelmek, jótettek, jelek, csodatettek, gyógyulások, imameghallgatások összefoglaló jelölésére.[9] A mirákulum ebben az értelemben tehát min-

[7] Carlo Ginzburg: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600.* Frankfurt am Main, 1979, 7–21. p.

[8] Gustav Mensching: *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker.* 1957, 89. p.

[9] Georg Schreiber: *Deutsche Mirakelbücher. Forschungen zur Volkskunde.* Düsseldorf, 1938. 33. f.

dig a jelenben lejátszódó, történetileg hitelesnek feltüntetett, gyakran tanúkkal bizonyított rendkívüli esemény, mely rendszerint az egyes ember kívánságára saját magával vagy az általa meghatározott személlyel történik.

FORRÁSOK, KULTUSZTÁRGYAK

A vizsgálat alapjául a Zala megyei Homokkomárom község plébániájának irattárában található mirákulum-jegyzőkönyv szolgál.[10] A latin nyelvű kézirat 27 oldalon 462 eset leírását tartalmazza időrendben. A több kéz írását mutató jegyzőkönyvet 1751-től 1786-ig vezették a plébánia Nagykanizsáról kiküldött ferences adminisztrátorai. A kezdeti dátumot az magyarázza, hogy a már addig is csodatévő hírben álló Mária-kép mellé Koptik Odó dömölki apát ekkor hozatta el Rómából Szent Félix vértanú ereklyéjét. A csodás esetek feljegyzésének megszakadása a II. József-féle rendeletekkel hozható összefüggésbe.[11]

A kultusz kialakulásához az a Mária-kép szolgált alapul, melyet a legenda szerint 1702–1703 körül találtak a mai templom elődéül szolgáló fakápolna alapfalainak kiásásakor. A legenda szerint a képet a török elől rejtették el egy hársfa gyökerei közé. A kép csodálatos módon épen maradt, s megtalálása után ezért alakult ki a csodatévő erejébe vetett hit.[12] A valóság ezzel szemben föltehetően az, hogy a képet a hely korábbi birtokosa, Esseck Ferenc báró által az 1720-as években Koblenz vidékéről és máshonnan ide telepített német lakosság hozta magával.[13] A különféle dialektusok tanúsága szerint a betelepülők nem egyszerre, nem egy vidékről jöttek, ezért egyelőre nehéz többet megtudni a kép pontos eredetéről.

A kegykép Dürer *Madonna körtével* című festményének ügyes kézre valló, üvegre készült másolata. Az 1512-ben hársfára olajjal festett eredeti képet a bécsi Kunsthistorisches Museum őrzi. Ez egy ideig feltehetően III. Ferdinánd császár személyes áhítatára szolgált, s ez lehet az egyik oka annak, hogy a 17. században különösen kedveltté vált, számos másolata és nyomtatásban is sokszorosított változata született. Hans Aurenhammer a képnek Alsó-Ausztriából összesen 9 másolatát ismeri, melyek egy része az ellenreformáció után a dinasztiához közel került kolostorokban található, de csak egy esetben tud arról, hogy a kép önálló kegyképpé vált.[14]

A homokkomáromi képet már nem sokkal oltárra helyezése után kegyképként tisztelték. A historia domus szerint „a jámbor hívek nagy tisztelettel kezdének viseltetni iránta, és jelesen minden újhold vasárnapon Kanisáról processióval jöttek a Sz.

[10] Synoptica Connotatio Singularium Gratiarum meritis et precibus B. V. M. ac Sti Felicis Martiry Fidelibus de Ecclesiam Homok-Komáromiensem se devoventibus collatarum Ab Anno 1751. PL H.

[11] Gottschall: 105. ff.

[12] Homokkomáromi plebánia, kegytemplom története eredeti írásban 1751. (Kézirat a 19. század közepéről.) PL H Ennek forrása egy *Descriptio Ecclesiae...* című kéziratos füzet, amely a nagykanizsai ferences levéltárban volt. Ennek rövidített szövege *Origo Ecclesiae B. V. Mariae in Homok Komárom supra Kanisam* címmel a Synoptica Connotatio... végén található.

[13] Németh József: *Zala megye műemlékei*. Zalaegerszeg, 1974, 60. p.

[14] Aurenhammer: 130–132. p.

Szűz tiszteletére azon jámbor hiedelemmel: hogy különös isteni gondviselésből maradhatott sérelem nélkül századokon át a földben Máriának azon képe, mely a kápolna alapjának ásatásakor a földben találtatott, és az oltárra tétetett; miért az előtte áhítatoskodók könyörgései biztosabban meghallgattatnak és az isteni kegy bőségét nyerik".[15]

A kultusz másik forrásáról, az ereklyéről tudjuk, hogy Szent Félix a legenda szerint Szent Felicitas római mártírnő fia volt, aki hat testvérével és anyjával együtt Antonius császár idejében, Publius helytartósága alatt, 150 körül halt vértanúhalált Rómában.[16] Félixet Fülöp testvérével együtt a Priscilla-katakombába temették el. Az idők folyamán a testvérek közül Szent Alexandert 851-ben Németországba, a helsteini Wildeshausenbe, majd 1124-ben a Halle melletti Neuwerkbe szállították, Félix teste azonban Rómában maradt.[17]

A templom kegyuraként Batthyány Lajos gróf azzal próbálta növelni a már addig is virágzó kegyhely hírnevét, hogy 1751-ben Koptik Odó dömölki apát segítségével Rómából megszerezte az ereklyét.[18] Az apát már addig is sokat tett a vallásosság élesztéséért; így például a dömölki templom gondozójaként 1739-ban Máriacellből elhozta a kegyszobor másolatát, s nagymértékben előmozdította annak tiszteletét. Rómába utazott, s egy 1745. március 22-én kérésére kiállított apostoli levél teljes búcsút engedélyez Dömölknek. Ugyanez a levél más privilégiumokról is szól.[19]

Batthyány 1751. május 6-án Rohoncon kelt leveléből arról értesülünk, hogy Szent Félix testét Bécsben az orsolyiták feldíszítették, s készen áll arra, hogy átküldjék Kanizsára, és onnan Homokkomáromba szállítsák.[20] A plébánia magyar nyelvű története így írja le az ünnepélyes aktust: „Hogy [gróf Batthyány] a hívek áhítatát nevelje Szent Felix vértanú gyermek ereklyéit N. T. Koptik Odiló Szent Benedek szerzet beli dömölki kolostor apátja által Rómából megszerezvén, 1751. évben előbb ugyan Kanisára hozatta, s onnét pünkösd harmadnapján, június 2-án lehető nagy innepéllyel: 32 egyházi személy, számos tisztviselők, nemesek és mintegy 16 ezer ember kíséretében, 50 zászló alatt, tarackok durrogása, áhítatos énekek közben H. komáromba hozatta; és Méltóságos Padányi Bíró Márton veszprémi püspök engedelmével a nagy oltárra helyeztette, oda, hol máig a nép ezreitől meglátogattatik a B. Sz.

[15] *Homokkomáromi plebánia, kegytemplom története eredeti írásban 1751.*

[16] *Lexikon für Theologie und Kirche*. 4. kötet. Freiburg/Brsg., 1961, 66. p., *Acta Sanctorum: Iul. III.* ed. Bollandus. Venedig, 1747, 5–28. p., Antonio Ferrua S. I.: S. Felicita e i suoi figli. *La Civilta Cattolica* ann. 118. t. II. Roma, 1967, 248–251. p.

[17] Wetzer – Welte: *Kirchenlexikon*. IV. kötet. Freiburg/Brsg. 1886. 1304–1306. p.

[18] *Homokkomáromi plebánia, kegytemplom története eredeti írásban 1751.* – A római katakombaszentek barokk kori transzlációja Európa-szerte elterjedt ellenreformációs jelenség volt. Vö. Fritz Markmiller: Die Übertragung zweier Katakombenheiliger nach Niederbayern im 18. Jahrhundert. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 127–159. p., Achermann; Hansjakob Achermann: Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 101–111. p. Ld. továbbá *A katakombaszentek tisztelete* című fejezetet.

[19] Jordánszky Elek: *Magyar Országban, 's az ahhoz tartozó Részekben lévő bóldogságos Szüz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása*. Poson, 1836, 80–84. p.

[20] P. Takács Ince – Dr. Pfeiffer János: *Szent Ferenc fiai Veszprém egyházmegye területén különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra.* (Kézirat) Veszprém, 1948, PL V 128. szerint Batthyány levele a nagykanizsai ferences levéltárban.

Mária képe alatt."[21] Az üvegkoporsóba helyezett, apácamunkával feldíszített csontváz mellett található az ereklye hitelességét tanúsító okirat.[22] A nyomtatott formulába utólag, kézzel írták be a megfelelő adatokat. A pecséttel ellátott hitelesítő irat 1740. október 27-én kelt Rómában. A külső oldalán lévő, kézzel írott szöveg arról tájékoztat, hogy az ereklye 1750. július 9-én érkezett Bécsbe. A két dátum között eltelt tízévnyi időszakot feltehetően az magyarázza, hogy bár az apát már 1740-ben megkapta az ereklyét, az elhelyezésére megfelelő hely hiányában egyelőre Rómában hagyta, s csak akkor indíttatta útnak, amikor Batthyány személye révén biztosítottnak látta illő elhelyezését.

A hitelesítő iraton kívül az ereklye mellett a koporsóban találtunk egy ún. Breverlt. Nem tudni, hogy az amuletteknek és a littera breviseknek ez a képekkel díszített rokona milyen körülmények között kerülhetett a koporsóba. Talán egy jámbor hívő csúsztatta bele a 18. század végén vagy a 19. század elején. Külső borítóján egy „S. Maria Taffel" feliratú, Pietà-típusú kegyképet ábrázoló metszet, belül szét-hajtható cédulákon szentek ábrázolása látható különféle áldás- és imaszövegekkel. Az egyik cédulába csomagolva és egy másik papírszelet alatt különféle ásványi és növényi eredetű anyagok (színes kőpor, növénymaradvány stb.) találhatók. Ezeknek a külső megjelenés alapján leginkább a skapulárékkal rokonítható Breverleknek a népi használatban elháríthatónak jellegű, mágikus erőt tulajdonítottak, hatásuk ereklyékhez érintve tovább fokozódott.[23]

A Szent Félix-tisztelet gyors növekedéséről tanúskodik az az 1752-ből való, csak leírásból ismert nyomtatott emléklap, melynek rézmetszetén a homokkomáromi Mária-kép alatt Szent Félix ereklyéje látható.[24] A kegykép alatt a szöveg: „Maria Auxiliatrix". A kegykép és az ereklye alatt a korabeli kegytemplom látszik, amint kétoldalt zászlók alatt érkeznek a zarándokok. A kép alatti felirat a következő: „Hozzáillettetett a Sz. Testéhez Homokkomáromban, Weszprimi püspökségben. Posony-

[21] *Homokkomáromi plebánia, kegytemplom története eredeti írásban 1751.*

[22] Az okirat szövege: Fr. Jo: Antonius tit. S. Martini in Montibus S. R. E. Presbyter Card. Guadagni, SS. D. N. Papae Vicarius Generalis, Romanaeque Curiae, eiusque Districtus Judex Ordinarius etc.

Universis, et singulis praesentes nostras litteras inspecturis fidem facimus, et attestamur, quod Nos ad maiorem Omnipotentis Dei Gloriam suorumque Sanctorum venerationem dono dedimus *Rmo fr. Abbati Odoni Domolkiensi. Sacrus Corpus* Sancti Christy Martyris *FELICIS Pueri cum Vitro Sanguine resperso* per Nos de mandato Sanctiss. D. N. Papae ac Coemeterio *Priscillae* extractum quod in capsula *ligneae* aura undulata coopta bene clausa, et funiculo serico coloris *rubri* colligata, ac sigillo nostro signata supradicto *Rmo P. Oddoni Abbati Domolkienn.* Concessimus, eidemque ut praedictus Sacrus *S. FELICIS M.* apud se retinere, aliis donare, extra Urbem transmittere, et in quacunque Ecclesia, Oratorio, aut Capella publicae fidelium venerationi, exponere, et collocare valeat in Domino facultatem concessimus, absque tamen Officio, et Missa ad formam Decreti S. Congreg. Rituum edit. die 11. Augusti 1691. In quorum fidem has litteras testimoniales manu nostra subscriptas, nostroque sigillo firmatas per infrascriptum Sacrar. Reliquiarum Custodem, expediri mandavimus. Romae ex Aedibus nostris die 27 mensis *Octobris* Anno *1740. f. p. A. Card.: yVic.* Külső oldalán: *Intus nominatem reliquiam de corpore S. Felicis publicae fidelium venerationi exponendi facultatem hisce impartimuri. Viennae, ex officiolatu 9 Julii 750. Frans. ftris Eppus. Chrys. qui gb* et officio.

[23] Lenz Kriss-Rettenbeck: *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. München, 1971. 42. 26 p.

[24] P. Takács – Dr. Pfeiffer: i. m. 1015. jegyzete szerint „az emléklapot Rozmán Alajos plébános szerezte Palinban Durgó Katalin bába kezéből." 1941-ben még megvolt a plébánián.

ban nyomtattatott Landerer János Mihály által 1752." Az emléklap hátoldalán a következő szöveg (talán búcsús ének) olvasható:

Üdvöz légy Sz Félix
Tökélletes Fiu:
Te Mennyei Fénix,
Dicsőséges Iffiu
Te iffiuságodban
Istennek teczettél
Mert a Hit Vallásban
Bizonyságot tettél.

Testnek meg-vetetted,
S Vérnek nemességét:
Sőt inkább szeretted;
Lelked üdvösségét.
Te Róma Várasát
Fel-ékesítetted:
Hogy annak piarczát
Véreddel festetted.

Kiért Isten előtt
Vagy nagy Vigasságban
És a Bárány mellett,
Új Világosságban.
Érdemed ugyan nagy,
Azt ki nem mondhatom:
Mivel hogy nagy Sz. Vagy,
Oltalmad ohajtom.

Buzgó szívvel kérlek,
Istenem szerelmét:
Gyújtcsd, s nyújtcsd míg élek
Teremtőm kegyelmét.
Inségtül, veszéltül
Mentcs-meg életemben:
Te általad büntül,
Ment legyek lelkemben.[25]

A MIRÁKULUMSZÖVEGEK TARTALMI, SZERKEZETI ÉS STÍLUSBELI SAJÁTOSSÁGAI

A homokkomáromi mirákulum-jegyzőkönyv létrejöttének szubjektív feltétele az volt, hogy a segítségért folyamodó elmondja a csodát a hely gondozóinak. Az eseményt otthon, zarándoklat közben többször is elmondhatták, a jegyzőkönyvbe viszont csak azok az esetek kerülhettek, amelyeket a kegyhelyen mondtak el a feljegyzés készítőjének. A jegyzőkönyv létrejöttének külső motívuma az, hogy az eseményeket hivatalos formában, mások előtt is ismertté akarták tenni. Az itt leírt történetek jó anyagot szolgáltathattak a prédikációkhoz. A jegyzőkönyvet – mint annyi más esetben – idővel bizonyára itt is kinyomtatták volna, erre azonban nem került sor.

A jegyzőkönyv írói a kegyhely ferences adminisztrátorai voltak. A bejegyzések szerint ezek a következők:

1751	– 1758	?
1758	– 1760. jún. 15.	Botth Jakab
1760. júl. 25.	– 1763. máj. 16.	Müller Károly és Halász Erazmus
1763. júl. 25.	– 1768	Dodek Gergely és Kozári Demeter
1768	– 1769	Horjáts Apollinár és Schwartz Lajos
1770	– 1770	Schwartz Lajos és Kiss Bernát

[25] Közli P. Takács – Dr. Pfeiffer: i. m.

1770	– 1772. jún. 9.	Horjáts Apollinár és Boczinger Gelasius
1772. szept. 8.	– 1776. szept. 8.	Kozári Demeter és Hamerle
1776. szept. 8.	– 1777. máj. 20.	N. B.
1777. szept. 6.	– 1778. jún.	Kozári Demeter és Schwartz Lajos
1780	– 1786	Boczinger Gelasius és Horváth Márton

A kutatás a mirákulumirodalomnak több fajtáját ismeri.[26] A műfajnak nincs egységes irodalmi típusa, hiszen míg az egyik tudósításra sémák és formulák nyomják rá bélyegüket, a másikat az elbeszélő kifejezőkészsége egyéni módon alakítja: az egyik szűkszavú jegyzőkönyv, a másik szétágazó történetek és izgalmas elbeszélések füzére. A homokkomáromi jegyzőkönyvre inkább az első megállapítások érvényesek: az eset időpontján, a kegyelemben részesült nevén, származási helyén, társadalmi állapotán, betegségén kívül viszonylag ritkán közöl egyéb adatokat. A nagyjából mindvégig azonos szerkezetű esetleírásokban egy sajátos protokollum-nyelvezetet használtak, amely lehetővé tette, hogy az állandóan visszatérő helyzeteket rövid, tömör formában foglalják írásba.

A feljegyzések formáját meghatározó tényezők között a legfontosabb az, hogy a jegyzőkönyv didaktikus, építő célzattal jött létre. A csodák ugyanakkor megerősítették a patrónus tiszteletét, fokozták a kultusz propagandáját, s egyben apológiát is jelentettek. Így a csodáknak érvelő jellegük van: a közbenjáró szentségét bizonyítják. A csoda mint érv megkívánja a neki megfelelő formát, a tekintély bizonyítékát. Ezért van szükség a személyi adatokra, a csoda fajtájának és idejének rögzítésére, s ezzel valódiságának, természetfölötti jellegének bizonyítására. Ha nem jegyzik fel a csodát, szájról szájra terjedve legendaszerű alakot ölthet vagy a szent életrajzához kapcsolódva beleolvadhat annak legendájába. De ha szaporodnak a szent „jelei", és nagyobb körben is ismertté válnak, megszületik a csoda kritikája, amivel szemben védekezniük kell a csodában hívőknek. A kritika ellen pedig csak úgy lehet védekezni, ha történeti adatokkal, igazoló formulákkal hitelesítik a csodákat. Ez lehet az egyik magyarázata annak, hogy térben és időben távol álló, egymástól független leírások esetében, helyi hagyomány és külső hatás nélkül is hasonló formák keletkezhetnek.

A homokkomáromi leírások igazolása mindenekelőtt a legfontosabb tényekre szorítkozó jegyzőkönyvi forma hangsúlyozásával történt. Az esetek között előfordul az esküre való hivatkozás („sub iuramento"), sőt egyházi személyek tanúságának említése is („testis Dominus Parochus"). Legtöbb esetben két tanút nevez meg a jegyzőkönyv. Többször szerepelnek ilyen kifejezések, mint tanúskodnak a házbeliek („testatur... domus tota"), tanú az egész ház („testes tota domus"), ezt tanúsítják a szomszédok („hoc testantur vicini eius"), tanú az egész falu („testis totus pagus"), tanúk az egyházközségbeliek, akik őt idevezették („testes sunt parochaei... eum huc duxerunt"). Más esetben maga a leírást készítő egyházi személy vállalja a tanú szerepét. Részletes vizsgálatról, a tanúk kikérdezéséről nincs szó a jegyzőkönyvben. Úgy látszik, az sem volt szokás, hogy a kegyelemben részesült aláírásával bizonyító iratot

[26] Harmening: i. m. 66. f.

hagyott volna hátra. Nem találunk a feljegyzésekben a mirákulumirodalom egyébként gyakori ábrázolástípusára, a csodák részletes elbeszélésére. Az ilyen mirákulumelbeszélések az irodalomtörténet érdeklődésére is számot tarthatnak, mivel számos olyan jegyzőkönyvet ismerünk, melynek szerzője közvetlen kifejezésmódjával, gazdag variációs képességével és elbeszélő erejével szemléletessé tudja tenni az ábrázolást. Néha utalást találunk a jegyzőkönyvet vezető személyre: a nép közül némelyek összefutottak, amint az adminisztrátor atya a tanúbizonyságban megerősítette („ex populo aliqui concurrerint, prout testimonio V. p. Administrator roboratur").

A csodák igazolását szolgálták a leírásokban újra és újra ismétlődő toposzok. A toposzok már az antik felfogás szerint is nem az egyedit, hanem az általánost, a mindig visszatérőt, az állandót jellemezték, aminek nagyobb igénye van az igazságra. A mirákulumirodalom legismertebb toposza annak hangsúlyozása, hogy végtelen sok csoda történt. Ez a toposz rokon az ún. „brevitas-formulával": az író arról tudósít, hogy a szent több csodát tett, mint amennyit ő fel tudna írni.[27] Mivel a homokkomáromi jegyzőkönyvvezetők látható módon ügyeltek minden hozzájuk eljutott eset feljegyzésére, ez a formula itt nem fordul elő. Annál gyakrabban találkozunk a csoda váratlan, hirtelen bekövetkezésének említésével: meggyógyult olyannyira, hogy kocsin hozták, és egészségesen ment haza („resanatur in tantum, ut curru adductus sanus domum redeuntus sit"), rögtön meggyógyult („statim resanatur"), ugyanazon a napon meggyógyult („eadem die resanatur"). Ide sorolhatjuk a szülés közben tett fogadalmakat: szülés folyamán halott gyermeket szült („in partu mortua peperit prolem"), veszélyes szülése volt („in periculo partu existens"). Hitelesítő toposzként értelmezhetjük a fogadalom azonnali teljesülésének hangsúlyozását is: Harmadnapra meggyógyult („tertiaque die resanari cepit"), fogadalmat téve egyszerre meggyógyult („voto facto ad semel resanatur"), fogadalmat téve azonnal megkönnyebbült, és harmadnapra teljesen egészséges lett („voto... facto, illico alleviatur tertiaque die integre sanus"), fogadalmat tett, és másnap majdnem meggyógyult, öt nap múlva teljesen meggyógyult („votum fecit... et sequenti die quasi resanatus, post 5 dies ex integro resanatur"), fogadalomtétel közben megkönnyebbült, és valóban meggyógyult („voto facto immediante alleviatur et sane resanata"). A természetfölötti segítség fontosságát és a fogadalomtétel szükségességét hangsúlyozza a leírás, amikor arról szól, hogy az illető beteg a templomból kijött, és nem járt („e parochi exiens... utnec ambulat").

A toposzok másik fajtáját mutatják a baj hangsúlyozásának különféle formái: veszélyes betegség kötötte le („in periculo morbo detenta"), haldoklott („in agone constituta"), lemondtak az életéről („de eius vita desperatur"), több száz veszély leselkedett rá („multi centeni pericula periviscent"), már teljesen kihűltek a tagjai („iam totaliter frigidus membris fuit"), már félig meghalt („iam semi mortuus"), annyira szenvedett, hogy inkább halott, semmint élő volt („passa est in tantum quasi mortua quam viva"), és már halotthoz hasonló („et iam morti proximus"), az életéről régebben lemondtak („de eius vita ulteriore desperatum sit"). A baj nagyságát

[27] Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* Bern, 1961, 479 f.

emeli ki a betegség időtartamának megjelölése: nyolc éven át („per annos 8"), fél éve („spatio semi anni"), öt éve („annos quinque"), jelentős ideig („per notabilem temporem"). Hatásos toposznak tarthatjuk annak említését, hogy semmiféle gyógyszer vagy orvosi tudomány nem segített a bajban: gyógyszereket és érvágást alkalmaztak, és semmi sem vált be („inhibitis medicinis et venae sectione et nullum expertus"), különféle orvosságokat használtak, mégsem segítettek („variis adhibitis medicinis nihil tamen profectiis"), sok orvosságot használtak sikertelenül („multis medicinis frustra adhibitis"), miután az orvos sikertelenül próbálkozott („postquam medicus conatus est frustra"). A csoda parodoxonát hangsúlyozzák azok az utalások, amelyek arról szólnak, hogy már megtették a halál, a temetés előkészületeit: már minden szentségről előre gondoskodott („et iam omnibus sacramentis provisus est"). A környezet csodálkozása a történtek fölött ugyancsak bizonyító erejű: minden házbeli csodálkozására („ad stuporem omnium domesticorum"), minden házbeli és a szomszédok álmélkodására („ad stuporem omnium domesticorum et vicinorum").

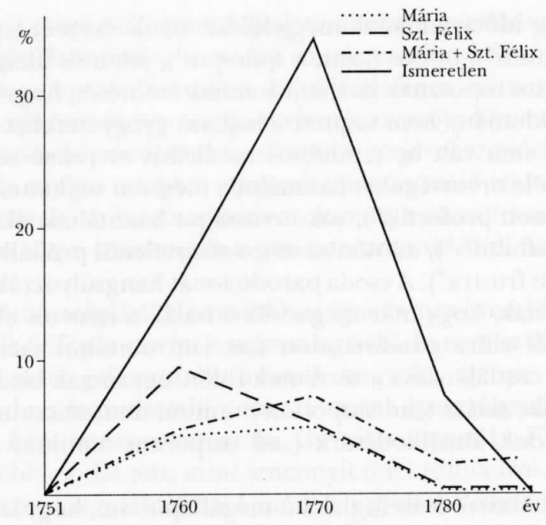
A jegyzőkönyv stílusáról összefoglalóan megállapítható, hogy írói a lényeges adatok rögzítésére törekedtek, terjengős fogalmazásnak, túlzásoknak nem találjuk nyomát. Hiányoznak a vallásos elragadtatás más jegyzőkönyvekből jól ismert költői kifejezési formái, az esetek versben történő leírása, s ugyancsak hiába keressük a csodák mondaszerű átköltését, epikus megjelenítését.[28]

MOTIVÁCIÓS RENDSZER, FOGADALOM

A kegyhely patrónusaihoz fűződő személyes viszonyra jellemző, hogy a jegyzőkönyv szerint általában mindkét patrónushoz egyszerre fordultak segítségért, s jóval kisebb azoknak az eseteknek a száma, amikor csak az egyik vagy a másik patrónust említik. A patrónus képes bűnbánatra indítani: gyalázkodott, mondván Isten... s az egész arca megdagadt, és megbánta („maledixit dicendo Deus... ac intummit tota facies... et penitentiam agit"). Más alkalommal Máriát a gyakran emlegetett szűznek nevezik („Virgino... sepe memorato"). A jegyzőkönyv írói a hivatalos egyházi álláspontnak megfelelően általában közbenjárást („intercessio") említenek a kérések meghallgatásánál. Mint az előző eset is mutatja, a fogadalmat tevők nem csupán a patrónus közbenjárására gondoltak, hanem magát a segítséget is neki tulajdonították. (3. ábra)

A mirákulumirodalom talán legértékesebb adatcsoportját a zarándoklat vagy a fogadalom okát tartalmazó megjelölések alkotják. A népi gyógyászat kutatója a betegségek népi nevét és interpretációját éppúgy megtalálhatja itt, mint a különféle diagnózisok, operációk, kuruzslások, fürdők és más gyógyító praktikák leírását.

[28] A nyomtatásban megjelent mirákulumirodalom esetében számolni kell a szövegek széles körű hatásával, továbbélésével. Itt azonban a jegyzőkönyv kéziratban maradásával magyarázható, hogy eddig nem találkoztunk a hagyományozódásnak a leíráson kívüli más formáival, s nem bukkantunk az anyag nyomára a már nagyobb publicitást jelentő irodalmi művekben, példázatgyűjteményekben, az apologetikus teológiai irodalomban sem.



3. ÁBRA

A homokkomáromi kegyhely patrónusait segítségül hívók arányának időbeli alakulása (százalékban)

A gyógyszerek és gyógynövények elkészítéséről, használatáról is megtudhatunk fontos dolgokat. A járványok tér- és időbeli elterjedése a kultúrtörténészt érdeklik. A jogi esetekről, bebörtönzöttekről, kivégzésekről szóló tudósítások a jogtörténetnek szolgálhatnak felvilágosítással. Nem várt anyagra bukkanhatnak itt a más tudományágak történeti vonatkozásaival foglalkozók is. A homokkomáromi jegyzőkönyv adatai csak szerény ízelítőt adnak ebből a gazdag kínálatból.

A legnépesebb kívánságcsoportot a valamilyen betegségből szabadulni akarók alkotják. A betegségeknek nemegyszer a tudományos szóhasználatból átvett s latinra fordított népi elnevezései természetesen nem mindig tükrözik pontosan a beteg valódi állapotát. Gyakran találhatunk felületes vagy nem mindig reálisnak mondható megállapításokat is.[29] A betegségre történő általános utalások mellett – mint például nagy fájdalmakban szenvedett („in tantis doloribus extitit"), súlyos betegségben („gravi morbo") – gyakran megtaláljuk a baj vagy a tünetek többé vagy kevésbé pontos megnevezését és leírását: vérfolyásban szenvedett („passa sanguinis fluxum"), orrvérzésben szenvedett („per nasum sanguinis fluxum passus"), torokfájásban („gutturis dolore"), kezére és lábára nyomorék („ad manus et pedes debilitata"), süket („auditu privata"), vérhas („disenteria"), megnémult („obmutuit"), paralízis („paralisis"), eszét vesztette („mente captus"), fejfájás gyötörte („capitis doloribus afflicata"), teljesen kihűlt tagokkal... a száját két hétig nem tudta kinyitni („totaliter frigidis membris... labia 2 septimanis aperire non potuit"), borzasztóan kínoztatott,

[29] Vö. Andrei Moldovan: *A népi betegségek elnevezései az egyházközségek anyakönyvi jegyzékeiben (1895-ig). Probleme de etnologie medicala.* Cluj, 1974. (Fordítás az MTA Néprajzi Kutató Csoport Könyvtárában Do. 84.) 1974.

az ujjában szenvedett úgy, mint a csont levágásakor („horribile cruciatus passa in digito ita ut os acciderit"), rühes („scabiata"), látomást látott („visionem videbat"), súlyos kiütései voltak („in puncturis gravibus... existit"), éjjel takaró nélkül kimenvén a levegő megfertőzte, a szél átjárta, és süket lett („nocte exiens sine tegumento infecto aere et vento transeunte surdus factus"), egész testében összehúzódótt („toto contractus corpore"), kezeiben teljesen összehúzódott („manibus totaliter contracta"), lábfájásban szenvedett („pedum passa dolores"), fekélyekkel tele („ulceribus plena"), súlyos daganatai voltak („in gravibus tumoribus existens"), olyan kézsebe volt, hogy bárki úgy gondolhatta, minden ujját elveszti („tantum vulnus habuit in manu, quod quisquam cogitaverit omnes amissurum digitos"), fogfájás kínozta („dolore dentium vexata"), daganattal született („natus... cum tumore"), szája fáj („passa oris"), füldaganat („cancrena in auricula"), állkapocsfájós („maxilla vexata"), szívfájás gyötörte („crutiata... cordis doloribus"), súlyos mellfájás gyötörte („gravi pectus dolore... agitata"), egész teste felpuffadt („toto tumida corpore"), veszélyes meleglázba esett („in caloribus periculose decumbens"), hideglelés kínozta („vexata febribus"), félelem („pavor").

A betegségek között kiemelkedő helyet foglalnak el a szembetegségek: nem csekély szemfájás kínozta („oculorum non levem dolorem passus"), szürkehályog az egyik szemén („albugina ad unum oculum"), vér folyt a megsértett szemből („sanguis ex oculo laeso"), nem lát („nihil vidit"). Másik nagyon gyakori betegség az epilepszia: epilepszia gyötörte („morbo vexata caduco"), epilepszia rángatta („morbo caduco correptus"), három napig epilepszia kínozta („3 diebus... morbo caduco vexata"), ötször epilepsziában szenvedett („morbo caduco laborans quinquie"), egy órán át epilepszia gyötörte („per correpta morbo caduco... horae momento"). Viszonylag jelentős számmal fordulnak elő az ún. női bajok: szülésben gyakran szerencsétlen („sepe infelicem habens partum"), szülésben gyötrődött („in puerperio vexatus"), halott gyermeket szült („in partu mortua peperit prolem"), veszélyes szülése volt („in periculo partu existentem").

A napi munka közben történt balesetek, váratlan szerencsétlenségek gyakran indítottak fogadalomtételre: a ló magával ragadta a fák közé („inter arbores rapiebatur a feroce equo"), vízbe esett („in aquam prolapsus"), látta a házat kigyulladni („videns domum cremare"), egész arcát összeégette tűzzel („igne conbustus in tota facie"), lába eltörvén („fracto pede"), 24 órán át csontocska volt a torkában („ossiculum 24 horis in gutture habitum"). Az utazások kockázatos voltát bizonyítják az útközben tett fogadalmak: Szlavóniába küldte, hallva, hogy több száz veszély van, fogadalmat tévén („misit ad Sclavoniam, audiens quod multi conteni pericula... voto facto..."). Bajba jutott, beteg állatok miatt szintén tettek fogadalmat: elvesztette az ökrét („bovem perdidit"), beteg volt az ökör („graviter infirmus bos"), látván az ökrét már elpusztulni („videns bovem suum iam pereundum"), az ökör súlyosan megvakult szúrás miatt úgy, hogy háromnegyed évig semmit sem látott („bos graviter caecatus percussu ita quod per 3 quadrantes anni nihil viderit"), észrevette, hogy a lova ütés miatt már életét veszti („concipiens equum suum per ictum iam pereundum"). Rontás ellen ugyancsak természetfölötti segítségért folyamodtak: rontások által („a praestigiis"), rontás miatt annyira erejét veszítette („in tantum des-

tituta viribus a maleficio"). Figyelemre méltó, hogy az utóbbi esetek minden további kritika nélkül bekerültek a jegyzőkönyvbe.

Említést érdemel, hogy bár az orvosi segítség hiábavalóságának leírása általában hitelesítő toposz, a 462 esetből mindössze egy alkalommal tud erről a jegyzőkönyv: az orvos sikertelenül próbálkozott („medicus conatus est frustra"). Gyógyszerek alkalmazásának említésére már jóval több adat van: sokféle orvosságot használván („multis adhibitis medicinis"), különféle orvosságokat használván („variis adhibitis medicinis"), mindenféle gyógyszertől („ab omnibus medicinis"), sok orvosságot sikertelenül használván („multis medicinis frustra adhibitia"). Konkrét gyógyszerekről, fürdőkről, operációkról egyáltalán nem szól a jegyzőkönyv, mindössze egyetlen érvágást említ („venae sectio"). Ezeknek az adatoknak a hiánya a kor általános egészségügyi állapotán kívül fényt vet arra a szemléletre is, amely a természetes gyógyító eszközök mellett vagy azok hiábavalóságáról való meggyőződés után előszeretettel vett igénybe természetfölötti segítséget.

A kegykelyhez történő odafordulás folyamatát vizsgálva a zarándoklatot kiváltó októl meg kell különböztetni a fogadalom belső motívumát, melynek nyomán az illető az adott patrónus felé fordul. A fogadalmat kiváltó ok önmagában legtöbbször nyitva hagyja a kérdést, hogy az illető hova zarándokoljon el, az odafordulás belső motívuma azonban már meghatározott hely, személy, kegykép stb. felé irányul. Az ilyen következtetések levonásánál azonban mindig óvatosnak kell lenni. Hirtelen szerencsétlenségek alkalmával például aligha van idő a fogadalom pontos megfogalmazására. De a csak utólag konkretizált fogadalmak is a patrónussal való szoros kapcsolatra, talán annak előzetes ismeretére vagy segítségére utalnak. A homokkomáromi jegyzőkönyvnél nem kell minden esetben tudatos odafordulásra gondolnunk, hiszen itt egy kialakulóban lévő búcsújáróhelyről van szó. A legtöbb fogadalomtétel spontán módon történhetett.

Számos adatot árul el a jegyzőkönyv a fogadalomtétel körülményeiről. Mindössze egyszer olvashatunk arról, hogy a fogadalmat külső tanácsra tették: Angelus ferences atya és László atya, valamint mások, a szomszédai tanácsára fogadalmat tett („per consilium P. Angeli Franciscani et P. Ladislai et aliorum suorum vicinorum devovit"). A fogadalomtétel komolyságára utal, hogy csak súlyos bajban, életveszélyben tettek fogadalmat. Többnyire a halál közeledte, a gyógyító ismeretek kudarca indította fogadalomra a bajban lévőt, ami részben ugyancsak topikus sajátosság. Másfelől elviselték a szenvedést, s a fogadalmat a segítség végső esetben alkalmazható formájaként ismerték. Ezt erősítik meg azok az esetek, amikor a bajban lévő a halotti szentségek felvételével válaszol a halál gondolatára („et iam omnibus sacramentis provisus"), s csak ezután tesz fogadalmat. Más alkalommal reggeltől estig tartó imádkozás nem segít, de az oltáriszentség nézése közben tett fogadalom gyógyuláshoz vezet („provisa sacramentum voto facto"). A csökölyi dominus spectabilis prefectus fia a nyilvánosság előtt („voto facto... manifesta") teszi a fogadalmát. A születésétől vak balatonkeresztúri Bodics József ostorozta magát („in sinistro vero flagello"), és közben tett fogadalmat. A lutheránussá lett Bárdi Beső Ilona a leírás szerint Szent Félix közbenjárására annyi sok kegyelmet tapasztalván elfogadta a régi hitet („expertis tot gratiis per intercessionem S. Felicis... amplectitur fidem

ortodoxam"). A fogadalmat nem mindig a bajban lévő teszi, ami könnyen érthető, hiszen nem is képes rá minden esetben, teljesíteni azonban neki kell. A legtöbb esetben a szülők tesznek fogadalmat bajban lévő gyermekükért: a főnyedi Csák Anna férjével ötéves lányukért tett fogadalmat („voto per suos genitores facto"), az eszteregnyei Borsos János lánya már agonizált, amikor a szülők Szent Félixhez fordultak segítségért („parentes ad S. F. devoverunt"). Szentadorjánról Petrics Mihály tett fogadalmat fiáért („Michael Petrics... pro filio devovit"), aki gyógyulása után megérkezett a fogadalom teljesítésére. Ezekben az esetekben a rokoni szereteten és a szabadon vállalt felelősségen kívül a család jogi és sorsközössége is megnyilvánul. Több emberre kiterjedő, közösségi összetartásról tesz tanúságot az az eset, amikor egy egész falu („cumunitas [!] Esteregniensis") tesz fogadalmat.

A jegyzőkönyv nem mindig írja le a fogadalomtétel tényét, csupán formálisan utal arra, hogy Szent Félixhez vagy Máriához fordultak segítségért. A fogadalomtétel kifejezésére a jegyzőkönyvírók a „voto facto" különféle változatait használják a leggyakrabban. Ezek a kifejezések azt is hangsúlyozzák, hogy a fogadalom jogi cselekvés, szerződés, melyben a fogadalmat tevő valamiért ajánl fel valamit, s ezért köteles teljesíteni ígéretét. Ennek elmulasztása sértést jelent a patrónus felé, és büntetést von maga után. Félreérthetetlen jelek emlékeztetik a fogadalomtevőt kötelességére: visszaesik korábbi betegségébe vagy még annál is súlyosabb büntetést kap.

A ZARÁNDOKLAT LEFOLYÁSA

Viszonylag keveset tudunk meg a jegyzőkönyvből a búcsújárás lefolyásáról, a fogadalom teljesítéséről egyéni vagy közös zarándoklattal. A tanúk említése feltételezi, hogy a fogadalmat tevők nem egyedül jöttek, hanem magukkal hívták az esetet bizonyítani tudó személyeket is. Így nagyon valószínű, hogy ezek az utak nem csupán egyéni zarándoklatok, hanem közösségi jellegű búcsújárások voltak. Ezt támasztja alá a jegyzőkönyvnek az a része, ahol a fogadalom teljesítésének pontos napját is feljegyezték: ezek többnyire valamilyen Mária-ünnep, illetve Szent Félix ünnepe köré csoportosulnak. Ezekben az években általában áprilistól szeptemberig találhatók a bejegyzések. Csupán egyetlen esetben olvasható kifejezetten, hogy a fogadalmat tevő szomszédaival együtt jött el köszönetet mondani („venit cum suis vicinis gratias agere"). Más jegyzőkönyvekben sokszor részletes adatok olvashatók az egyéni és közösségi zarándoklatokról, vallásos társulatok több helyet is érintő kollektív búcsújárásairól, így például a szokás nehezítő körülményeiről.

A zarándoklaton és a csoda elmondásán kívül néhány esetben különböző ajándékok, felajánlások tartoztak a fogadalom teljesítéséhez. Az ilyen adományok említése nagyon ritka a jegyzőkönyvben. Ez a zarándokok szűkös anyagi körülményein kívül azt is bizonyítja, hogy a fogadalmat teljesítettnek tartották a kegyhelyre való eljutással, s a votiv-jellegű felajánlások már inkább ráadásnak számítottak. A homokkomáromi Huszár Marianna nobilis domina hálából egy ezüst képet hozott („tulit argenteam imaginem"), két ezüstöt ajánlott fel egy nagykanizsai Domonkos nevű ember („dedit fratribus duo argenta"), a homokkomáromi Dömötör páter pedig egy szent-

misét ajánlott fel gyógyulása érdekében („facit votum... cum celebratione... sacri missae pro eodem"). Nem található szöveges nyom a különben gyakori viasz-, gyertya- és állatfelajánlásra, a gyógyulás bizonyítékaként otthagyott tárgyak említésére. Hogy ilyenek itt is voltak, azt más forrásokból tudjuk.

A gyógyulás, a nehéz helyzetből való megmenekülés rövidebb-hosszabb idő múlva, rendszerint már a fogadalomtétel után bekövetkezett. A hosszabb ideje betegeskedőkről tudjuk, hogy csak akkor gyógyultak meg, miután eljöttek Homokkomáromba. Őket többnyire kocsival hozták, s gyógyulásukat, fogadalmuk eredményességét a jegyzőkönyv azzal jelzi, hogy egészségesen távoztak: szekérrel odavitték, és egészségesen, gyalog ment haza („curru adductus... sanus domum pedibus ivit"), kocsival vitték oda, ott volt egy hétig, és meggyógyult („curru adductus... post hebdomadam sanavit"). A komárvárosi Koncz Mihály is helyben, a homokkomáromi egyházban gyógyult meg („in ecclesiae Homokkomáromiensis sanatur"). Kivételnek számít a vidi Kovács Orsolya, aki a súlyos betegség miatt ruháját küldte el, és újból egészséges lett („ob gravem morbum... vestitum suum premittit... pristinum recipit"). Itt nem lehet eldönteni, hogy a ruha elküldése a betegségnek a ruhára való mágikus átvitelén (érintkezési mágián), esetleg a beteg jelképes, ruhája általi jelenlétén, „képviseletén" alapszik, vagy pedig egyszerűen adományjellege volt. A jegyzőkönyvben érthető módon nincs utalás más, a gyógyulás érdekében használt mágikus eszközökre (például tárgyaknak az ereklyéhez érintése, föld, víz, olaj gyógyító célzatú felhasználása).

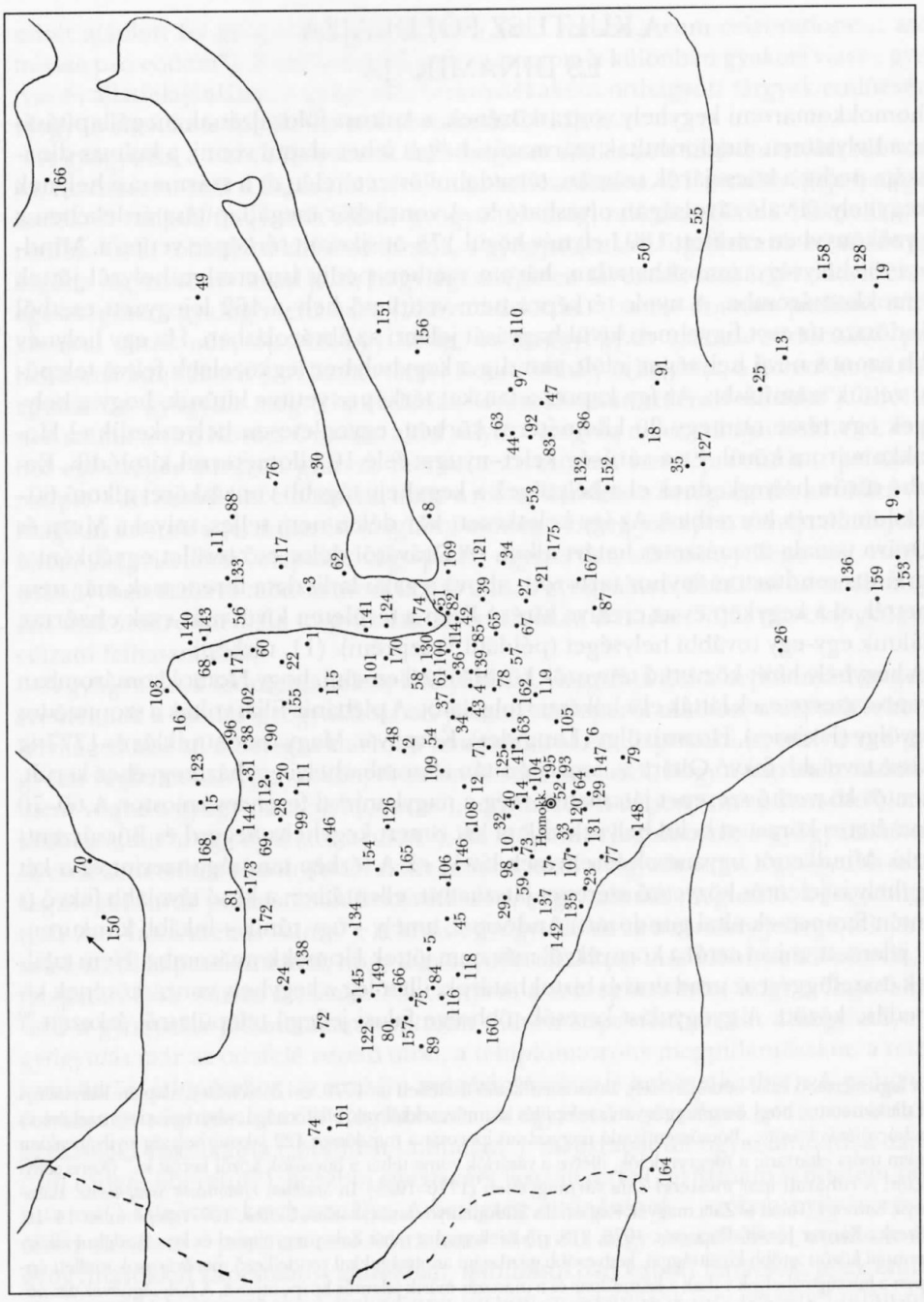
A gyógyulások időpontjának és lefolyásának vizsgálata néha bepillantást enged a szenteknek a csodás gyógyulásokban játszott szerepéről alkotott elképzelésekbe, s felvilágosítást ad a betegnek arról a hangulatáról és állapotáról is, melyben a gyógyulás végbement. A jegyzőkönyvben kevés adat van arról, hogy a nap mely szakában ment végbe a gyógyulás: éjjel („nocte"), ugyanazon a napon („in eodem die"), napközben („diu"), egy éjjel („una nocte"). Az időpontot legtöbbször a gyógyulást kereső cselekedeteihez viszonyítva, relatív módon közli a jegyzőkönyv: a gyógyulás már a segítségül hívás pillanatában bekövetkezett, vagy miután megtették a fogadalmat („ab voto hora melius valere"). A kívánt gyógyulás és az adomány jellegű felajánlások közötti kapcsolatra utal, hogy a gyógyulás általában már előbb bekövetkezik, s a felajánlás csak ezután történik. Nincs nyom a szövegben arra, hogy a fogadalmat tevő a gyógyulás pillanatában pontosan milyen kapcsolatban állt a kegyhellyel (a gyógyulás már az odafelé vezető úton, a templomtorony megpillantásakor, a templomküszöb átlépésekor, az ereklye megérintésekor is bekövetkezhet). A gyógyulás folyamatát sem részletezik. Legtöbbször az egyszerű egészséges lett („resanatur"), egészségét visszakapta („obtineat sanitatem"), megszabadult ugyanattól (ti. a bajtól) („ab iisdem liberatur"), korábbi egészségét visszanyerte („pristinam sanitatem restituta est") kifejezéseket használja. A betegség eltűnésének – szóban nyilván részletesen előadott – jelei, az erre vonatkozó indirekt vagy metaforikus utalások és a gyógyulásokkal kapcsolatos álmokban, látomásokban kapott tanácsok, jelek említései egyaránt hiányoznak. A helyszínen történt gyógyulások egy részénél talán nem alaptalanul gondolunk a templomalvás gyakorlatának továbbélésére.

A KULTUSZ FÖLDRAJZA ÉS DINAMIKÁJA

A homokkomáromi kegyhely vonzáskörének, a kultusz földrajzának megállapításához a helyszínen megfordultak származási helyét lehet alapul venni, a kultusz dinamikája pedig a búcsújárók számán, társadalmi összetételén és a származási helynek a kegyhelytől való távolságán olvasható le. A vonzáskör megállapítása érdekében a jegyzőkönyvben említett 180 helynév közül 175-öt sikerült térképre vetíteni. Mindössze öt helység azonosíthatatlan, három esetben pedig ismeretlen helyről jöttek Homokkomáromba. A nyolc térképre nem vetíthető hely a 462 lejegyzett esetből mindössze tíz eset figyelmen kívül hagyását jelenti az ábrázolásban. Ha egy helynév több azonos nevű helységet jelölt, mindig a kegyhelyhez legközelebb fekvő települést vettük számításba. Az így kapott adatokat térképre vetítve kitűnik, hogy a helységek egy része mintegy 20 kilométeres körben, egyenletesen helyezkedik el Homokkomárom körül. Ez a sűrűség kelet–nyugat felé 10 kilométerrel kitolódik. Kevésbé sűrűn helyezkednek el a helységek a kegyhely tágabb vonzáskörét alkotó 60–70 kilométeres körzetben. Az így keletkezett kör délen nem teljes, mivel a Mura és a Dráva vonala természetes határt alkot. (A Drávától délre eső terület egyébként a mariánus rendtartományhoz tartozott, ahova a zalai ladiszlata ferencesek már nem vihették el a kegykép és az ereklye hírét.) Ezen a területen kívül már csak elszórtan találunk egy-egy további helységet (például Veszprém). (11. térkép)

A kegyhely hírét közvetítő tényezők közül ki kell emelni, hogy Homokkomáromban ferences szerzetesek látták el a lelkészi szolgálatot. A plébánia filiái voltak a szomszédos Fűzvölgy (Freiwies), Hosszúvölgy (Langwies), Korpavár, Magyarszentmiklós és 1777-ig a kissé távolabb fekvő Oltárc is, amely ezután a szombathelyi egyházmegyéhez került. Jelentős közvetítő szerepet játszhatott még a nagykanizsai ferences kolostor. A 60–70 kilométeres körzeten belül helyezkedik el két ismert kegyhely: Segesd és Búcsúszentlászló. Mindkettőt ugyancsak ferencesek látták el. A térkép tanúsága szerint ez a két kegyhely is jelentős közvetítő szerepet játszhatott, ellentétben a kissé távolabb fekvő (s szintén ferencesek által gondozott) Andoccsal, amely – úgy tűnik – inkább konkurenciát jelentett, mivel erről a környékről már nem jöttek Homokkomáromba. Nem találtunk összefüggést az uradalmi és birtokhatárok, illetőleg a kegyhely vonzáskörének kiterjedése között. A gyógyulást keresők többsége falusi jellegű településről érkezett.[30]

[30] A legismertebb zalai búcsújáróhely, Búcsúszentlászló esetében az 1770. évi összeírások alapján Kerecsényi Edit kimutatta, hogy összefüggés van a település kézművesekkel való ellátottsága, vásári-piaci vonzásköre és a búcsújárás között: „Búcsúszentlászló nagyszámú iparosát a mindössze 422 lakosú helység nyilvánvalóan nem tudta eltartani; a megrendelők, illetve a vásárlók zöme tehát a búcsúsok közül került ki." (Kerecsényi Edit: A ruházati ipar mesterei Zala vármegyében (1770–1925). In *Studium Historicum Simighiense.* Baranya, Somogy, Tolna és Zala megyék Regionális Tudományos tanácskozása, Siófok, 1977. szeptember 14–15. Szerk.: Kanyar József. Kaposvár, 1978, 218. p.) Ezek szerint tehát Zala megye ipari és kereskedelmi alközpontjai között a több kiváltsággal, kedvezőbb gazdasági adottságokkal rendelkező mezővárosok mellett éppen a búcsújáróhelyek váltak a kézműipar és a piacozás másik jelentős központjaivá. A helységnevek azonosításában segítségünkre voltak: Csánki Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. 1890–1913.* I–III. Budapest., Markó Imre Lehel – Ördög Ferenc – Kerecsényi Edit: *Zala megye földrajzi nevei.* Budapest, 1964., Zimányi Vera: *A németújvári és rohonci uradalmak gazdálkodása.* Budapest, 1965.



11. TÉRKÉP
Homokkomárom vonzáskörzete (1751–1786)

11. TÉRKÉP

Homokkomárom vonzáskörzete (1751–1786)

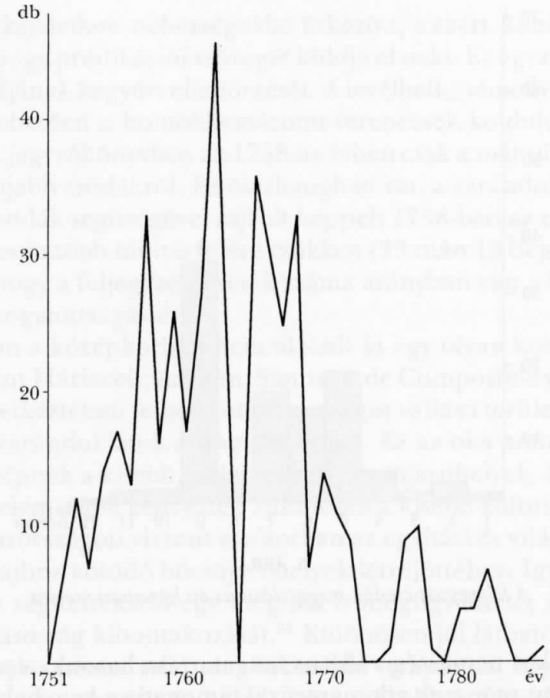
Balaton
Kerka vidéke
Zala megye
1 Alsócsány
2 Alsóhahót
3 Alsópáhok
4 Alsórajk
5 Alsósárd
6 Bajcsa
7 Bakónak
8 Balatonkeresztúr
9 Barcs
10 Bánokszentgyörgy
11 Becsehely
12 Berzence
13 Besenye
14 Bocska
15 Boldogfa
16 Borbás
17 Borsfa
18 Böhönye
19 Bőszén
20 Csatár
21 Csákány
22 Csány
23 Cserneföld
24 Csesztreg
25 Csököly
26 Csurgó
27 Dencs
28 Dobronak
29 Dömefölde
30 Ederics
31 Egerszeg
32 Egyeduta
33 Eszteregnye
34 Fehéregyháza
35 Felsősegesd
36 Felsőkerecsen
37 Felsőrajk
38 Forintosháza
39 Főnyed
40 Freiwiz
41 Galambok
42 Garabonc
43 Gelse
44 Gomba
45 Gosztola
46 Gutorfölde
47 Gyuta
48 Hahót
49 Henye
50 Hetés
51 Hidvég
52 Homokkomárom
53 Horvátkút
54 Kacorlak
55 Kaposvár
56 Karmacs
57 Karos
58 Kál
59 Kányavár
60 Kehida
61 Kerecsen
62 Keszthely
63 Kisgomba
64 Kiskanizsa
65 Kiskomárom
66 Kissziget
67 Komárváros
68 Koppány
69 Kökényesmindszent
70 Körmend
71 Lak
72 Lakos
73 Lasztonya
74 Lendva
75 Lenti
76 Lesenceistvánd
77 Letenye
78 Liget
79 Liszó
80 Lovászi
81 Lövő
82 Magyaród
83 Marcali
84 Mánfa
85 Merenye
86 Mesztegnyő
87 Miháld
88 Mihályfa
89 Minc
90 Misefa
91 Nagybajom
92 Nagygomba
93 Nagykanizsa
94 Nagyrajk
95 Nagyrécse
96 Nemesapáti
97 Nikla
98 Oltárc
99 Ormán
100 Orosztony
101 Pacsa
102 Padár
103 Pakod
104 Palin
105 Pat
106 Pákó
107 Polya
108 Pölöskefő
109 Pötréte
110 Pusztakovácsi
111 Pusztamagyaród
112 Pusztaszentlászló
113 Rajk
114 Rád
115 Rádony
116 Resznek
117 Rezi
118 Rédics
119 Récse
120 Rigyác
121 Sámson
122 Sárd
123 Sári
124 Sármellék
125 Sárszeg
126 Schilter
127 Segesd
128 Simonfa
129 Sormás
130 Szabar
131 Szajkó
132 Szakácsi
133 Szántó
134 Szebecske
135 Szemenye
136 Szenta
137 Szentadorján
138 Szentandrás
139 Szentbalázs
140 Szentgrót
141 Szentgyörgyvár
142 Szentkirály
143 Szentlászló
144 Szentmihályfa
145 Szentmiklós
146 Szentpéterföld
147 Szepetnek

148 Szerdahely
149 Szécsisziget
150 Szombathely
151 Szőlősgyörk
152 Tapsony
153 Tarany
154 Tárnok
155 Tilaj
156 Topolya
157 Tormafölde
158 Tótfalu
159 Udvarhely
160 Ujfalu
161 Ujfalu (Lendva mellett)
162 Ujlak
163 Ujudvar
164 Varasd
165 Várföld
166 Veszprém
167 Vid
168 Vitenyéd
169 Vörs
170 Zalaapáti
171 Zalakoppány
172 Zalapatka
173 Zalasalomvár
174 Zalavár
175 Zsitva

Nem azonosított helynevek
Bocsita
Csetve
Kösiö
Szebi
Tetérfalu

A kultusz földrajzának dinamikus értelmezését segíti a kegyhely vonzáskörének különböző időpontokban történő vizsgálata. A feljegyzések által felölelt időtartamot három egyenlő részre osztva azt az eredményt kapjuk, hogy 1751-től 1762-ig – amikor a feljegyzett csodák száma a legforgalmasabbnak mutatja a kegyhelyet – 112 helyről jöttek Homokkomáromba. A következő tízéves időtartamban újabb 35 helyről jöttek a gyógyulást keresők, míg a búcsújárás feltehető időleges visszaszorulását jelentő utolsó szakaszban – 1773-tól 1786-ig – már csak 17 új helynevet találunk. A csodák száma nem ugyanezt az arányt mutatja. Az első tíz évben 235, a másodikban 187, a harmadik periódusban 40 csodát jegyeztek fel. Az első periódusban minden évben jegyeztek fel csodát, a másodikban egy, a harmadikban hat év telt el anélkül, hogy egyetlen csodát is feljegyeztek volna. A kétféle számítás eredményeinek egybevetése azt mutatja, hogy az első, felfelé ívelő periódusban minden származási helyre átlag két eset jut, a második korszakban az arány 1:5 s végül a harmadik, lefelé ívelő szakaszban ismét kb. 1:2 az arány. Ezek alapján megkockáztatható a következtetés, hogy az első periódus a kegyhely vonzáskörének kialakulása, a második a stabilizálódás, a harmadik a hanyatlás időszaka. Az így kapott eredmények iránt ugyan némi kétséget támasztanak a jegyzőkönyvnek azok a bejegyzései, melyek az előbbi számítás alapján hanyatló korszaknak mondott periódusban arról tájékoztatnak, hogy 1776. szeptember 7-én 12 gyóntató, 8-án 28 gyóntató, sőt 1777. szeptember 6–7–8-án 60 gyóntató állt a hívek rendelkezésére. Ezek a rendkívül magas számok azt mutatják, hogy a feljegyzett csodák számát nem mindig lehet biztos alapnak venni a búcsújárás intenzitásának megállapításához. Számolnunk kell azzal is, hogy a feljegyzések készítésének gyakorlata, intenzitása változott. (4. ábra)

A kegyhely látogatottságának egy éven belüli megoszlásáról adhatnak felvilágosítást azok a bejegyzések, amelyek nemcsak a csoda évét, hanem pontos dátumát is megadják. Ilyen adatok kisebb-nagyobb megszakításokkal 1758-tól 1782-ig vannak. Ezek szerint november és december kivételével minden hónapban jegyeztek fel csodás gyógyulásokat. Az esetek havonkénti eloszlása azt mutatja, hogy a legtöbb zarándok szeptemberben érkezett. Május, június és július hónapban ugyancsak elég sokan érkeztek. A naponkénti felbontás fényt vet a leglátogatottabb búcsúnapokra is: ezek pünkösd, Szent Félix ünnepe és Kisboldogasszony napja voltak. A legtöbb bejegyzés Kisboldogasszony napján történt; ezek szerint tehát ez volt Homokkomárom leglátogatottabb ünnepe. A gyóntatók előbb említett magas száma is alátá-



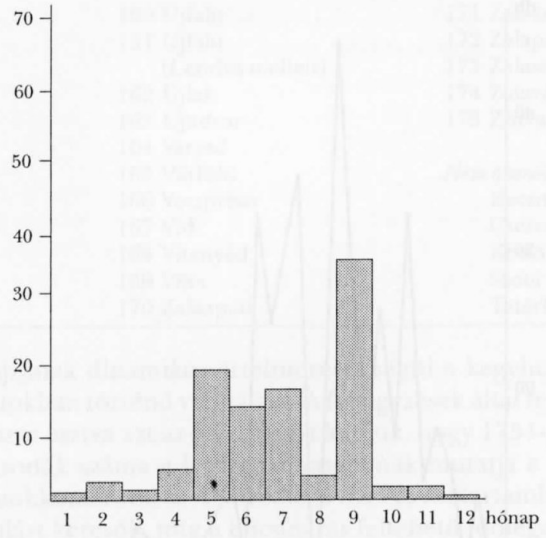
4. ÁBRA
A homokkomáromi zarándoklatok intenzitásának időbeli alakulása a mirákulumfeljegyzések tükrében (1751–1786)

masztja ezt a feltevést. Talán nem alaptalanul következtetünk arra, hogy a kultuszban ekkor fontosabb szerepe volt a kegyképnek, mint az ereklyének. (5. ábra)

A zarándokok társadalmi megoszlásáról viszonylag keveset tudunk meg a jegyzőkönyvből. A nem és kor szerinti megoszlás megállapítható ugyan, de a kétféle korcsoporton kívül szűkebb korhatárok kijelölésére az adatok nem adnak lehetőséget:

férfi	146	nő	190	felnőtt	336
fiú	80	lány	45	gyerek	125
az egész falu	1				

Mindössze tizenhat esetben találunk utalást a vallomástevők társadalmi állapotára. Eszerint tizennégy nemes állapotú (nobilis, nobilis dominus, dominus, dominus castellanus, dominus spectabilis prefectus) személy, egy pap és egy egyházi tisztségviselő (kántor) volt közöttük. A nemesek mindannyian a kisbirtokos nemesség közé sorolhatók, a közép- és nagybirtokos nemesség teljesen hiányzik a résztvevők közül. A közelebbről meg nem határozott társadalmi állapotú vallomástevők feltehetőleg a paraszti rétegekből kerültek ki. A jegyzőkönyvben nincs nyoma a városi lakosságnak, iparosoknak, kereskedőknek, katonáskodóknak stb. Ez a megoszlás azt mutat-



5. ÁBRA

A feljegyzett csodák megoszlása az év hónapjai szerint

ja, hogy a kisbirtokos nemesség vallásos magatartása hasonló a parasztságéhoz, az arisztokrácia viszont már csak adományaival támogatja a kegyhelyet.

Homokkomárom a búcsújáróhelyeknek ahhoz az Európa-szerte ismert csoportjához tartozik, ahol egy katakombaszent ereklyéje egy kegykép „attribútumaként" fordul elő.[31] Az ereklye még tipikusan középkori gondolatot őriz, a kegykép pedig már barokk felfogást tükröz. (A tridenti zsinat után a fokozódó képtisztelet elősegítette a kultuszok elszakadását a síroktól, ereklyéktől, de ezzel párhuzamosan tovább élt az elképzelés, hogy a szentek ereklyéivel kiegészített kegyképeknél biztosabb segítség várható.) A jegyzőkönyv bejegyzéseiből nem lehet egyértelműen meghatározni, hogy a kegykép vagy az ereklye részesült-e nagyobb tiszteletben. Közvetett módon utal erre az az 1758. június 9-én Pozsonyban kelt válaszlevél, amelyet Batthyány Lajos gróf küldött a homokkomáromi adminisztrátorhoz, aki egy korábbi levelében a Szent Félix-kultusz csökkenéséről panaszkodott.[32] A levél szerint a szent tiszteleté-

[31] Walter Pötzl: Katakombenheilige als „Attribute" von Gnadenbildern. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 168–184. p.

[32] A levél szövege: Reverende in Xto Pater! Sub 17-a praeteriti hozzám bocsátott Kgéd levelébül valóban váratlanul érte, Hkban Szent Félix Martyr dicsőségére institualt, és kgld különös buzgósága által jelessen nevelkedett Devotionak Nagy csükkenését, és maid telljes feledékenységben való menetelét; Mellyet megh vallom, annyival nagyobb érzékenységgel értem, mennél inkább azon aitatosságnak naprúl napra való nagyobb terjedését Kanisai PP. Franciskánusoknak zelusa és Isteni dicsőségnek gyarapodására való buzgóságok által bizonyosan reménlettem, és minthogy azon el kezdett jeles Devotiot tovább is nem csak mentül előbb restabiliálni, hanem mindenképpen gyarapittani is szándékozom, az abban kgld buzgó cooperatioját is impendalni kivanom, ha azért jelentett Sz. Félix Martyr tiszteletére készitett némelly Praedikatiokat nékem megh küldeni nem sajnálly kgld, igen kedvessen venni foghom. Az alatt is penig maradok Ad Serviendum paratus Grof Batthyány Lajos. Posonii 9-a junij 1758. A borító

nek propagálása kezdetben nehézségekbe ütközött, s ezért Batthyány arra kéri az adminisztrátort, hogy prédikációi szövegét küldje el neki. Ez egyszersmind tanúsítja a lelkészek munkájának kegyúri ellenőrzését. A levélbeli „némelly prédikatiok" kifejezés mögött feltehetően a homokkomáromi ferencesek kolduló és missziós tevékenysége rejlik. A jegyzőkönyvben az 1758-as évben csak a májusban kelt levél után, júliustól van szó újabb csodákról. Ez összhangban van a zarándoklatok intenzitásáról a feljegyzett csodák segítségével rajzolt képpel: 1758-ban az előző évi gyógyulások száma időlegesen több mint a felére csökken (33 után 15 bejegyzés). Ez az adat azt is bizonyítja, hogy a feljegyzett esetek száma arányban van a búcsújárók számával, a kegyhely látogatottságával.[33]

Magyarországon a középkorban nem alakult ki egy olyan központi jelentőségű búcsújáróhely, mint Máriacell, Aachen, Santiago de Compostela vagy Czestochowa. A reformáció következtében felbomlott az egységes vallású terület, megrendültek a hosszú távolsági zarándoklatok anyagi feltételei. Ez az oka annak, hogy a barokk korban előtérbe lépnek a kisebb, helyi jellegű búcsújáróhelyek. Német területen a territoriális fejedelemségek kedveztek különösen a kisebb kultuszközpontok kialakulásának, Magyarországon viszont elsősorban az egyházi és világi nagybirtokosok járultak hozzá a tájhoz kötődő búcsújáróhelyek létrejöttéhez. Így ezek a helyek jelentős mértékben segítették elő egy még ma is megfigyelhető, mélyen gyökerező táji színezetű vallásosság kibontakozását.[34] Különösen jól látható ez Homokkomárom esetében, ahol a német telepesek lakta falu temploma, kegyképe és ereklyéje szerves részévé vált a magyar és horvát lakta szűkebb és tágabb környék vallásos életének.

A vonzáskörzetek statisztikai képén túl vizsgálni kell azokat a jelenségeket is, amelyek fényt vetnek a kultusz földrajzának tulajdonképpeni dinamikus mozzanatára: azokra a tényezőkre, melyek meghatározzák a kegyhely vonzáskörének felépítését és kiterjedését. A kultusz dinamikája több a kultusz földrajzánál: valójában nem más, mint egy hely vagy kultusz búcsújárásképző ereje. A búcsújárásképző tényező lényegében a tisztelt szent halála után az adott helyen jelenlevőnek elképzelt, tovább élő ereje. Így egy kultusz speciális patronátusa egyben kifejez egy specifikus, más kultuszokétól eltérő dinamikát is. A speciális patronátus azt jelenti, hogy bizonyos motívumok egy adott helyen más helyekhez viszonyítva nagyobb számban fordul-

---

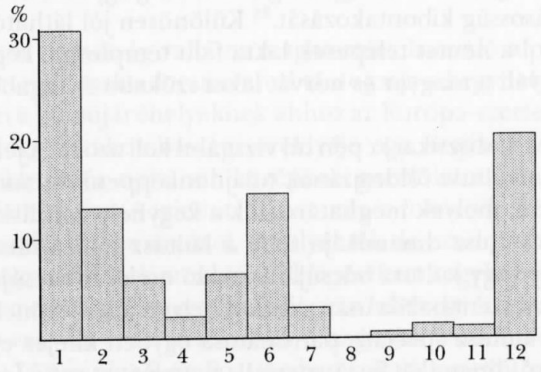
szövege: Rendo in Christo Patri Jacobo Botth ord. A. Francisci Seraphici Provinciae S. Ladislai Religioso. p. H. per Viennam cito, Ginsium citissimo, Canisam cito, Berzenczem, Attad. A nagykanizsai ferences rendház levéltárából idézi: P. Takács – Dr. Pfeiffer: i. m. Okmánytár.

[33] Amikor Batthyány egy 1759-ben kelt levelében arról a szándékáról tesz tanúságot, hogy négy szerzetesnek megfelelő lakóépületet emel, a következő kötelességeket rója rájuk: 1. három nyelven hirdessék az evangéliumot (magyarul, németül és horvátul), minden hiány és a nép terhelése nélkül, „prout hactenus" mint eddig; 2. mozdítsák elő Szent Félix vértanú tiszteletét; 3. míg él, neve napján, halála után pedig halála évfordulóján szentmisét mondjanak érte, „melly alkalommal a Guardian 12 forintot osszon ki a templom ajtajában levő szegényeknek, melly a kanisai pénztárból veendő"; 4. hála jeléül mellképét tartsák az ebédlőben; 5. ha Homokkomárom úgy kívánja, udvari káplánt adjanak neki, díj nélkül. (P. Takács – Dr. Pfeiffer: i. m. Origo Eccl. I. dokumentum)

[34] Jánosi Gyula: *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán.* Pannonhalma, 1935, 10. f.

nak elő. Ebből következik, hogy a motívumok utalnak a hely vagy az ott tisztelt szent különleges erejére s egy sajátos kultuszdinamikára is.

Mi sem tűnhet most már egyszerűbbnek, mint megkülönböztetni egymástól és csoportosítani a feljegyzésekben előforduló emberi betegségeket és a fogadalmat kiváltó egyéb motívumokat. A betegségek csoportosítása történhetne külső, például anatómiai vagy diagnosztikai szempontok szerint, de ennek elsősorban orvostörténeti jelentősége lenne. A búcsújárást a mirákulumirodalom tükrében vizsgáló kutatások azt mutatják, hogy vannak olyan búcsújáróhelyek, ahol bizonyos betegségek viszonylag nagyobb számban fordulnak elő, míg másutt alig említik őket.[35] Ezek a némaság, a süketség, a vakság, a bénaság és a nyomorékság. Így ezeknek az eseteknek az előfordulási aránya vagy éppen hiánya az egyes kultuszok megkülönböztető jegyéül szolgálhat. Ezért nem nevezhető önkényesnek ezeknek az orvosi szempontból egyébként igen különböző betegségeknek az egy csoportba sorolása. Az itt leírt elképzelés mögött ezeknek a bajoknak természetes úton gyógyíthatatlan sérülésként, tehát a legsúlyosabb bajként való felfogása húzódik meg. A jegyzőkönyvből megállapítható, hogy a Homokkomáromba zarándokoltaknak csaknem harmadrésze tett fogadalmat ilyen okok miatt. A fogadalomtétel okainak megoszlása alapján más speciális patronátus kialakulása nem észlelhető. (6. ábra)



6. ÁBRA

A fogadalomtétel okainak megoszlása a feljegyzett csodák százalékában kifejezve

A grafikon egyes oszlopai: 1 = gyógyíthatatlan testi sérülés, fogyatékosság (bénaság, vakság, süketség), 2 = külső jelek alapján bizonyos testrészekre lokalizált betegség, 3 = belső bajok (szív, tüdő, has), 4 = női bajok (nehéz szülés, meddőség), 5 = fertőzés, láz, járvány, 6 = ideg- és elmebajok, 7 = szerencsétlenség, baleset, 8 = külső erőszak, háború, fogság, 9 = szellemi, lelki szükség (bűn), 10 = állatok baja, betegsége, 11 = rontás, 12 = betegség pontosabb meghatározás nélkül, kérés általában

További összehasonlításra nyújt lehetőséget a búcsújárók szándékának vizsgálata. A kérő és köszönő jellegű zarándoklatok aránya azt mutatja, hogy Homokkomáromba elsősorban nem gyógyulást kérni, hanem túlnyomórészt a már bekövetkezett gyógyulás után hálát adni, köszönetet mondani jöttek. Ez tipikusan barokk jelenség;

[35] Harmening: i. m. 136. ff.

a szentek ereklyéihez irányuló kora középkori zarándoklatokat a kérő szándék és a kegyhelyen bekövetkezett gyógyulások túlsúlya jellemzi.

Ez a megállapítás arra utal, hogy a búcsújárás dinamikája alkalmat ad az ún. népi vallásosság történetét érintő további következtetésekre is. Bár itt a mirákulumos könyv segítségével csak egyetlen kegyhely harmincöt éves szakaszát kíséreltük meg áttekinteni, s a vallásosság szakramentális, devóciós és protektori-patrónusi kapcsolatrendszerei közül csak az utóbbit vettük vizsgálat alá, érzékelhetővé váltak annak a folyamatnak a jellemzői, melynek során új formái alakultak ki a búcsújárásnak. Ez az átalakulás már egy új vallási tudatot tükröz. A hívő, aki korábban egy adott helyen tisztelt patrónushoz fordult segítségért, már nem mindig keresi fel annak templomát, hanem felajánlásokkal, ígéretekkel saját közvetlen közelében véli őt megtalálni. A patrónus erejét ekkor már nem csak a meglátogatott kultusztárgy közvetíti, segítségét mindenütt megtapasztalhatják. Az elsősorban külső dolgokon tájékozódó vallásosságot fokozatosan felváltja a vallási tapasztalat bensőségessége, amely a patrónus helyhez kötött erejéről alkotott elképzelés helyett a közös vallásos élményben jut kifejezésre.[36]

[36]Vö. Mircea Eliade: *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957, 13–39. p.

III. RÉSZ

KULTUSZFORMÁK: SZENTEK TISZTELETE

1. A SZENTTISZTELET RÉTEGEI

A szentek tiszteletének barokk kori szakaszáról a mostoha középkori forrásadottságokkal szemben rendkívül sokrétű forrásanyag áll a magyar kutatás rendelkezésére. Ennek a forrásanyagnak a különböző szempontú vizsgálata kisebb-nagyobb rendszerességgel évtizedek óta folyik. Ezek a korábbi elemzések azonban csak ritkán lépnek túl a kultusz formáinak rekonstrukcióját célzó fenomenológiai megközelítésen, s jórészt hiányzik belőlük annak a társadalmi környezetnek a bemutatása, amelyben a szentkultusz lezajlott. A kevés kivétel közül ki kell emelnünk Bálint Sándor háromkötetes munkáját, amely a magyarországi szenttisztelet európai kultusztörténeti folyamatokba ágyazott, első összefüggő áttekintését adja.[1] S noha Bálint Sándor rendszerező elvül az egy-egy szent tiszteletére vonatkozó forrásanyag naptári csoportosítását választotta, munkájából gyakran kiolvashatók a szentkultusz összefüggő tér- és időbeli hullámai, történeti és társadalmi kapcsolatai, funkcionális rétegei.

Ebben a fejezetben arra törekszünk, hogy megközelítsük a különböző társadalmi rétegek szentkultusszal kapcsolatos gondolkodásának és magatartásának fő jellegzetességeit. A szentek tiszteletükkel együtt ebben a megközelítésben mintegy forrásként szolgálnak ahhoz, hogy jobban megismerjük a kulturális kapcsolatok és hatások történeti alakulását, s ebből a fejlődésből és az azt mozgató erőkből olyan ismereteket nyerjünk, amelyekhez hiányzik a történeti összehasonlító anyag.[2] Látni fogjuk, milyen különböző adottságoknak kell találkozniuk ahhoz, hogy egy szent tisztelete kilépjen a kultuszterjesztő rétegek szűk köréből, és szélesebb tért hódítson meg. Megfigyelhetjük azt is, hogy a kultuszok földrajzi elterjedése milyen módon függ össze az adott terület társadalmi feltételeinek és kulturális kapcsolatainak alakulásával, kultúrföldrajzi helyzetével, s mindezek hogyan engednek következtetni bizonyos politikai és kulturális események jelentőségére. Szólni fogunk arról is, milyen tényezők játszottak közre abban, hogy a szentkultusz terén a laikus elképzelések, valamint a hivatalos egyházi felfogás és intézményes keretek között már a középkorban megkezdődő lassú eltávolodás a barokkban valóságos szándékká mé-

[1] Bálint 1976; Bálint I–II.

[2] Vö. például Matthias Zender: *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde*. Düsseldorf, 1959,; Uő: *Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter.* Münster 1970.; Heinrich L. Cox: Die kulturräumliche Stellung der Rheinlande im volksreligiösen Bereich im ausgehenden 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Vortrag anläßlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 27. 9. 1982 in Bonn, Sektion für Volkskunde.

lyül. A kultusz megnyilvánulásai mellett megkülönböztetett figyelmet fordítunk a kultusz elterjedésének okaira, közvetítőire és befogadására. Csak ezekből kiindulva közelíthetjük meg a különböző rétegek szentkultusszal kapcsolatos elképzeléseit, valamint azokat a funkciókat, amelyeket a szentek tisztelete az egyes rétegekben betöltött, s csak így válik lehetővé a szentkultusz történeti és társadalmi rétegződésének, a kultusz által hordozott eszmei tartalmaknak és korabeli igényeknek a feltárása és értelmezése.

KÖZÉPKOR VÉGI ELŐZMÉNYEK

A 15–16. században a gazdasági és a társadalmi élet, az egész kultúra területén bekövetkező differenciálódás párhuzamba állítható a szentek tiszteletének fokozódó specializálódásával.[3] A jelentős mértékű társadalmi mobilitás ekkor legetőséget adott arra, hogy a különböző rétegek érintkezésbe lépjenek egymás vallási ideáljaival. Ezért a kultusz hordozói nem válnak szét élesen egymástól, egy-egy szent tiszteletében rendszerint egyszerre több társadalmi réteg vesz részt. A különböző életformák és foglalkozások között megnövekedett kölcsönhatás azt eredményezi, hogy a korábbinál szélesebb rétegek kerülnek kapcsolatba a szentekkel: a kultuszhordozó rétegek között ekkor az egyház, a királyi udvar és a nagybirtokos nemesség mellett a számottevő politikai, gazdasági és kulturális szerephez jutott jómódú polgárság is megjelenik.[4] Amikor a polgárság tagjai megtalálták a kapcsolódási pontot saját élethelyzetük, személyes élményviláguk és a szentek képviselte ideál között, a szentekhez fűződő viszony bensőségesebbé, közvetlenebbé és személyesebbé vált a korábbinál. Így megvolt a lehetőség arra, hogy a szentek a vallási külső alatt egyre inkább az egyéni törekvések és közösségi érdekek eszmei szolgálóivá legyenek.

Ez mindenekelőtt a speciális patronátusok ugrásszerű megnövekedésében és a patronált egyén vagy közösség szenttel fenntartott kapcsolata rituális formáinak meggazdagodásában tükröződik. A szentekkel szemben táplált elvárások és szükségletek differenciálódásával egy időben a középkor végén megjelennek a vallásos tapasztalat új formái, amelyek addig ismeretlen kifejezési lehetőségeket keresnek maguknak. Ezek a formák nemegyszer veszélyeztetni látszanak a már túlhaladottnak ítélt vallásos és társadalmi intézmények szilárdságát, erősítik azok irrelevanciáját. Ez arra utal, hogy az új szükségletek kielégítésére alkalmasnak látszó, az új ismeretekhez és életformákhoz alkalmazkodni tudó, egyre szétágazóbb szentkultusz fontos szerephez jut az egyházi és az állami hatáskör kitejesztésében a társadalom életének különböző területeire. Így a szentek tisztelete a hatalom gyakorlásá-

[3] Pásztor Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest, 1940.

[4] Függedi Erik: *A 15. századi magyar arisztokrácia mobilitása*. Budapest, 1979,; Mályusz Elemér: *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon*. Budapest, 1971,; Szűcs Jenő: *Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon*. Budapest, 1955,; Gerd Zimmermann: Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg. I–II. *Würzburger Diözesangeschichtsblätter*, 20 (1958) 24–126. p., 21 (1959) 5–124. p.

nak és legitimációjának, a középkor végi regeneráló törekvésnek egy formájává is válik, amely nagymértékben hozzájárul a társadalmi és az egyházi stabilitás megőrzéséhez.[5]

A TÖRÖKELLENES HARC ÉS AZ ELLENREFORMÁCIÓ HATÁSA

A 17–18. századot mélyreható eszmei, politikai, gazdasági és társadalmi változások választják el a megelőző korszaktól, amelyek új fejezetet nyitnak a szentkultusz történetében. A 17. századi Magyarország két alapvető problémája a török elleni küzdelem és az ellenreformáció. Ez a kettős harc több szenttípus (pl. nemzeti szentek, a jezsuita rendi szentek közül Ignác, katakombaszentek) tiszteletében jelentkezik, s meghatározó lett a barokk kori szentkultusz kezdeteire. A törökellenes vonás a 17. század közepén jelenik meg a kultuszban, amikor a török már több mint egy évszázada uralma alatt tartotta nagyjából az ország egyharmadát, s szinte állandó harcban állt a magyar királyság megmaradt részével. E viszonylag késői jelentkezés okát nem magában a török elleni küzdelemben kell keresni, hanem a magyarországi barokk kultúra megkésett kialakulásában, amelyben a hősi eszmények keresése különösen fontos szerepet játszik. Másrészt figyelembe kell venni azt is, hogy a török hatalom a század közepén indította meg egyre sűrűbben ismétlődő támadásait, s a főurakra egyre nagyobb nyomás nehezedett. A bécsi udvar ekkor még nem segítette ezt a harcot, sőt határozottan megtiltott minden ellentámadást. S mivel a szentkultusz törökellenes vonása aktív harcot, azaz a bécsi udvar törekvéseivel ellentétes programot jelentett, egyúttal Habsburg-ellenes tendenciát is hordozott, s ezzel már jelzi azt a más forrásokból is ismert folyamatot, melynek során a korábban Habsburg-hű magyar főurak a török elleni harc eltérő megítélése miatt szembefordultak a bécsi udvarral.[6]

A törökellenes vonással csaknem egy időben tűnik fel a szentkultuszban a kor másik meghatározó tényezője, az ellenreformáció. Az 1670-es, 1680-as évek a magyarországi ellenreformáció legaktívabb periódusa volt, amikor a katolikus egyház jelentős szerepet szánt a szentek kultuszának. Az ellenreformáció célkitűzéseit legkövetkezetesebben képviselő jezsuita rend magáénak vallotta ezt az eszményt, s ezért voltak az új feladatot szolgáló régi és új szentek tiszteletének egyik legjelentősebb pártfogói a jezsuiták. Innen érthető, hogy a barokk kori fejlődés első, viszonylag gyorsan lezajlott szakasza, az ún. jezsuita barokk elterjedése a 17. század első felé-

[5] Vö. André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge*. Roma, 1981, 159–162. p.; *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concurs de l'Université de Rome „La Sapienza", Rome, 27–29 octobre 1988. Roma, 1991.; Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége. Magyar és európai dinasztikus szentkultuszok a középkorban*. Kandidátusi értekezés. Budapest, 1994.; Gábor Tüskés – Éva Knapp: Europäische Verbindungen der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Ungarn. *Analecta Bollandiana*, 110 (1992) 31–60. p.

[6] Galavics Géza: Hagyomány és aktualitás a magyarországi barokk művészetben – XVII. század. In *Magyarországi reneszánsz és barokk*. Szerk: Galavics Géza, Budapest, 1975, 231–277. p.

ben a szentkultusz terén hosszantartó, a 17. század második, sőt a 18. század első felére is átnyúló folyamatként jelentkezik.[7]

A szenttisztelet törökellenes vonása először a törökkel határos területeken, a Dunántúl Ausztriával szomszédos részén jelentkezik, az ellenreformációs vonás pedig a reformációtól leginkább érintett királyi és erdélyi országrészekben figyelhető meg elsősorban. Ez arra utal, hogy az ország három részre szakadása, az ezt követő társadalmi változások és a reformáció következtében a szentkultusz belső szerkezete átalakult, s jelentős időbeli, térbeli, tartalmi, formai és intenzitásbeli eltérések jöttek létre. Azokon a területeken, ahol a török pusztítás nem éreztette olyan erőteljesen hatását, illetve amelyek megszakítás nélkül katolikusok maradtak (pl. Somogy, Szeged, Gyöngyös, csíki székelyek), a középkori kultusz rendszerint töretlenül tovább virágzott, s a tridenti zsinat hatása jóval később, csak közvetve érvényesült.[8] Itt a szentkultusznak számos archaikus vonása maradt fenn, s a barokk új szentjei korai jelentkezésük ellenére csak nehezen hódítottak tért maguknak. Másrészt azokon a területeken, ahol a török hódoltság, illetve a reformáció megszakította a kultusz folytonosságát, s a török kiűzése után és az ellenreformációval új élet kezdődött, az új szentek kultusza a többi országrészhez viszonyítva többnyire megkésve jelentkezik ugyan, de aztán viszonylag könnyen kiszorítja a régi kultuszokat.

A SZENTKULTUSZ DINAMIKÁJÁNAK ÁTALAKULÁSA

A szentkultusz dinamikájának átalakulását a legközvetlenebbül néhány, már a középkorban is ismert szent tiszteletének példáján szemlélhetjük. A hagyomány folytonosságának a török hódoltságra és a reformációra visszavezethető megszakadásával magyarázható elsősorban, hogy több szent tisztelete a barokk időkben nem éled újjá, esetenként pedig csak szórványos kultusznyomokat találunk (pl. Wolfgang, Ilona, Bereck, Becket Tamás). Néhány szent tiszteletének hanyatlásához hozzájárult a kultuszhordozó réteg helyzetének megváltozása, gyengülése. Ez utóbbira jó példa az elsősorban a Rajna és a Maas vidékéről jött, időközben asszimilálódott középkori telepesek által közvetített szentek kultuszának nagy része (pl. Szerváciusz, Lambert, Kerény, Egyed).[9] Számos, a középkorban széles körben tisztelt szent ugyancsak aktualitását veszti: ezek patronátusainak egy részét más szentek veszik át, melynek következtében a szent korábbi funkciói kisebb-nagyobb mértékben korlátozódnak. A kultuszáttétel oka itt részint a már korábban ismert szentek tiszteletének fokozott mértékű előtérbe kerülése, részint pedig több új, eddig ismeretlen szent kultuszának jelentkezése (pl. Antiochiai Margit – Anna, Miklós – Nepomuki Szent János, István vértanú – Szent István király, Remete Szent Antal – Páduai Szent Antal, Elek – Imre

[7] Meszlényi Antal: *A magyar jezsuiták a XVI. században*. Budapest, 1931.; Jánosi Gyula: *Barokk hitélet Magyarországon*. Pannonhalma, 1935.

[8] Bálint Sándor: Népi vallásosságunk öröksége. *Teológia*. 10 (1976) 85–87. p.

[9] Székely György: *Wallons et italiens en Europe Centrale aux XIe–XVIe siècles*. (=Annales Univ. Scient. Budapestini de Rol. Eötvös nom. Sect. Hist. 6). Budapest, 1964.

és Alajos, Ágota – Flórián). A kultusz dinamikájának alakulása jól mutatja néhány, már a középkorban ismert szent (pl. Anna) tiszteletének kiteljesedése, amire egyrészt az új áhítatformák kialakulása, másrészt az új kultuszhordozó rétegek vallási igényeinek megnövekedése szolgál magyarázattal. Hozzá kell még vennünk ehhez a barokk gondolkodás gazdag variációs képességét, amely számos új patronátus kialakulását tette lehetővé a szentek attribútumaiból.

A barokk kori szenttisztelet dinamikájának további mozzanata a kultusz hivatalos (egyházi) és nem hivatalos (laikus) rétegének fokozódó elkülönülése. A kultusz nem hivatalos megnyilvánulásai elsősorban ott ragadhatók meg, ahol eltérnek az egyházi felfogástól vagy ellentmondanak annak (pl. Dömötör, Aprószentek, Háromkirályok, György, Keresztelő Szent János, Luca, Péter). Ez az elkülönülési folyamat a középkor végi kezdetek után a barokkban egyre erőteljesebbé válik, s a tridenti zsinat elképzeléseit széles körben először megvalósító, felvilágosult jozefinista pasztorációs gyakorlat hatására a 19. század első felében teljesedik ki. Az elkülönülés magyarázata részint a szentek tiszteletéről alkotott egyházi felfogás, részint pedig a laikus szükségletek gyökeres megváltozásában rejlik. Az egyházi gyakorlatból kiszorult, a liturgikus gyökerektől függetlenné vált vagy spontán módon keletkezett, nem hivatalos kultuszformák úgy is felfoghatók, mint sorozatos kísérletek a szentek alakjának laikus megértésére és közvetlenebbé tételére, ami aztán egyházi oldalról változó intenzitású ellenreakciót vált ki. A „profánnak", idejétmúltnak tartott elemek száműzése a hivatalos kultuszból azonban rendszerint nem jelenti a kultusz teljes eltűnését: a szent tisztelete akkor is tovább élhet, ha a kultusz egyházi támogatása időközben csökken vagy csupán a hivatalos részmozzanatokra korlátozódik. Ezekben az esetekben fokozott mértékben számolnunk kell a lehetőséggel, hogy a szent 19–20. századi ún. „népi" tisztelete jobban tükrözi a kultusz korábbi állapotát, mint a hivatalos egyházi kultuszformák elterjedése.

A barokk kori szenttisztelet kezdeteinek két legjelentősebb mozzanata, a törökellenes harc és az ellenreformáció a 18. századra veszít jelentőségéből. Ezzel párhuzamosan erősödik az uralkodó rétegek – a dinasztia, az arisztokrácia és az egyházi klérus – irányító hatása, de előtérbe lép az alsóbb társadalmi csoportokhoz kötődő szentek kultusza is. A kultusz társadalmi bázisának rétegekre bontása lehetővé teszi annak megállapítását, hogy a különböző rétegek milyen szerepet játszottak a szenttisztelet alakulásában. Itt külön figyelmet kell fordítanunk a kultusz terjesztésére és befogadására, a két folyamat szétválására és összekapcsolódására, a kultusz propagandájának visszhangjára a különböző rétegekben. Először azokról a szentekről szólunk, melyek tisztelete a kultusz propagálásán keresztül ragadható meg elsősorban. Majd azokat vesszük sorra, melyek tisztelete a kultusz befogadása révén jellemezhető. Ez a felosztás jól tükrözi a barokk kori társadalom alapvető kettéosztottságát aktív és passzív rétegekre, még ha ennek az aktivitásnak, illetve passzivitásnak a mértéke a rétegek között és időben is jelentősen eltér egymástól.[10]

[10] Hermann Egyed: A vallásos ember a barokk korban. In *Magyar művelődéstörténet*. IV. Szerk. Domanovszky Sándor, Budapest, 1942, 419–452. p.

TÁRSADALMI HORDOZÓ RÉTEGEK

A középkor végi viszonylagos hanyatlás után a 17–18. században a dinasztia, az arisztokrácia és a klérus együttes törekvéseinek eredményeként virágzik fel a nemzeti szentek (István, Imre, László, valamint a barokk nemzetfelfogás értelmében ugyancsak ide tartozó Márton, Adalbert és Gellért) tisztelete.[11] A kultuszban több réteg rakódik egymásra, s ezek a rétegek a vizsgált időszakon belül is változáson mennek át. A nemzeti szentek példáján megfigyelhető a kultusz összekapcsolódása a nemzeti történelemmel, melynek során a szentek a Regnum Marianum koncepcióval összefonódva szervesen beépülnek előbb a törökellenes és ellenreformációs, majd a nemzeti-dinasztikus eszmébe.[12] A 18. század végén jelentkezik a kultuszban a burkolt dinasztiaellenes vonás, a Habsburgok magyarországi uralmának törvénytelen voltáról alkotott felfogás kifejezése.[13]

A nemzeti szentek tiszteletének támogatása mellett a Habsburg-dinasztia jelentős figyelmet fordított saját, ún. házi szentjei kultuszának terjesztésére (József, Lipót, Aviánói Márk, Nepomuki Szent János, Nagy Szent Teréz, Borromei Károly).[14] A dinasztia a középkori uralkodóházakhoz hasonlóan igényt tartott a vallásos tiszteletre, amelyben az apostoli királyság gondolata és a Habsburg-ház fokozatosan összeolvad egymással. Jól mutatja ezt a folyamatot a nemzeti szentek és a dinasztia szentjeinek együttes szerepeltetése a barokk ikonográfiában. Így ezeknek a szenteknek a kultuszában az uralkodói reprezentáción kívül nemcsak az egyházi ügyekbe való állami beavatkozás gondolata tükröződik, hanem a kultusz mintegy alátámasztását adja a tekintélyelven felépülő, vallásos tartalmú államfogalomnak. Másfelől a katolikus egyház közvetítő tevékenysége a dinasztia szentjeinek kultuszában rávilágít arra, hogy a vizsgált időszakban az egyház mint a felvilágosult államkormányzat egyik végrehajtó szerve és eszköze is funkcionált.[15]

A dinasztiához hasonlóan az arisztokráciának is megvannak a saját szentjei és kultuszformái, amelyek a főúri vallásosságra jellemzőek elsősorban. Közöttük éppúgy megtalálunk már a középkorban tisztelt szenteket (pl. Hubert, Zsigmond, Krisztina, Móric, Ákos, Walburga), mint először csak a barokkban megismerteket (pl. Peregrinus, Tekla, Genovéva, Júdás Tádé).[16] A főnemesség aktív hozzájárulása a szentkul-

[11] Sinkó Ferenc: Régi magyar szentség. *Vigilia*, 41 (1976) 444–450. p.; Tömöry Edit: *Az aacheni magyar kápolna története*. Budapest, 1931.; Csapodi Csaba: Kinek tartották Szent Istvánt a 18. században? *Regnum*. 1 (1936) 346–356. p.; Karsai Géza: *Szent István király tisztelete*. Budapest, 1938.; Holovics Flórián: A Szent Jobb hazatérése. *Vigilia*, 36 (1971) 554–555. p.

[12] Németh László: A Regnum Marianum-államezme a magyar katolikus megújhodás korában. *Regnum*, 4 (1940–41) 223–292. p.

[13] Galavics Géza: *Program és műalkotás a 18. század végén*. Budapest, 1971.

[14] Kelényi B. Ottó: Marco d'Aviano és a barokk államisztika. *Regnum*, 1 (1936) 177–224. p.; Kozák Károly: Győr-Sopron megyei háromszög alaprajzú építmények. *Arrabona*, 2 (1960) 87–98. p.; Galla Ferenc: Borromei Szent Károly hatása Magyarországon. *Theologia*, 5 (1938) 292–300. p.; vö. Coreth.

[15] Helmut J. Mezler-Andelberg: Johannes von Nepomuk – ein Patron des alten Österreich? In *Hl. Johannes von Nepomuk*. 43–51. p.

[16] Szentkláray Jenő: *Mercy Claudius Florimund kormányzata a temesi bánságban*. Budapest, 1909.; György Lajos: *A Genovéva-legenda és népkönyv története*. Budapest, 1929.

tuszhoz a 17. században mondható jelentősebbnek, alkotó részvétele a kultusz terjesztésében a 18. században ennél lényegesen kisebb. Ez a változás összefüggésben áll azzal a 18. század elején induló átalakulással, melynek során a magyar főnemesség kezd a bécsi arisztokráciához idomulni. Innen érthető, hogy kultuszterjesztő tevékenysége ekkor elsősorban a bécsi kultuszáramlatok (családi védőszentek, az uralkodóház védőszentjei) átvételére korlátozódik, s csak ritkán lel nagyobb visszhangra a szélesebb rétegek körében.

A barokk kori szentkultusz történetében kiemelkedő jelentőséget kell tulajdonítanunk a világi és különösen a szerzetesi klérusnak, mivel a legnagyobb hatású minden kétséget kizáróan az ő kultuszterjesztő tevékenységük volt. A tridenti zsinat intézkedéseinek érvényre juttatásán elsősorban a világi klérus fáradozott, s e törekvések hatása a szentkultuszra jelentősnek mondható (pl. Ágoston, Ambrus, Jeromos, Ábrahám, Dizmász, Mária Magdolna, Mindenszentek). A szerzetesrendek közül a ferencesek jórészt az alsóbb néprétegeket gondozták, s így azoknak a szenteknek a kultuszát pártfogolták, amelyek eszmevilágukkal hozzájuk álltak közelebb (pl. Páduai Szent Antal, Assisi Szent Ferenc, Erzsébet).[17] A jezsuita rend főként a nemesség és a városi polgárság körében fejtette ki munkáját: a rendi szentek (Loyolai Szent Ignác, Xavéri Szent Ferenc, Gonzága Szent Alajos) tiszteletének szorgalmazásán kívül ők a Regnum Marianum-eszme elsődleges kidolgozói és érvényre juttatói, s terjesztik több új barokk szent (pl. Kosztka Szaniszló, Ivó) kultuszát is.[18] A többi szerzetesrend jórészt saját rendi szentjei kultuszának terjesztésén fáradozott, ezek a kísérletek azonban kevés kivételtől eltekintve megmaradtak az adott rend keretei között.

Az ún. katakombaszenteknek a világi papság és a szerzetesrendek együttes törekvése eredményeként terjedő, később részletesen bemutatandó tisztelete jó példával szolgál a korábban ismeretlen szentek tiszteletének ereklyéjük révén történő meghonosítására, a szentkultusz külső irányítottságára, illetve irányíthatóságára.[19] A katakombaszent-tisztelet paradigmatikusnak látszik más egyházi áhítatformák történeti alakulására is: példáján a kultusz különböző fázisai a terjesztéstől a meggyökerezésen át az elhalásig lépésről lépésre nyomon követhetők. Csaknem mindig megragadhatjuk a kultusz terjedését közvetlenül szorgalmazó tényezőt, az esetek döntő többségében egyházi (főpapi és szerzetesi), néhány alkalommal pedig világi (kegyúri) intenciót, amelyre aztán a kultusz további megnyilvánulásait visszavezethetjük.[20]

Mindez jól mutatja, hogy a barokk kori szenttisztelet egyik fő társadalmi bázisát az uralkodó rétegek és az egyház képviselői jelentik. A szélesebb rétegek (polgárság, parasztság) körében elsősorban azoknak a szenteknek a kultuszát lehet megtalálni,

[17] Takács Ince: *Magyar ferences élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII–XVIII. századra.* Budapest, 1942.; Tamás Péter: *Telek József élete és műve*. Budapest, 1948.

[18] Jánosi Gyula (lásd a 7. sz. jegyzetet); Andreas Csatkai: Beiträge zu den mitteleuropäischen Darstellungen des Todes des heiligen Franz Xaver im 17. und 18. Jahrhundert. *Acta Historiae Artium Academicae Scientiarum Hungaricae,* 15 (1969) 293–301. p.

[19] Achermann.

[20] L. *A katakombaszentek tisztelete* című fejezetet.

akik valamiképpen mind az élet egzisztenciális helyzeteihez kapcsolódnak. Noha a különböző halál- (Mihály, Rafael, Borbála) és betegségpatrónusok (János evangélista, Kozma és Damján, Ottília, Dénes, Balázs), valamint az időjárás- (Orbán, Medárd, Donát, Illés, Bertalan, János és Pál, Izidor, Vencel, Márk) és jószágpatrónusok (Lénárd, Vendel) tisztelete az arisztokráciától a parasztságig minden rétegben kimutatható, a legelterjedtebb mégis a parasztság és a polgárság körében volt, mivel ők álltak a legközvetlenebb kapcsolatban ezekkel az élet alapvető helyzeteiben segítséget nyújtó szentekkel.[21] A mezőgazdasági élettel – az időjárással és az állattartással – kapcsolatos szentek kiterjedt kultusza a parasztság és a polgárság körében az ország alapvető agrárjellegéből, élelmiszer-termelésre való berendezkedéséből következik. A nemesség részvételét ezeknek a szenteknek a tiszteletében elsősorban az magyarázza, hogy a közép- és kisnemesség kapcsolata a parasztsággal a barokk időkben patriarchális keretek között mozog, s a nemességet szoros érdekazonosság fűzi össze a termelésben közvetlenül résztvevő rétegekkel.

Az ún. pestisszentek (Sebestyén, Rókus, Rozália) kultuszának társadalmi vonatkozását szemléletesen állítja elénk egy, a pestis ellen különféle védekező módszereket – köztük a szentek segítségül hívását – ajánló korabeli kiadvány, amely megérdemelt büntetésnek mondja a pestist, s a büntetés okát a kegyetlen és zsarnoki uralomban, az állami vezetők által semmibe vett igazságszolgáltatásban, a szegények elnyomásában és a hatóságok által gyakorolt uzsorában jelöli meg.[22] Ez a sorok között meghúzódó társadalombírálat egyben rávilágít a pestisszentek kultuszának arra a vonására, amely a társadalmi problémákat transzcendens síkra kivetítve próbálja feloldani.

Önálló kultuszhordozó rétegként jelentkezik a barokkban a délnémet területekről érkezett telepesek és bevándorlók csoportja.[23] Szerepük az új nyugat-európai kultuszáramlatok közvetítésében a 13–14. századhoz hasonlóan a 18. század első felében is jelentős. Az általuk közvetített szentek (pl. tizennégy segítőszent, Vid, Kristóf, Bálint, Flórián, Kilián, Gertrúd) egyik részének kultusza megmarad ugyan a bevándorlók szűkebb körében, másik része viszont túlterjed azon. Ez utóbbiak közé tartoznak a telepesek által hozott betegség- és járványpatrónusok, időjárás- és jószágpatrónusok, valamint néhány mesterség céhpatrónusa. A bevándorlóhullámok és az általuk közvetített szentek kultuszának tér- és időbeli elterjedése között a telepítések mechanizmusából következően csak ritkán sikerül összefüggést találni. Így például tudjuk, hogy az első német telepesek jórészt kézművesek voltak, s ez az oka annak, hogy az általuk hozott kézművespatrónusok viszonylag korán megjelennek. A jellegzetes német „parasztszentek" tiszteletére csak valamivel később, az első földművelő telepesek megérkezése után találjuk a legkorábbi nyomokat.

A német bevándorlóknál lényegesen kisebb a diákságnak és a kézműveseknek, iparosoknak mint önálló kultuszhordozó rétegnek a jelentősége. A diákság szerepé-

[21] Gulyás Éva: Die Verehrung des heiligen Wendelin in Ungarn. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 197–206. p.

[22] Szilárdfy Zoltán: Kegyképtípusok a pestisjárványok történetében. *Orvostörténeti Közlemények*, Suppl. 11–12 (1979) 207–236. p., különösen 207. p.

[23] Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München ²1973. 293–297 p., és az 539. lapon közölt szakirodalom.

nek növekedése az iskolai oktatás fellendülésével függ össze, a körükben tisztelt szentek (Katalin, Gergely, Lázár, Zsuzsanna) esetében fokozott mértékben számolnunk kell az oktatást végző világi és szerzetesi papság kultuszterjesztő tevékenységével.[24] Önálló kultuszhordozó rétegként a kézműveseket és iparosokat lehet a legnehezebben megragadni. Ennek okát az ország iparának elmaradottságában, a többékevésbé iparűzőnek tekinthető városi polgárság elenyésző arányában és a céhes élet fejlődésképtelenségében kell keresnünk. Jól tükrözi ezt a helyzetet, hogy például egy-egy szent oltárának gondozása a magas költségek miatt rendszerint több céhnek a feladata. Más céhektől elkülönülő patrónusa csupán a kézművesek között speciális helyet betöltő ötvösöknek van (Eligius), szorosabb értelemben véve tehát önálló, más rétegtől független kultuszhordozónak a kézműveseken belül egyedül ők tekinthetők.[25] Ez a helyzet lényegében megegyezik a középkor végi állapottal, amikor a kézművesek és iparosok között ugyancsak egyedül az ötvösök tűntek fel egy szent kultuszának önálló hordozójaként.

ÖSSZEGZÉS

Elsődleges célunk az volt, hogy vázoljuk a barokk kori szentkultusz társadalmi jelentését, a benne tükröződő kulturális folyamatok történeti alakulását, s rámutassunk azokra a fontosabb gazdasági, társadalmi és mentalitásbeli összefüggésekre, amelyek lehetővé teszik a szentkultusz kultúraközvetítő szerepének megértését. A szenttisztelet kulturális funkciói térben, időben és társadalmi kontextusonként rendkívül sokrétűek. A hagyományos kultuszformák újra és újra telítődnek az aktuális problémákkal, s mindig a kor leglényegesebb kérdéseire igyekeznek választ adni. Másfelől az új kultuszok is mindig egy adott kor aktuális társadalmi szükségletei kapcsán jönnek létre, hogy egy idő múltán hagyományossá alakulva jelentős társadalmi problémák tükrözőivé váljanak vagy aktualitásukat vesztve fokozatosan a háttérbe szoruljanak.

A szenttisztelet funkcióváltozásainak nyomon követése során láthattuk, hogy a kultusz kulturális funkciói néha explicit és manifeszt módon nyilvánulnak meg, a legtöbbször azonban implicit és látens módon jutnak kifejezésre. Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy ezek a funkciók a társadalom fejlődésével párhuzamosan egyre differenciáltabbá válnak, s ezzel együtt egyre burkoltabb formát öltenek magukra. A kultusz funkcióinak differenciálódását jól mutatja az az egyre összetettebbé váló kulturális kapcsolatrendszer, amelyben a kultusz egyre gazdagabb megnyilvánulásformáival és történeti rétegeinek kölcsönös egymásrahatásával találkozunk. S amikor a kultuszhordozó rétegeket a vallási tapasztalat különböző szintjére helyezzük, a kultusz megnyilvánulásait pedig a társadalom egyik önkifejezési formájaként és cselekvési rendszerének részeként fogjuk fel, nemcsak a kultuszban részt-

[24] Földesi Béla: Adalékok a magyarországi Gergely-járás történetéhez. In *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához*. 9. Szerk. Hoppál Mihály. Budapest, 1981, 119–176. p.

[25] Ballagi Aladár: *Kecskeméti W. Péter ötvöskönyve*. Budapest, 1884.

vevők magatartásában végbement változásokra következtethetünk, hanem azoknak a rejtett elképzeléseknek az alakulására is, amelyek ezekben a rétegekben egymással kapcsolatban éltek, s adott történelmi helyzetben meghatározóvá válhattak.

Az áttekintésben a barokk kori szentkultusznak csak néhány sajátosságára tudtunk rámutatni. A tridenti rendelkezések szentkultuszra gyakorolt hatásának megítélésében például döntő jelentőségű a szenteknek tulajdonított közbenjáró, illetve közvetlenül segítő funkció időbeli és társadalmi rétegek szerinti alakulása. Érdemes tovább kutatni a kultusz kezdeményezése, fenntartása és az ún. „spontán" megnyilatkozások közti kapcsolat alakulását egy-egy képzőművészeti vagy irodalmi műfajban.[26] Fontos lenne elemezni, hogy a természetfelettihez való viszony és a kultuszban résztvevők saját egzisztenciális helyzetéről alkotott elképzelés változása hogyan tükröződik a szentkultuszban.[27] További vizsgálatot kíván a kultuszban egymással kapcsolatba lépő kulturális rétegek eltérő felfogása, a lokális kultuszformák sokasága, a szentek tipológiája és ún. rivalizálása. Jó lenne többet tudni arról is, hogy a szentek tisztelete milyen szerepet játszik az egyének közösségi helyzetének erősítésében, hogyan szolgál alapul csoportok és tájak összetartozásának, szimbolikus társadalmi, területi és kulturális azonosságának kialakulásában.[28]

[26] Vö. Kapner.

[27] Vö. Gottried Korff: *Heiligenverehrung in der Gegenwart*. Tübingen, 1970, 151–159. p.

[28] William A. Jr. Christian: *Person and God in a Spanish Valley*. New York – London, 1972, 99–100. p.; Jean-Michel Sallmann: Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 91 (1979) 827–874. p.

2. NEPOMUKI SZENT JÁNOS TISZTELETE A SZABADTÉRI SZOBROK ALAPJÁN

A barokk kori szenttisztelet egyik látványos megnyilvánulása Közép-Európában Nepomuki Szent János kultusza. Amikor kísérletet teszünk a magyarországi kultusz bemutatására a szabadtéri emlékek tükrében, figyelmünket a tisztelet társadalmi jelentésére, terjedési csatornáira, a kultuszhordozó rétegekre és a kultusz funkcióinak változására fordítjuk elsősorban. A művészettörténeti és a néprajzi kutatások határterületén elhelyezkedő szabadtéri emlékek jó alkalmat kínálnak ezenkívül egyrészt a szentkultusz kultúraközvetítő szerepének vizsgálatára, másrészt annak a folyamatnak a bemutatására, melynek során a kultuszforma először telítődik az aktuális társadalmi problémákkal, majd jelentése átalakul, s végül aktualitását vesztve fokozatosan háttérbe szorul.[1]

Az elemzés eredményessége szempontjából figyelembe kell venni a vizsgált forrásanyag többszörös relativitását. A következtetések érvényességét két tényező korlátozza alapvetően. 1. A kultusz számtalan megnyilvánulásformája közül (patrocíniumok, áhítatirodalmi kiadványok, életrajzok, érmek, ünnepségek, áhítatformák, társulatok, ponyvanyomtatványok, ereklyék, szokások, képzőművészeti ábrázolások stb.[2]) itt csupán az önmagukban álló szabadtéri szobrokat vizsgáljuk. A szabadtéri szoborállításnak a többi kultuszformától elkülönített vizsgálatát a kultusz rendkívül összetett, szerteágazó volta mellett az indokolja, hogy – amint azt látni fogjuk – ebben az indikátorként értelmezett, mennyiségileg jelentős, kvantitatív vizsgálatra is alkalmas, széles tömeghatású emlékanyagban mintegy kicsiben tükröződik az egész kultuszfejlődés. 2. Bár vizsgálatunkat a műemléki topográfiák és a különböző szempontú forrásfeltárások segítségével a történelmi Magyarország egész területére kiterjesztettük,[3] az emlékek szelektív fennmaradása, a források hiányossága és a szórványos adatfelvétel miatt az elemzés alapjául szolgáló anyag területi megoszlása nagyon egyenetlen, s a részletes helyi vizsgálatok újabb és újabb emlékeket hozhatnak

[1] L. *A szenttisztelet rétegei* című fejezetet.

[2] Vö. Bálint I. 370–384. p.

[3] Aggházy, Bálint I–II, Bálint Sándor: *A szögedi nemzet*. III. Szeged, 1980.; DAP; Genthon István: *Magyarország művészeti emlékei*. I–III. Budapest, 1959–1961.; *Győr-Sopron megye műemlékei*. I. *Sopron és környéke műemlékei*. MMT II. Budapest, 1956.; *Heves megye műemlékei*. I–III. MMT VII–IX. Budapest, 1969–1978.; Németh József: *Zala megye műemlékei*. Zalaegerszeg, 1979.; *Nógrád megye műemlékei*. MMT III. Budapest, 1954.; *Pest megye műemlékei*. I–II. MMT V. Budapest, 1958.; *Somogy megye műemlékjegyzéke*. Budapest, 1973.

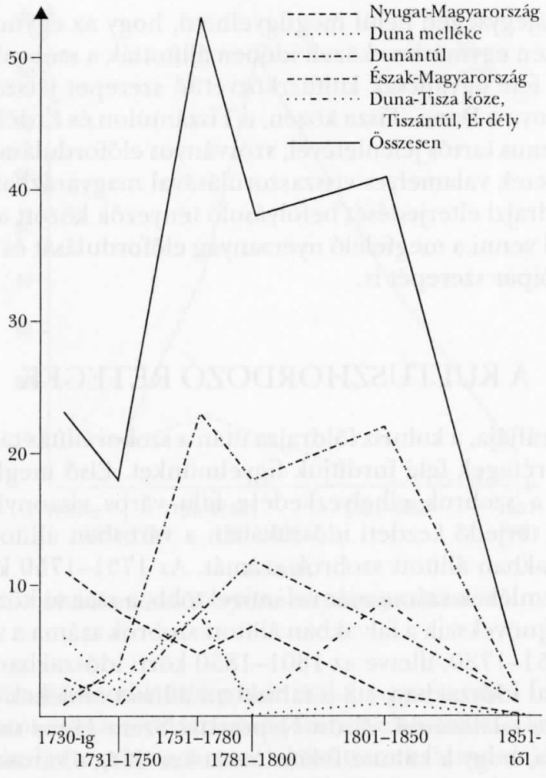
felszínre.[4] Meglehetősen kevés adatot ismerünk például az erdélyi, dél-dunántúli és délvidéki területekről. Az emlékekre vonatkozó adatanyag mélysége és részletessége is nagyon különböző.

TÉR- ÉS IDŐBELI ELTERJEDÉS

A vizsgálat időbeli határait az általunk számba vett, évszámmal jelzett első és utolsó szobor jelölte ki. Az elemzésbe összesen mintegy 300 emléket vontunk be. Ezek közül 238 esetben van lehetőség további vizsgálatra, az időben pontosan elhelyezhető szobrok száma 177. Eszerint a szabadtéri szoborállítás divatja a 17. század végén, pontosabban az 1690-es években, a kultusz bécsi kezdeteivel csaknem egy időben jelentkezik, és a 19. század második feléig tart. Az évszámmal jelzett, illetve pontosan datált emlékek tükrében a kultusz első szakasza a szentté avatásig terjed: a szobrok száma a 17. század végétől kb. 1730-ig folyamatosan növekszik. Ezt követően a 18. század közepéig némi visszaesés tapasztalható, melyet az 1780-ig terjedő időszakban tartós felvirágzás követ. A kultusz ekkor éri el első csúcspontját, melyet a század végén némi csökkenés, majd a 19. század első felében ismét mérsékelt növekedés követ. A 19. század második felében az emlékek kis száma a kultusz gyors hanyatlását tükrözi. (7. ábra)

A szoborállítás földrajzi elterjedése a következőképpen alakul. Az 1730-ig terjedő kezdeti időszakban a nyugati határszélen, valamint Észak-Dunántúlon, illetve a Duna mellékén állítottak legnagyobb számban Nepomuki Szent János-szobrokat, míg az ország többi részén (Északkelet-Magyarországon, az Alföldön és a temesi Bánságban) csupán egy-egy emléket állítottak. (12. térkép) Mivel Nyugat-Magyarországon a legnagyobb számú szobrot az 1730-ig terjedő kezdeti időszakban állították, ezután az emlékek száma itt a 18. század végi enyhe felíveléstől eltekintve folyamatosan csökken. Az 1731–1750 közötti időszakban továbbra is a nyugati határszélen és Észak-Dunántúlon találkozunk a szobrokkal legnagyobb számban, de szórványosan Észak-Magyarországon és másutt is előfordulnak. (13. térkép) Az 1751-től 1780-ig

[4] Jelentős számú, a közölt jegyzékekben csak részben található szobrot vesz számba: Eszes László: A keszthelyi kőfaragó műhely emlékei a Balaton vidékén (1750–1850). *Műemlékvédelem*, 24 (1980) 84–107. p.; Fehér József: Megyénk Nepomuki Szent János szobrai. *A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, 26 (1989) 190–201. p. Vö. továbbá: Réthelyi Jenő: Útszéli keresztek Keszthely környékén. *Ethnographia*, 95 (1984) 53–79. p. itt: 210., 353. p.; *Szabolcs-Szatmár megye műemlékei*. I. MMT X. Budapest, 1986, 271.; 399., 406..p , *„Isten dicsőségére ..." Keresztek és szentszobrok a somogyi országos közutak mentén*. Szerk. Cseicsner Endréné Hegedűs Erika. Kaposvár, 1998. Néhány további, az idézett szakirodalomban nem található, a szöveg lezárása óta tudomásunkra jutott, pontosan datálható 18–19. századi szobor a következő helyeken állt, illetve áll: Bakonybél (1871), Buda – Tabán Horvát-kert (1837 után), Jászberény (1728), Kaposvár (1748 előtt), Mohács (1842), Nagytétény (1751), Szederkény (1805), Tarnaméra (1813 után), Toponár (1793). A szabadtéri emlékek egyik feltáratlan forráscsoportját alkotják az aprónyomtatványok, mint például: *Igaz kereszténység jó híre neve pártfogója Sz. János képinek Szombatnál hídon felállítása... Rima-Szombatban Sz. Mihály havának második napján...* Eger, 1765. Bauer ny., *Nepomucenus Szent János dítsérete melly Maros-Vásárhely szabad kir. várossa mellett a Maros follyó vize parttyán... emeltetett oszlopánál az egybe gyült néptől aitatosan énekeltetik*. H. n. 1785. A püspöki betűkkel.



7. ÁBRA

A szoborállítás tér- és időbeli elterjedése

terjedő időszakban megfigyelhető a kultusz középpontjának nyugatról Pest-Buda környékére, Észak-Magyarországra, illetve annak déli peremterületeire történő áthelyeződése (14. térkép), majd az 1781–1800 közötti időben viszonylag legegyenletesebb az emlékek földrajzi megoszlása: az előbbi területek mellett ekkor találkozunk először nagyobb számú szoborral a Dél-Dunántúlon is. (15. térkép) Az 1801–1850 közötti időszakban már csak elszórtan emelnek új szobrot a nyugati határszélen, illetve Észak-Dunántúlon, s a kultusz Észak-Magyarország délkeleti peremterületén, az Északi-középhegység vidékén koncentrálódik (16. térkép), s ugyanitt találjuk meg a 19. század második felében emelt szobrok többségét is. (17. térkép)

Az emlékek számának időbeli alakulása az említett területeken azt mutatja, hogy a szoborállítás szokása nyugatról, bécsi-osztrák hatásra a Duna vonala mentén fokozatosan terjedt el a déli, az északi és a a keleti országrészekben, a legkésőbb Erdélyben. A nyugati határszél mellett másodlagos kisugárzó központként megfigyelhető Pest-Buda, valamint néhány – részben német, illetve folyamatosan katolikus magyar lakosságú, továbbá a jezsuitáknak otthont adó – város (Kassa, Szeged, Eger, Székesfehérvár) közvetítő hatása. Ezenkívül Észak-Magyarország északi részén a 18. század második harmadában számításba kell venni a kultusz közvetlen csehországi kisugár-

zását is. Egy-egy tájegységen belül megfigyelhető, hogy az egymáshoz közel fekvő kisebb településeken egymáshoz közeli időben állították a szobrokat, ezek a helységek tehát egymás felé ugyancsak kultuszközvetítő szerepet játszottak. Az emlékek csaknem teljes hiánya a Duna–Tisza közén, a Tiszántúlon és Erdélyben a 18. században a protestantizmus tartós jelenlétével, szórványos előfordulása a 19. században a protestáns felekezetek valamelyes visszaszorulásával magyarázható. A szoborállítás gyakorlatának földrajzi elterjedését befolyásoló tényezők között az említetteken kívül számításba kell venni a megfelelő nyersanyag előfordulását és az ennek nyomán kialakuló kőfaragóipar szerepét is.

A KULTUSZHORDOZÓ RÉTEGEK

Az emlékek topográfiája, a kultusz földrajza után a szoborállítás társadalmi vetülete, a kultuszhordozó rétegek felé fordítjuk figyelmünket. Első megközelítésben erről ad felvilágosítást a szobrok elhelyezkedése falu–város viszonylatában. (8. ábra) A kultusz 1730-ig terjedő kezdeti időszakában a városban állított emlékek száma meghaladja a falvakban állított szobrok számát. Az 1731–1750 közti időszakban a falvakban állított emlékek száma már valamivel több, a század közepétől kezdve pedig jelentősen megnövekszik a falvakban állított szobrok száma a városi emlékekhez viszonyítva. Az 1751–1780, illetve az 1801–1850 közti időszakban az arány kb. 1:4, az 1780–1800 közti időszakban 1:8 a falvakban állított emlékek javára. 1801 után már csupán elvétve találkozunk városi Nepomuki Szent János-szobor felállításával. Mindez jól mutatja, hogy a kultusz fokozatosan került át a városokból a falusi környezetbe, ahol a 18. század második felében megszilárdult, s a 19. században csaknem kizárólagossá vált.

A kultusz terjedésének társadalmi irányáról adnak felvilágosítást azok az adatok is, amelyek a szobrok áthelyezéséről szólnak. Az áthelyezés okáról közvetlenül a legritkább esetben szerzünk tudomást. Éppen ezért jellemzőnek kell tartanunk az áthelyezés irányát akkor, amikor például a pesti Kecskeméti kaputól 1721-ben Csepelre,[5] illetve 1708-ban Komáromból Szomódra került egy-egy szobor.[6] Mindkét alkalommal ugyanis egy jelentősebb helyről (városból) egy kevésbé jelentős településre (falura) történt az áthelyezés. Ezek az adatok egyben azt is mutatják, hogy a kultusznak ebben a korai szakaszában milyen további lehetőségek nyíltak a kultusz terjedésére.

A kultuszhordozó rétegek szempontjából érdemes egy pillantást vetni a szobrok felirat???aira és azok nyelvére. (1. táblázat) A feliratok között latin, magyar és német nyelvű szövegekkel találkozunk. Néhány német és magyar nyelvű felirat kivételével a feliratok szövege a 18. században zömmel latin nyelven íródott. A magyar nyelv a 19. század elején jelenik meg nagyobb számban a feliratokon. Ekkor a latin teljesen

[5] Aggházy I. 72. p., II. 54. p., Bodor Imre: Pest fennmaradt legkorábbi köztéri szobra: a Nepomuki Szent János gloriett Csepelen. *Műemlékvédelem* 25 (1981) 276–282. p.

[6] Aggházy II. 277. p.



8. ÁBRA

A szoborállítás elterjedése településtípusok szerint

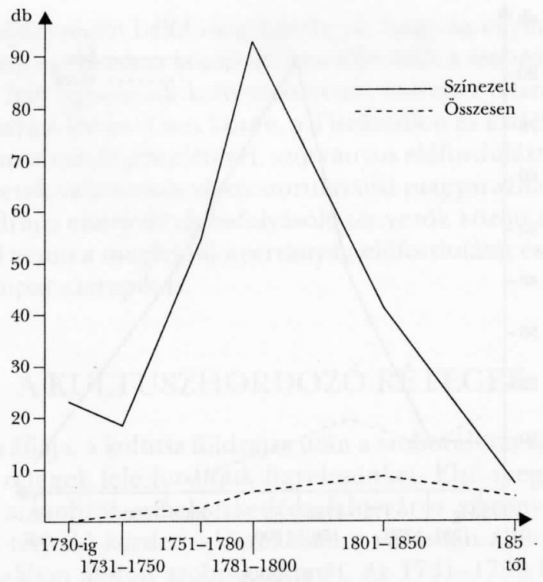
eltűnik, s a 19. század második feléig már csak magyar nyelvű feliratokat találunk. Latin nyelvű feliratot minden valószínűség szerint elsősorban a latinul értők, tehát a magasabb társadalmi rétegekhez tartozók készíttettek. Minden jel arra mutat, hogy a feliratokon nemcsak a latin nyelv fokozatos háttérbe szorulása tükröződik az általános nyelvhasználatban, hanem az a folyamat is, amelynek eredményeként az alsóbb társadalmi rétegek szerepe a 18–19. század fordulójától megnő a kultuszban.

A kultuszhordozó rétegek változására következtethetünk a szobrok festéséből, színezéséből is. (9. ábra) A szobrok színezése rendszerint az alsóbb, paraszti rétegekhez köthető, azok ízlését tükrözi elsősorban. Éppen ezért a kultusz kezdeti, 1730-ig terjedő periódusában színezett szoborral egyáltalán nem találkozunk. Az első színezett szobor ezután jelenik meg, majd számuk a század végéig lassan növekszik. A 19. század első felében arányuk eléri az ugyanebben az időben állított szobrok csaknem ¼-ét, a század második felében pedig az emlékek többsége már színezett kivitelben készül. A szobrok színezésének ez az időbeli alakulása is azt mutatja, hogy a kultusz súlypontja fokozatosan áttevődik az alsóbb társadalmi rétegekbe.

1. TÁBLÁZAT

A feliratok nyelvének időbeli alakulása

Nyelv	1726	1738–1828	XVIII. sz. vége–1879
Német	1	–	–
Latin	–	10	–
Magyar	–	–	8



9. ÁBRA
A szobrok színezésének időbeli alakulása

Tovább finomítja megfigyeléseinket az emlékek készíttetőinek, illetve a kőfaragómestereknek a vizsgálata. (2. táblázat) A megrendelők két nagy csoportra, egyházi és világi személyekre oszthatók, arányuk az ismert megrendelőket figyelembe véve kb. 1:3 a világiak javára az egész időszakban. Az egyházi megrendelők között az egyházi társadalom szinte minden rétege megtalálható. Magasabb egyházi tisztségviselőkkel[7] és szerzetesekkel[8] kevés kivétellel az 1780-ig terjedő időszakban találkozunk a szobrok állíttatóiként. A klérus alsó rétege, a falusi papság csak a 19. század első felében jelenik meg nagyobb számban.[9] A világi megrendelők között a főnemességgel találkozunk a legnagyobb számban, szerepüket a 17. század végétől egészen a 18. század végéig megragadhatjuk. A név szerint is ismert szoborállíttató főnemesek kevés kivétellel vezető főúri családok, országos tisztségeket viselő főurak voltak.[10] Fi-

[7] Pozsony 1729: Keresztély Ágost érsek. Aggházy I. 82. p., II. 223. p.; Vác 1758: Würth Ferenc kanonok. Bálint I. 377. p.; Esztergom 1780: Görgey Márton kanonok. Aggházy II. 84. p.; Kompolt 1879: Polányi Gyenes József kanonok. *Heves m. m.* III. 369–370. p.

[8] Temesvár 1722: bosnyák ferencesek. Aggházy I. 72. p., II. 285. p.; Diósgyőr 1747: Pongrácz Ignác pálos perjel. DAP I. 91. p.; Máriavölgy 1760: pálos kolostor. DAP I. 289. p.

[9] Kerecsend 1802: a falu papja „Joa:Or:an". *Heves m. m.* III. 345–346. p.; Zsámbék 1813: Gál József zsámbéki plébános. *Pest m. m.* II. 504. p.

[10] Fraknó 1690-es évek: Esterházy Pál. Aggházy II. 97. p.; Sopron 1701: Löwenburg Jakab. *Sopron m. m.* 200. p.; Várpalota 1733: Zichy-család. Aggházy II. 301. p.; Óbuda 1753–1754: Zichy-család. Aggházy II. 42. p.; Pápa 1758: Esterházy-család. Aggházy I. 72. p.; Tărnok 1760: gr. Illésházy József. *Pest m. m.* II. 203. p.; Csömör 1771: Grassalkovich Antal. *Pest m. m.* I. 310–311. p.; Ludas 1781: Tarródy-család. *Heves m. m.* III. 389. p.; Nágocs 1787: Zichy József. *Somogy m. m.* 215. p.; Tömörd 18. sz. vége: Chernel-család. Aggházy II. 290. p.; Bóly 18. sz.: Batthyány-család. Aggházy II. 26. p.; Soponya 18. sz.: Zichy-család. Aggházy II. 244. p.

2. TÁBLÁZAT

A készíttetők társadalmi rétegződésének időbeli alakulása

Társadalmi csoport	1730-ig	1731–1750	1751–1780	1781–1800	1801–1850	1851-től
Egyházi						
Főpap	1	–	–	–	–	–
Kanonok	–	–	2	–	–	1
Szerzetes	1	1	1	–	–	–
Falusi pap	–	–	–	–	2	–
Világi						
Főnemes	2	1	4	5	–	–
Állami hivatal	–	1	–	–	–	–
Középnemes	–	–	1	–	4	–
Kisnemes	–	–	1	–	–	–
Városi polgár	–	1	1	–	–	–
Falu elöljárói	–	–	–	–	1	–
Faluközösség	–	–	2	1	–	–
Falusi lakos	–	–	–	1	3	–

gyelemre méltó továbbá, hogy a világi megrendelők között a 18. század közepén ott van a bécsi udvari kamara is,[11] ami a császári ház kultuszterjesztő tevékenységével hozható összefüggésbe. A 18. század közepén, második felében már néhány városi polgárral[12] és kisnemessel[13] is találkozunk az állíttatók között. A 18. század második s különösen a 19. század első felében jelentős kultuszhordozó rétegnek számít a középnemesség,[14] akik jórészt a települések kegyurai. A világi megrendelők között ugyanebben az időben megjelennek a falusi elöljáróság,[15] a falu lakossága és a hívek közössége,[16] illetve a falusi rétegek egyes tagjai. Ez utóbbiak között falusi kántor özvegye,[17] molnár,[18] jómódú paraszt[19] és jobbágy[20] egyaránt előfordul.

A kultuszhordozó rétegekről a megrendelők alapján kapott képet kiegészíti a szobrok készítőinek vizsgálata. A kőfaragómesterek két nagy csoportra, a Magyarországon és a külföldön működő mesterek csoportjára oszthatók. Valamennyi ismert külföldi mester Bécsben dolgozik, ami mutatja a város ízlésalakító, stíluskisugárzó

[11] Temesvár 1750: Bécsi udvari kamara. Aggházy I. 72. p., II. 285. p.

[12] Sopron 1734: Greiner postamester és felesége. *Sopron m. m.* 354.; Sátoraljaújhely 1756: Verner János üveges. DAP III. 88. p.

[13] Besenyőtelek 1770 k.: nemes Poczik Ferenc. *Heves m. m.* I. 553. p.

[14] Késmárk 1758: Mathias Podhoranski úr. DAP I. 205. p.; Atkár 1810 előtt: Kürthy-család.

[15] Monor 1842: a monori elöljárók. *Pest m. m.* I. 498. p.

[16] Drégelypalánk 1762 k.: a drégelypalánki lakosok. *Nógrád m. m.* 179. p.; Kemence 1778: a hívek. *Pest m. m.* I. 447. p.; Sarud 1790: a község. *Heves m. m.* III. 548. p.

[17] Váraszó 1791: Kada András kántor özvegye. *Heves m. m.* III. 670. p.

[18] Mezőtárkány 1814: Babják János molnár. *Heves m. m.* III. 434. p.

[19] Apátfalva 1824: Mészáros Apolló jómódú parasztasszony. Bálint I. 377. p.

[20] Mezőtárkány 1810 k.: Ferenc János jobbágy. *Heves m. m.* III. 434. p. Társadalmi csoportba nem sorolható állíttatók: Aldebrő 1800: Joseph Bour. *Heves m. m.* I. 480. p.; Agyagosszergény 1831: Agyagos Horvát György. *Sopron m. m.* 456. p.; Patvarc 1847: Sz. Iványi Anzelmné. *Nógrád m. m.* 348. p.

és kultuszformáló hatását.[21] A hazai műhelyek közül kiemelkednek munkáikkal a pest-budai mesterek.[22] Jelentős számú emlék készült egri műhelyekben,[23] valamint Székesfehérváron,[24] Pozsonyban[25] és Kassán,[26] s találkozunk olyan mesterekkel is, akik egy-egy főúri család szolgálatában álltak.[27] A szobrok készítésének díja a 18. században általában 50–100 forint között változik,[28] a nagyobb kompozíciók ennél lényegesen többe kerültek.[29] Ha azt vizsgáljuk, kiknek dolgoztak a név szerint ismert mesterek, azt találjuk, hogy megrendelőik nagyobbrészt a felső társadalmi rétegek, kisebbrészt a középrétegek soraiból kerültek ki. A 18. század második felétől növekvő mértékben számolnunk kell a falusi kismesterek munkájával, az ő nevüket vagy származási helyüket azonban nem őrizték meg a források. Mindez igazolja azt, amit a különböző társadalmi rétegek kultuszhordozó szerepéről, illetve a városok kultuszgeneráló hatásáról mondtunk.

FUNKCIÓVÁLTOZÁS, IKONOGRÁFIA

A szabadtéri Nepomuki Szent János-szobrok elhelyezésük szerint több csoportra oszthatók. Különbséget tehetünk az utak mentén, a köztereken, a vizek közelében (hídon, malmon stb.), a kertben és a külső épületfülkében elhelyezett szobrok között. A legtöbb szobrot utak mentén és köztereken kb. egyenlő arányban állították, ezt követi a vizek közelében emelt emlékek száma, ami mutatja a szent vízipatronátusát. A kertekben és a külső épületfülkékben elhelyezett szobrok száma a legkevesebb. A csoportok időbeli megoszlása azt mutatja, hogy minden elhelyezéstípusból általában a kultusz tetőpontján állították a legtöbbet. (3. táblázat) 1780-ig a köztéri szobrok túlsúlya jellemző az út menti szobrokkal szemben. Ez azzal magyarázható, hogy a valamivel előkelőbbnek számító köztéri szobrok hatása nagyobb volt, s a kultusz felfelé ívelő időszakában ilyeneket állítottak elsősorban. A víz mellett

[21] Temesvár 1750: Raphael Donner terve alapján Wasserburger Ferenc és Blim bécsi kőfaragók. Aggházy I. 72. p., II. 285. p.; Koloman Juhász: Der heilige Johannes Nepomuk als Schutzpatron des Banates. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 67 (1964) 90. p.; Máriavölgy 1760: Kunstium nevű bécsi szobrász. DAP I. 289. p., Aggházy II. 170. p.

[22] Kakát 1737, Pápa 1758: Hörger Antal. Aggházy I. 72. p.; Tárnok 1760: pesti vagy budai mester. *Pest m. m.* II. 203. p.; Hort 18. sz. II. fele: pesti mester. *Heves m. m.* III. 307. p.

[23] Maklár 1804: Giovanni Adami. *Heves m. m.* III. 398–399. p.; Besenyőtelek 1770 k.: egri munka. *Heves m. m.* I. 553. p.; Egerszólát 1810 előtt: egri munka. *Heves m. m.* I. 683. p.; Kisköre 1835: egri munka. *Heves m. m.* III. 354–355. p.

[24] Nagyberény 1810: Fligl András. *Somogy m. m.* 222. p.; Székesfehérvár 1705: Kuglmann Michael. Aggházy II. 265. p.

[25] Nagyigmánd 1755: Gode Lajos és Fellner Jakab. Aggházy Mária 1959. I. 95., 200. p.

[26] Nagyida 1744: Hartmann József. Aggházy I. 207., II. 184. p.

[27] Óbuda 1753–1754: Bebo Károly. Aggházy II. 42. p.; Tata 1770: Fellner Jakab és Schwaiger Antal. Aggházy II. 283. p.; vö. G. Györffy Katalin: Schweiger Antal Nepomuki Szent János szobra Tatán 1770-ből. *Művészettörténeti Értesítő*, 32 (1983) 89–90. p.

[28] Kakát 1737: 104 forint. Aggházy I. 72. p.; Nagyigmánd 1755: 45,62 forint. Aggházy I. 95. p.; Nagyida 1744: 80 forint. Aggházy I. 207. p.; Maklár 1804: 50 forint. Heves m. m. 398–399. p.; Késmárk 1758: 60 forint. DAP I. 205. p.

[29] Temesvár 1750: 1189 arany. Juhász: i. m. 1964. 90. p.

3. TÁBLÁZAT

A szobrok elhelyezéstípusának időbeli alakulása

Elhelyezés-típus	1730-ig	1731–1750	1751–1780	1781–1800	1801–1850	1851-től
Út mentén	6	3	14	18	10	2
Köztéren	11	8	19	8	17	1
Víz közelében	2	5	12	4	11	–
Kertben	–	2	2	4	3	–
Fülkében						
Világi épület	2	–	1	2	–	–
Egyházi épület	2	–	2	–	–	1
Ismeretlen	–	–	3	2	–	–

4. TÁBLÁZAT

Az elhelyezéstípusok térbeli elterjedése

Elhelyezés-típus	Nyugat-Magyarország	Duna melléke	Dunántúl	Észak-Magyarország	Duna–Tisza köze, Tiszántúl, Erdély
Út mentén	14	2	11	17	7
Köztéren	5	9	12	29	12
Víz közelében	3	4	8	16	2
Kertben	3	–	1	8	–
Fülkében					
Világi épület	1	1	2	1	–
Egyházi épület	1	1	–	1	1

álló szobrok száma jól tükrözi a kultusznak az 1751–1800, illetve 1801–1850 közé eső két csúcspontját. A kerti szobrok számának a 18. század második felétől bekövetkező megszaporodása a kultusz fokozatos privatizálódásával hozható kapcsolatba bizonyos rétegekben. Az elhelyezéstípusok térbeli megoszlása azt mutatja, hogy Nyugat-Magyarországon inkább az út menti, a Duna mellékén a köztéri szobrokat részesítették előnyben. (4. táblázat) A Dunántúlon az út menti és a köztéri szobrok kb. egyenlő arányban szerepelnek, ennél valamivel kevesebb a vízhez kapcsolódó szobrok száma. Észak-Magyarországon legkedveltebb szobortípus a köztéri, ezt követi az utak mentén és a víz közelében elhelyezett szobrok száma kb. egyenlő arányban, s ugyanitt a kerti Nepomuki Szent János-szobrok is viszonylagos kedveltségnek örvendtek.

A nagyobb számmal képviselt elhelyezéstípusok tér- és időbeli elterjedését vizsgálva út menti szobrokat 1730-ig csak Nyugat-Magyarországon és a Duna magyarországi szakaszának északi ága mellett állítottak. A 18. század második és a 19. század első felében csaknem mindenütt előfordulnak, a 19. század második felében azonban már csak a kultusz későbbi elterjedési területén, a Dunántúlon és Észak-Magyarországon találkozunk velük. (5. táblázat) Köztéri szobrok az 1730-ig terjedő időszakban csaknem minden országrészben előfordulnak. A kultusz két időbeli csúcspontján a legnagyobb számban Észak-Magyarországon állították őket, ami a

5. TÁBLÁZAT

A főbb elhelyezéstípusok tér- és időbeli elterjedése

Idő	Nyugat-Magyarország	Duna melléke	Dunántúl	Észak-Magyarország	Duna–Tisza köze, Tiszántúl, Erdély
Út mentén					
1730-ig	5	1	–	–	–
1731–1750	2	–	–	–	–
1751–1780	1	1	3	5	4
1781–1800	4	–	4	7	1
1801–1850	2	–	3	3	1
1851-től.	–	–	1	2	–
Köztéren					
1730-ig	3	3	2	1	2
1731–1750	1	1	1	2	3
1751–1780	1	3	4	9	2
1781–1800	–	1	4	4	1
1801–1850	–	1	1	12	4
1781-től	–	–	–	1	–
Víz közelében					
1730-ig	2	–	–	–	–
1731–1750	1	2	1	–	–
1751–1780	–	2	3	6	1
1781–1800	–	–	3	1	–
1801–1850	–	–	1	9	1
1851-től	–	–	–	–	–

kultusz súlypontjának erre a területre történt áttevődésével magyarázható. Víz mellett kezdetben csak Nyugat-Magyarországon állítottak Nepomuki Szent János-szobrokat, majd 1750 után itt teljesen eltűnnek. Ezt követően a vezető szerepet a Dunántúl és Észak-Magyarország veszi át, ami mutatja a szent vízipatronátusának fokozatos térbeli elterjedését.

A szoborfeliratok tartalmi elemzése felvilágosítással szolgálhat arról, hogy milyen alkalmakkor hívták segítségül a szentet, a kevés számú ismert felirat azonban csak részben alkalmas a szent funkcióváltozásait illető pontosabb következtetésekre. A feliratokon Nepomuki Szent Jánost – legendájának és általános tiszteletének megfelelően – elsősorban a jó hír[30] és a hallgatás[31] védőszentjeként, árvíz elleni patró-

[30] Hevesvezekény 18. sz. vége: „Sancte Johannes Nepomucene Famae rerumore custos ora pro nobis". *Heves m. m.* III. 303. p.; Jászladány 1808: „Őrizd szép hírünket/ ellenségtül/ Oltalmazz/ bennünket ár/ vizektül". Bálint I. 377. p.

[31] Gyöngyösoroszi 18. sz.: „Boldog ki nyelvével nem vétkezet/Vigyázz hogy nyelveddel ne hibázz". *Heves m. m.* III. 209. p.; Ludas 1781: „Quia tacui, me vide stellis quinque coronas". *Heves m. m.* III. 389. p.; Kóny 1794: „Tempus tacendi tempus loquendi. Ecclesiasticis 3.17." *Sopron m. m.* 544. p.; Ipolytölgyes 18. sz.: „Quioniam tacui. Psalm. XXXI." *Pest m. m.* I. 435. p.

nusként,[32] valamint általános segítőszentként[33] hívják segítségül. A feliratok időbeli megoszlása azt mutatja, hogy míg a hallgatás és a jó hír patrónusaként elsősorban a 18. században tisztelték, általános segítőszentként néhány 18. századi említés mellett inkább a 19. században fordul elő.

A feliratoknál nem sokkal többet árulnak el a szent patronátusáról alkotott felfogásról azok az adatok, amelyekből a szobrok valamilyen ok miatt történt megújításról értesülünk. Ha a szobrok fenntartására alapítványt tettek, ebből fedezték a megújítás költségeit. Ilyen megújításra rendszerint az állítás után kb. 50–100 évvel került sor.[34] A megújítás indítéka egy soproni szobor esetében például az 1831–1832-es kolerajárvány megszűnése volt,[35] az egyik szegedi szobrot pedig azért újították meg az 1860-as években, mert a jégeső elkerülte a Felsővárost.[36] Ezekben az esetekben a fogadalom, illetve a hálaadás motívumával találkozunk, s nyilván nem véletlen, hogy a gesztus mindkét esetben Nepomuki Szent János-szobrokhoz kapcsolódik. Ezek az adatok is mutatják a szent patronátusainak kibővülését és a speciális patronátusok háttérbe szorulását.

A szobrok ikonográfiája felé fordítva a figyelmet, az esetek túlnyomó többségében álló alakként, papi ornátusban, kezében kereszttel és a vértanúságra utaló pálmaággal, fején vagy kezében birétummal, feje körül csillagokkal ábrázolják a szentet. Ez az ábrázolásmód néha különböző mellékalakokkal egészül ki: egy vagy két, szájára mutató,[37]máriás pajzsot,[38] bőségszarut,[39] keresztet[40] vagy pálmaágat[41] tartó angyallal, lámpát tartó géniuszokkal,[42] valamint a talapzaton a szent életéből választott jelenetek (például a vízbe dobás)[43] domborművű ábrázolásával. A haldoklók egyik védőszentjének, Szent Mihály angyalnak a társaságában látható a szent a 18. század első felében emelt pozsonyi emléken.[44] Nepomuki Szent János rendszerint álló alakként jelenik meg a különböző szoborcsoportokon: a Szentháromság-szobrokon,[45] az Immaculata-emlékeken,[46] a pestisemlékeken.[47] Az 1744-ben Hugenstein Károly ura-

[32] Vö. 30. sz. jegyzet (Jászladány).

[33] Ádánd 1813: „Könyörögj érettünk dütsöséges N. Szent János és ments meg a gonosztól". *Somogy m. m.* 42. p.; Ságvár 1830: „Nepomuceni Szent János könyörögj érettünk 1830". *Somogy m. m.* 244. p.; Mihályi 1738: „S. Nepomucenus O. p. N...." *Sopron m. m.* 557. p.; Vác 1758: „O patrone in anxio vitae statu fermae periculo devotis tuis auxiliare". Bálint I. 377. p.

[34] Pozsony 1729: Esterházy érsek újíttatta. Aggházy I. 84. p., II. 223. p.; Gyöngyössolymos 18. sz. vége: 1846-ban újíttatták 84 forintért. *Heves m. m.* III. 235. p.

[35] Sopron 1726: 1831–1832-ben újíttatták. *Sopron m. m.* 362. p.

[36] Szeged 18. sz.: 1860-as években újíttatták. Bálint I. 376–377. p.

[37] Diósd 18. sz. II. fele. Aggházy II. 68. p.; *Pest m. m.* I. 328–329. p.

[38] Tihany 1760 k. Aggházy II. 287. p.

[39] Gödöllő 1750. Aggházy I. 72., II. 101. p.

[40] Tata 1770. Aggházy II. 283. p.; Csepel 1721. Aggházy. I. 54., 72. p.

[41] Attala 1793. *Somogy m. m.* 38. p.

[42] Pozsony 1729. Aggházy I. 82., II. 223. p.

[43] Soroksár 18. sz. Aggházy II. 54. p.

[44] Pozsony 18. sz. I. fele. Bálint I. 377. p.

[45] Kőszeg 1713. Aggházy II. 153. p.; *Sopron m. m.* 200. p.

[46] Kassa 1722–1723. Aggházy 131. p.; Fertőszéplak 1750. Aggházy II. 96. p.

[47] Temesvár 1750. Aggházy I. 72. p., II. 285. p.; Mosonmagyaróvár 1744. Bálint I. 376. p.

dalmi jószágkormányzó által emeltetett, háromszög alaprajzú mosonmagyaróvári pestisemlék az egyik legmonumentálisabb Nepomuki Szent János-ábrázolás az országban.[48] A szentet Vendel, Sebestyén, Borromei Károly szobra és Rozália domborműve társaságában találjuk, s az emlékmű talapzatán a szent életének három mozzanata látható: a királyné gyónását hallgatja, a király püspökséget akar adományozni neki, a Moldvába ölik. Az ábrázolásban feltűnő, hogy a Nepomuki Szent János-szobor a Szentháromság-szobrokhoz hasonló megfogalmazásban készült el. A kompozíció az építménybe rejtett Szentháromság-szimbolika révén a Szentháromságra utal, a központi alak pedig a gyónás, a bűnbánat gondolatát idézi fel. A kompozícióban így a barokk ellenreformációs program három célkitűzése egyesül: a Szentháromság, a különböző szentek (köztük a dinasztia védőszentjének számító Borromei Károly) tiszteletének terjesztése, valamint Nepomuki Szent János alakján keresztül a gyónásnak a társadalom széles rétegeiben való meghonosítási kísérlete.

Külön figyelmet érdemel a másik nagyszabású Nepomuki Szent János-emlék, amely ott keletkezett, ahol Bécs a legközvetlenebbül fejtette ki hatását: a töröktől utoljára visszafoglalt és Bécsből külön kormányzott bánsági terület középpontjában, Temesvárott.[49] Nepomuki János jezsuita támogatással már szentté avatása előtt, 1724-ben az egész Bánát patrónusa lett, ahol nagyszabású vízszabályozási munkák folytak, s a lojális cseh és osztrák hivatalnokréteg hamarosan megalapította a szentről elnevezett vallásos társulatot. Az első temesvári Nepomuki-szobor 1722-ben készült, majd ennek áthelyezése után a bécsi udvari kamara és a temesvári polgárság 1750-ben egy monumentális Immaculata-emlékművet állíttatott fel, melynek tetején Mária áll, oldalán Nepomuki Szent János térdelő alakja, talapzatán pedig a szent életének jelenetei domborműveken. Mivel a kompozíció egyben pestisemlék is volt, helyet kapott rajta Sebestyén és Rókus szobra, s nem maradhatott el a felszabadító Habsburg-uralkodó védőszentje, Borromei Károly sem. Nyilvánvaló, hogy a második szobor eszmei programját és művészi kivitelezését egyaránt Bécsből inspirálták.

Az eddig említetteken kívül néhány további ikonográfiai típussal is találkozunk. Szórványosan előfordul a szent megdicsőülésének,[50] a gyógyítás[51] és a vízbe dobás jelenetének önálló ábrázolása,[52] egy esetben pedig nyelvét ajánlja fel Máriának.[53] Mindezek az ábrázolások egyben jelzik a szent kultuszának a Mária- és Szentháromság-tisztelettel, a pestisszentek és más dinasztikus szentek kultuszával történő összefonódását a kultusz felfelé ívelő szakaszában.

Az ikonográfiai típusok térbeli megoszlása azt mutatja, hogy bár az egész országban az álló alakként történő ábrázolás a legelterjedtebb, a viszonylag nagy ábrázo-

[48] Kozák Károly: Háromszög alaprajzú, XVIII. századi épületek Magyarországon. *Műemlékvédelem*, 3 (1959) 142–148. p.; Uő: Győr-Sopron megyei háromszög alaprajzú építmények. *Arrabona*, 2 (1960) 87-98. p.; Bálint I. 376. p.

[49] Juhász: i. m. 89–90. p.

[50] Hort 18. sz. II. fele. *Heves m. m.* III. 307. p.; Maklár 1804. *Heves m. m.* III. 398–399. p.

[51] Fertőrákos 1731. *Sopron m. m.* 515. p.

[52] Kakát 1737. Aggházy I. 72. p.; Pápa 1758. Aggházy I. 72. p.

[53] Fegyvernek 1775. Bálint I. 377. p.; Vö. Szilárdfy Zoltán: Magyar vonatkozások Nepomuki Szent János tiszteletében és ikonográfiájában. *Művészettörténeti Értesítő*, 42 (1993) 203–213. p.; Hoppe László: A dunaföldvári Nep. Szt. János kápolna építészeti elemzése. *Műemlékvédelem*, 23 (1979) 224–228. p.

lásbeli gazdagságot jelentő legtöbb ikonográfiai típussal – amint az várható – a kultusz két központi területén, Nyugat- és Észak-Magyarországon találkozunk. (6. táblázat) Az ikonográfiai típusok időbeli megoszlása jelzi, hogy míg a szentnek álló alakként, mellékalakokkal vagy szoborcsoportban történő ábrázolásával az egész időszakban folyamatosan találkozunk, a vízbe dobás, a gyógyítás, a megdicsőülés és a nyelvfelajánlás, valamint a szent életéből vett egyéb jelenetek inkább 18. századi témáknak számítanak. (7. táblázat) Az ikonográfiának ez a felvilágosodás és a jozefinizmus hatására visszavezethető elszegényedése és megmerevedése a kultusz tartalmának megváltozását bizonyítja: a magasabb rétegek ízlését tükröző differenciáltabb megnyilvánulások helyébe a 18–19. század fordulójától fokozatosan az alsóbb rétegek igényeinek megfelelő, egyszerűbb megoldások lépnek.

6. TÁBLÁZAT

Az ikonográfia típusok térbeli elterjedése

Ikonográfiai típus	Nyugat-Magyarország	Duna melléke	Dunántúl	Észak-Magyarország	Duna–Tisza köze, Tiszántúl, Erdély
Álló alak	9	13	29	40	13
Álló alak mellékalakokkal	1	5	5	2	1
Szoborcsoport része	3	1	–	1	1
Vízbedobás	–	–	1	1	–
Alamizsnálkodás	1	–	–	–	–
Megdicsőülés	–	–	–	3	–
Nyelvfelajánlás	–	–	–	–	1

7. TÁBLÁZAT

Az ikonográfiai típusok időbeli elterjedése

Ikonográfiai típus	1730-ig	1731–1750	1751–1780	1781–1800	1801–1850	1851-től
Álló alak	11	2	18	18	23	5
Álló alak mellékalakokkal	2	2	4	2	1	–
Szoborcsoport része	3	3	–	–	–	–
Vízbedobás	–	1	1	–	–	–
Alamizsnálkodás	–	1	–	–	–	–
Megdicsőülés	–	–	–	1	1	–

ÖSSZEGZÉS

Ebben a fejezetben Nepomuki Szent János magyarországi kultuszának egyetlen formáját, a szabadtéri szobrok állításának gyakorlatát kíséreltük meg áttekinteni. Az így kapott kép nagyjából megegyezik a kultuszról más forrásokból leszűrhető eredményekkel, így következtetéseinket – a bevezetőben jelzett megszorításokkal – a

tisztelet egészére is vonatkoztathatjuk. A magyarországi kultusz legfontosabb kezdeti ösztönzőjének – közvetlenül vagy főúri-egyházi közvetítéssel – a bécsi-osztrák udvari kezdeményezések bizonyultak, s innen érthető, hogy a szobrok elterjedése, funkciói és ikonográfiája nem térnek el lényegesen a szomszédos osztrák területek hasonló megnyilvánulásaitól. A közép-európai Nepomuki Szent János-kultusz másik fontos összetevője, a középkori cseh kultusz történeti okok miatt Magyarországon közvetlenül nem, csak a barokk kori cseh és osztrák-Habsburg közvetítéssel érvényesült. Az udvari kezdeményezések mellett a kultusz másik fontos ösztönzői az egyház, ezen belül is a vezető egyházi réteg, a felsőpapság, valamint a különböző szerzetesrendek (elsősorban a jezsuiták, továbbá a ferencesek és a pálosok) voltak. A 18. század közepétől a dinasztia mint kultuszterjesztő fokozatosan háttérbe szorul, s egyre jobban előtérbe lép a világi arisztokrácia, melynek jelenléte a kultuszban csökkenő mértékben a 18. század végéig mutatható ki. A 18. század közepén a kultuszhordozó rétegek között megjelenik a városi polgárság, valamint a kis- és középnemesség. Az 1780-as évek utáni kisebb visszaesés korlátozó egyházpolitikai intézkedések mellett azzal magyarázható, hogy a korábbi hordozó rétegek már nem, az újabbak pedig még nem vesznek részt teljes intenzitással a kultuszban. A 18–19. század fordulójától kezdve az arisztokrácia eltűnik a kultuszhordozók sorából, a kezdeményező szerepet a közép- és kisnemesség veszi át. Ezzel egy időben a vezető egyháziak helyébe a világi papság alsó rétege lép, a 19. század első felétől kezdve pedig – az egyházi-főúri ösztönzésektől már csaknem függetlenülve – a falusi lakosság válik a maga összetett rétegződésével a legjelentősebb kultuszhordozóvá. A kultusz közvetítésének ez a vizsgált emlékanyag különböző jellemzői által egybehangzóan tanúsított folyamata paradigmatikusnak látszik más, „felülről" terjedt áhítatformák esetében is.

A kultuszhordozó rétegeknek ez a változása együtt jár a szent alakjának, illetve magának a kultusznak a funkcióváltozásával. Funkcióváltozásról kell beszélnünk egyrészt abban az értelemben, hogy egy szobor funkciója szükségszerűen változik az időben, jelentése a következő generációknak már nem azonos az állíttató szándékával. Másrészt funkcióváltozás megy végbe a szobrot állíttatók és a befogadók (címzettek, hívek), tehát a szoborral ugyanabban az időben más-más kapcsolatban álló, különböző társadalmi rétegek között is.[54]

Az osztrák uralkodóház közvetett jelenléte mögött a kultuszban annak felismerése rejlik, hogy a Habsburg-uralom konszolidálása az örökös tartományokban ajánlatossá tette az ott tisztelt szentek kultuszának felkarolását. Az eredetileg csupán Csehországban tisztelt Nepomuki Szent János alakjának ez a tudatos bevonása a dinasztia politikájába azt eredményezi, hogy a Habsburg Birodalom legtávolabbi területein is igyekeztek megkedveltetni a szentet.[55] A kultusz politikai dimenziójának közvetlen aktualitása a szent legendájának központi motívumában rejlik: a gyónási titok megőrzésében az abszolút hatalom iránti engedelmesség jut kifejezésre. Az új szent tervszerűen irányított propagandája így hű tükörképe az abszolutista rend-

[54] Kapner: 130–134. p.
[55] Kapner: 54. p.

szernek és elveinek: Nepomuki Szent János alakja tulajdonképpen nem más, mint az egyházi beavatkozással szelídített abszolút hatalom garanciája. A kultusz államszimbolikus jelentést kap, s a dinasztikus államgondolat, az egységes osztrák állam elképzelésének megtestesítőjeként és stabilizálójaként jelenik meg.[56]

Néhány esetben a szoborállítás politikai motivációja közvetlenül is megragadható. Így például a munkácsi szobrot a Rákóczit 1703-ban elfogni akaró, de lelőtt kapitány, a székesfehérvárit a kurucok városból való 1704-es kiűzésének emlékére állították. Ezek a szobrok tehát az állítás eredeti szándéka szerint a császárhűséget, a szabadságharccal való szembefordulást fejezik ki, s az adott korhoz kötött politikai mondanivalót fogalmaznak meg képzőművészeti eszközökkel.[57] A dinasztia kultuszhordozó szerepének fokozatos megszűnése a 18. század közepétől arra utal, hogy a dinasztia számára a szent veszített aktualitásából, ami összefüggésbe hozható egyrészt az örökösödési háború és a hétéves háború befejeződésével, a Pietas Austriaca-gondolat felbomlásával, másrészt azzal a ténnyel, hogy az uralkodóház a kezdődő racionalizmus hatására a szentek tiszteletének támogatása helyett más eszközöket vett igénybe a társadalmi problémák megoldására.[58]

A katolikus egyház részvétele a kultuszban az udvari törekvések támogatásán kívül ellenreformációs indíttatással, a missziós beállítottsággal magyarázható. A gyónás szentségének vértanúja és az igazhitűség őrzője jó alkalom volt a szentségi élet jelentőségének hangsúlyozására és a különböző protestáns törekvések ellensúlyozására. Az egyház szerepének fokozatos háttérbe szorulása a kultuszban az ellenreformáció térhódításával, a rekatolizáció eredményességével és az új kultuszformák terjesztésével hozható kapcsolatba. Az arisztokrácia részvétele a bécsi udvari minták követésével, valamint a reprezentáció igényével magyarázható. Kezdetben ugyanez érvényes a szobrokat állíttató alsóbb társadalmi rétegekre, akik igyekeztek ebben is követni a fölöttük állók magatartását.[59]

A kultusz funkcióváltozása kapcsán láthattuk, hogy azok a rétegek, amelyek a kultuszáramlat kezdetén még csupán a befogadó szerepét töltik be, később maguk is elsődleges kultuszhordozóvá, a kultusz terjesztőivé lépnek elő. A kultusznak ez a tár-

[56] Gottschall: 54. p.; Alois Eder: Johannes von Nepomuk und der habsburgische Absolutismus. In *Hl. Johannes von Nepomuk.*, 52–57. p.; Elisabeth Kovács: Die Verehrung des Hl. Johannes von Nepomuk am habsburgischen Hof und in der Reichs- und Residenzhauptstadt Wien im 18. Jahrhundert. In *Hl. Johannes von Nepomuk.*, 69–85. p. itt: 80–82. p.

[57] Galavics Géza: A Rákóczi-szabadságharc és az egykorú képzőművészet. In *Rákóczi-tanulmányok.* Szerk. Köpeczi Béla, Hopp Lajos, R. Várkonyi Ágnes. Budapest, 1980, 465–510. p. itt: 471. p.

[58] Coreth 62–70. p.; Kapner 35. p.

[59] *Johannes von Nepomuk.* Ausstellung des Adalbert-Stifter-Vereins in Zusammenarbeit mit dem Münchner Stadtmuseum, dem Oberhausmuseum Passau, dem Österreichischen Museum für Angewandte Kunst in Wien und mit dem Bayerischen Rundfunk. (Katalog). Passau, 1971.; Yves Lasfargues: *Le culte mondial de saint Jean Népomucène aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Thèse de doctorat de 3e cycle, Faculté des lettres. Paris, 1965.; Paule Lerou: Le culte de saint Jean Népomucène. *Mélanges de l'École Française de Rome,* 103 (1991) 273–295. p.; R. Baumstark – J. von Herzogenberg – P. Volk (Hgg.): *Johannes von Nepomuk, 1393–1993.* (Katalog) Prag, Kloster Strachov – München, Bayerisches Nationalmuseum. München, 1993.; Vít Vlnas: *Jan Nepomucký, Česká legenda.* Praha, 1993.; *Der Hl. Johannes von Nepomuk in der Volksverehrung.* (Katalog) Kašperské Hory/Bergreichenstein, Museum des Böhmerwaldes. [München] 1993.

sadalmi rétegek közötti funkcióváltozása magával hozza a szobrok által hordozott korábbi eszmei tartalmak részleges megváltozását. A kultusz szélesebb körű befogadására, fokozatos „népivé válására" jellemző, hogy míg a 18. században a szent kapcsolatba lép más kultuszokkal, ikonográfiája differenciáltnak mondható, a 19. században a kultusz jelentősen már nem gazdagodik új formákkal, a szent speciális patronátusai fokozatosan a háttérbe szorulnak, s Nepomuki Szent János egyre inkább általános segítőszentként (pestis-, víz-, tűz-, betegség- és halálpatrónusként stb.) funkcionál: szerepe hasonlóvá lesz ahhoz a szerephez, amit például a középkor végén Szent Kristófnak tulajdonítottak.[60]

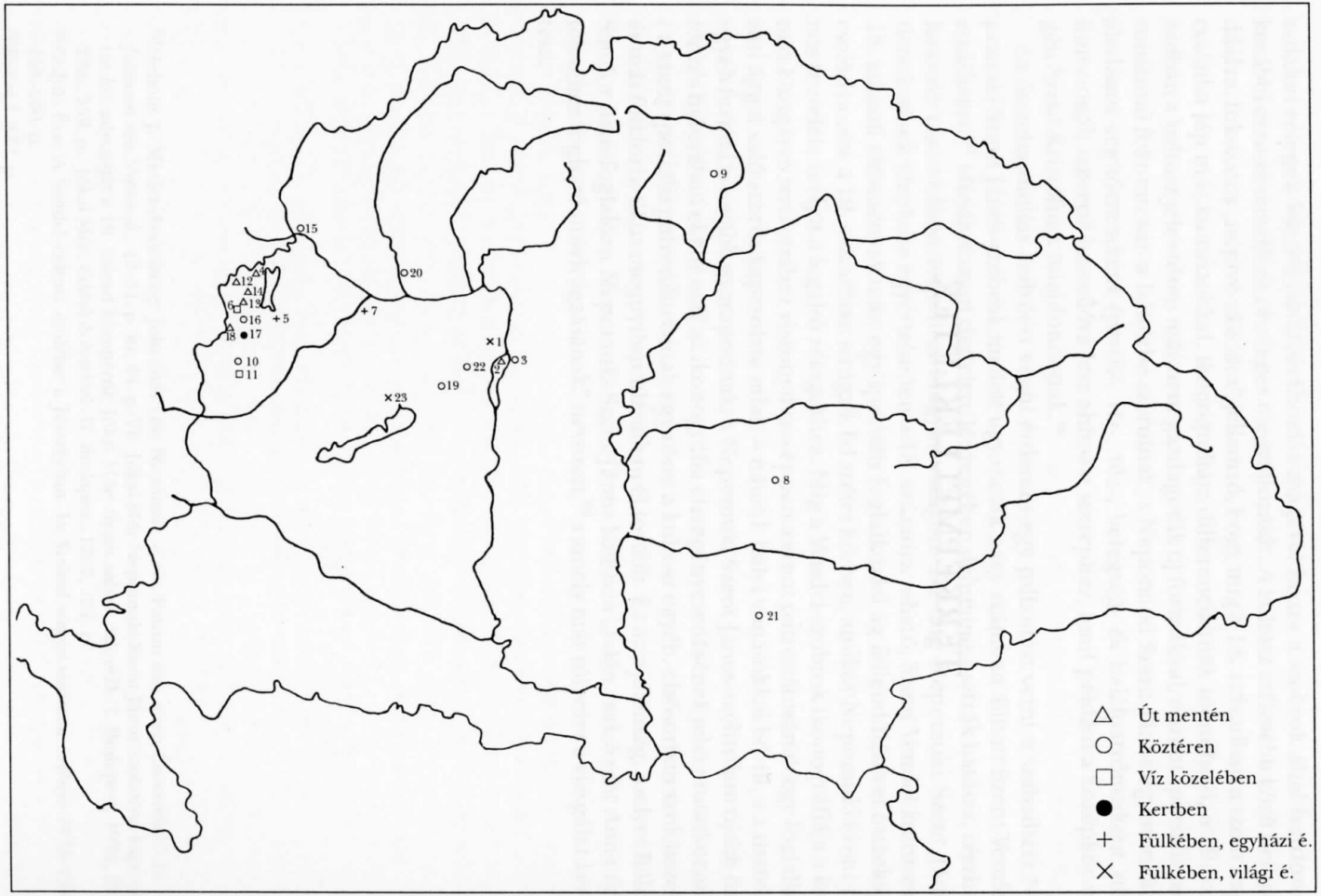
Az összehasonlítás kedvéért végül érdemes egy pillantást vetni a szabadtéri Nepomuki Szent János-szobrok mellett ugyancsak nagy számban állított Szent Vendel-emlékekre.[61] Mindkét szent tisztelete lényegében délnémet-osztrák hatásra, részben hasonló csatornákon terjedt el Magyarországon. De míg Nepomuki Szent János tiszteletének fénykora egyértelműen a 18. századra tehető, Szent Vendel kultusza a 18. századi előzmények után egy speciális foglalkozási ág fellendülésével összekapcsolódva csak a 19. században virágzik fel széles körben, amikor Nepomuki Szent János tisztelete is eljut a legalsó rétegekhez. Míg a Vendel-szobrok ikonográfiája a kultusz kisugárzó területeihez viszonyítva – éppen a szent patronátusának egy foglalkozási ággal való szoros kapcsolata miatt – nálunk helyi vonásokkal bővül, s a tisztelet egyéb formái is tovább gyarapodnak, a Nepomuki Szent János-szobrokon újabb ösztönzés hiányában ekkor már az ikonográfia elszegényesedésének jelei mutatkoznak, s a szent speciális patronátusainak egy része a kultusz egyéb, elsősorban szokásszerű és más folklorisztikus megnyilvánulásaiban él tovább. Ez az a jelenség, melyet Bálint Sándor összefoglalóan Nepomuki Szent János kultusza „talán csak Szent Anna tiszteletéhez fogható utóvirágzásának" nevezett,[62] s amely már túlvezet e vizsgálat keretein.

[60] Helmut J. Mezler-Andelberg: Johannes von Nepomuk – ein Patron des alten Österreich? In *Hl. Johannes von Nepomuk.*, 43–51. p. itt: 44. p. Vö. Jókai Mór Nepomuki Szent János-szoborral kapcsolatos két adomáját a 19. század közepéről: Jókai Mór: *Összes művei.* Adomák. I. Budapest, 1992, 287–288., 359. p.; Jókai Mór: *Cikkek és beszédek.* II. Budapest, 1967, 137. p.

[61] Gulyás Éva: A Vendel-kultusz emlékei a Jászságban. In *Szolnok megyei múzeumi évkönyv 1979–1980.* 185–200. p.

[62] Bálint I. 372. p.

TÉRKÉPMELLÉKLETEK

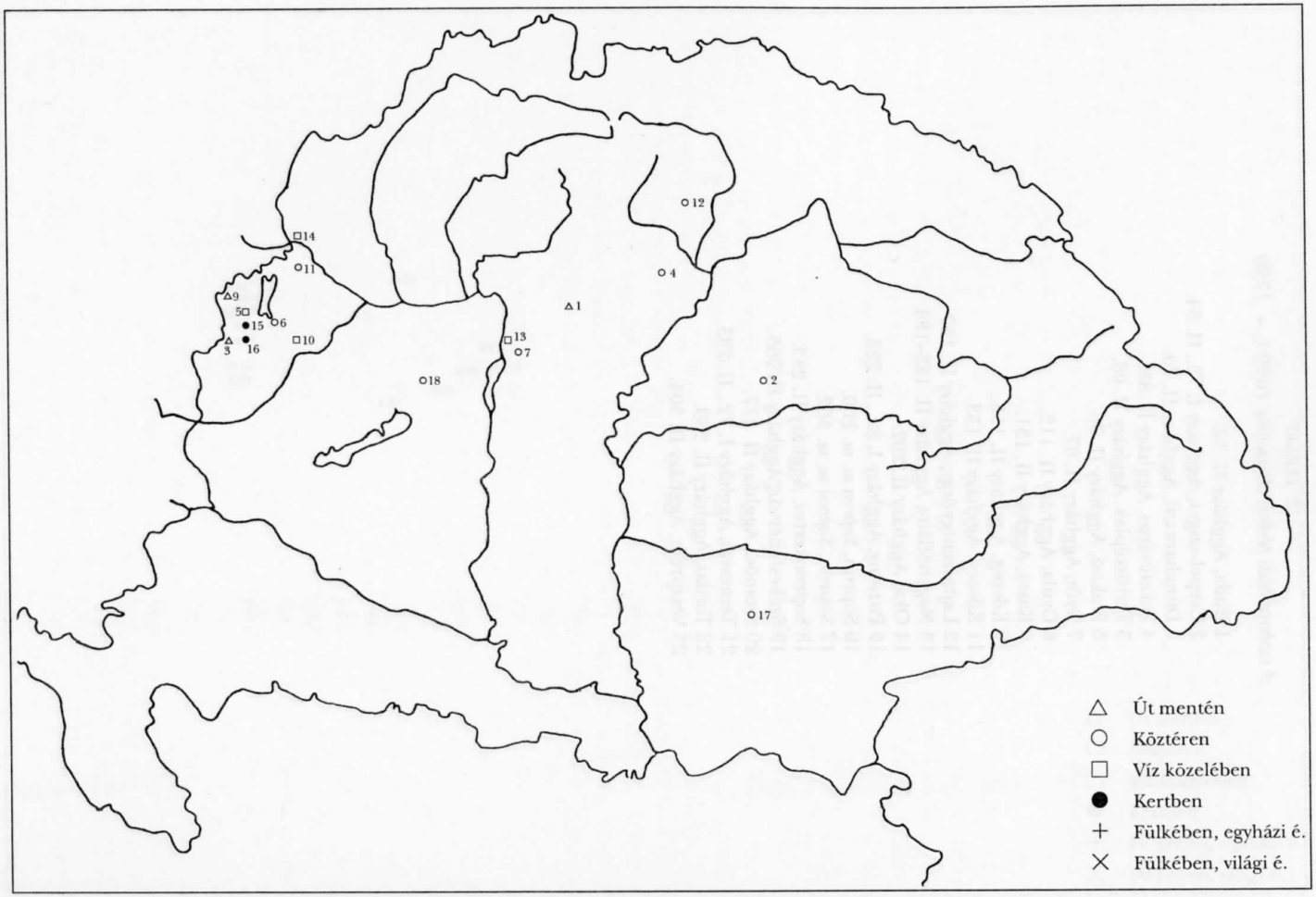


12. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1690 k. – 1730

12. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1690 k. – 1730

1 Buda, Aggházy II. 32.
2 Csepel-sziget, Aggházy I. 72., II. 54.
3 Dunaharaszti, Aggházy II. 70.
4 Feketeváros, Aggházy II. 88.
5 Fertőszéplak, Aggházy II. 96.
6 Fraknó, Aggházy II. 96.
7 Győr, Aggházy II. 97.
8 Gyula, Aggházy II. 112.
9 Kassa, Aggházy II. 131.
10 Kőszeg, Aggházy II. 153.
11 Kőszeg, Aggházy II. 153.
12 Lajtaszentgyörgy, Aggházy II. 157
13 Nagyhöflány, Aggházy II. 183–184.
14 Oka, Aggházy II. 202.
15 Pozsony, Aggházy I. 82., II. 223.
16 Sopron, *Sopron m. m.* 200.
17 Sopron, *Sopron m. m.* 362.
18 Sopronkertes, Aggházy II. 253.
19 Székesfehérvár, Aggházy II. 265.
20 Szomód, Aggházy II. 277.
21 Temesvár, Aggházy I. 72., II. 285.
22 Tordas, Aggházy II. 289.
23 Veszprém, Aggházy II. 305.

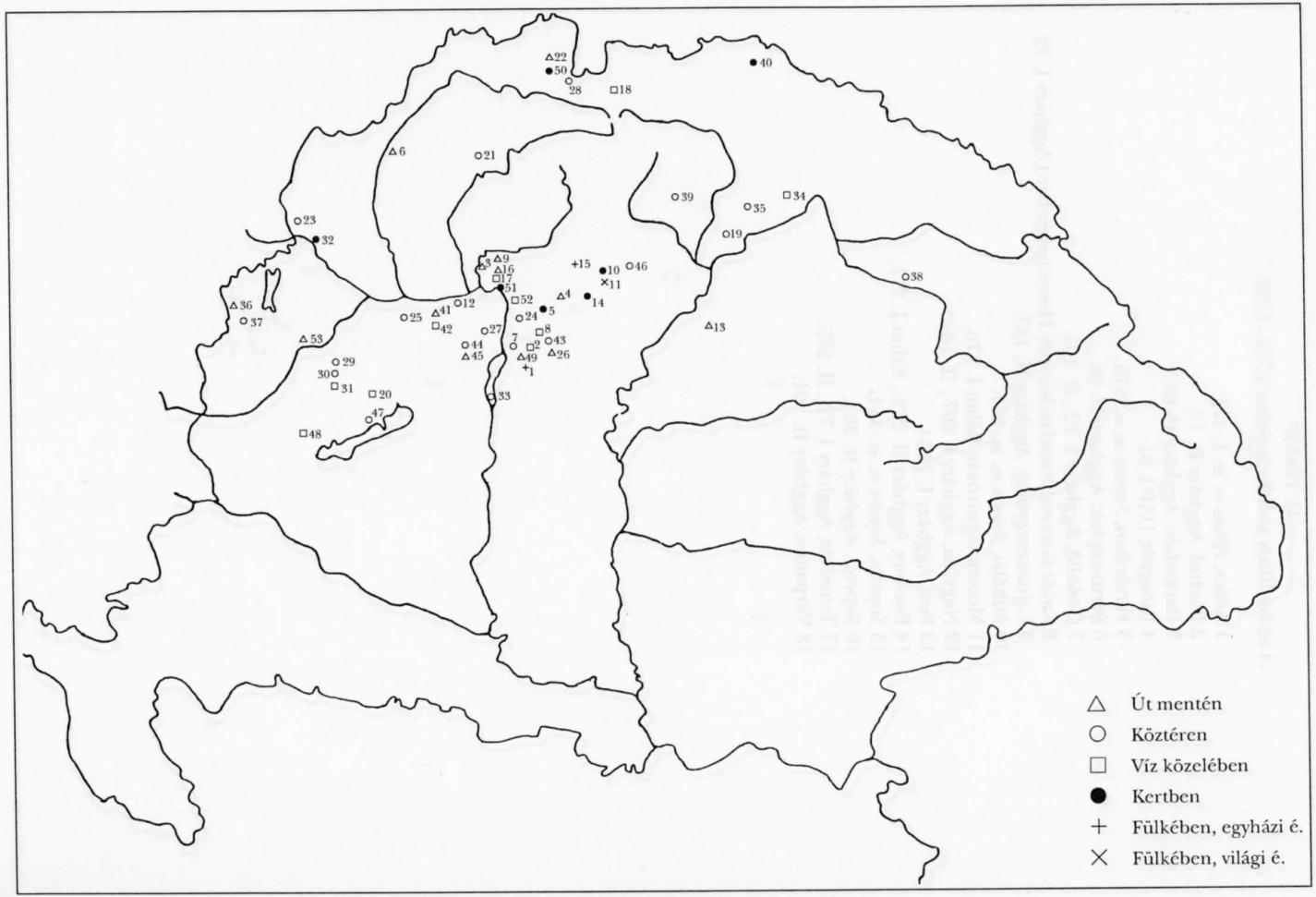


13. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1731–1750

13. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1731–1750

1 Adács, *Heves m. m.* I. 472.
2 Báránd, Aggházy II. 17.
3 Darázsfalu, Aggházy II. 65.
4 Diósgyőr, DAP I. 91.
5 Fertőrákos, *Sopron m. m.* 515.
6 Fertőszéplak, Aggházy II. 96.
7 Gödöllő, Aggházy I. 72., II. 101.
8 Kakát (azonosíthatatlan helynév Heves megyében) Aggházy I. 72.
9 Lajtaszentgyörgy, Aggházy II. 157.
10 Mihályi, *Sopron m. m.* 557.
11 Mosonmagyaróvár, Bálint I. 376.
12 Nagyida, Aggházy I. 207., II. 184.
13 Pest, Aggházy I. 106.
14 Pozsony, Aggházy II. 223., Bálint I. 377.
15 Sopron, *Sopron m. m.* 354.
16 Sopron, Aggházy II. 267.
17 Temesvár, Aggházy I. 72., II. 285.
18 Várpalota, Aggházy II. 301.

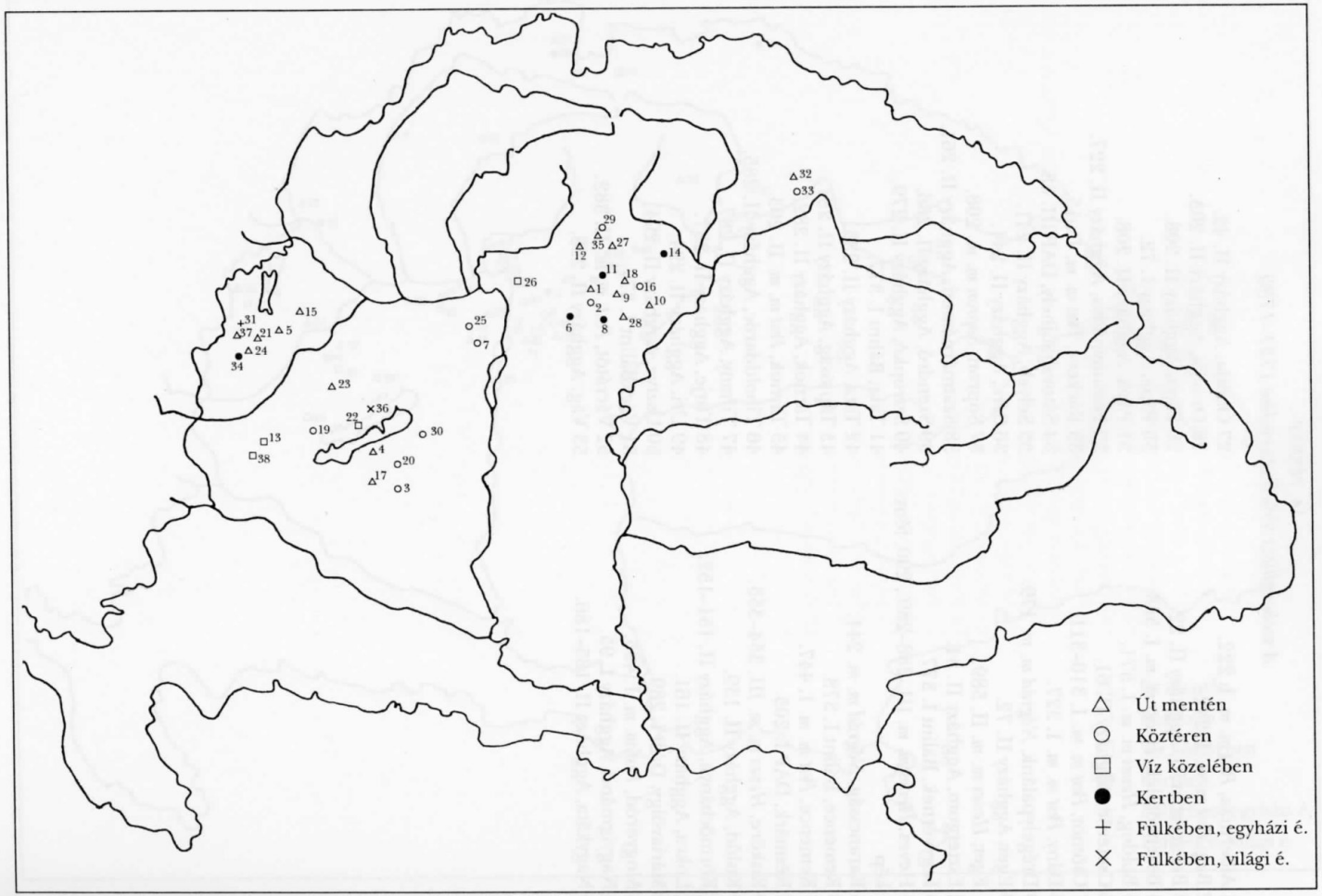


14. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1751–1780

14. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1751–1780

1 Albertirsa, *Pest m. m.* I. 222.
2 Bag, *Pest m. m.* I. 242.
3 Bernecebaráti, Aggházy II. 22.
4 Besenyőtelek, *Heves m. m.* I. 553.
5 Boldog, *Heves m. m.* I. 571.
6 Cseterőc, Aggházy II. 61.
7 Csömör, *Pest m. m.* I. 310–311.
8 Dány, *Pest m. m.* I. 327.
9 Drégelypalánk, *Nógrád m. m.* 179.
10 Eger, Aggházy II. 72.
11 Eger, *Heves m. m.* II. 589.
12 Esztergom, Aggházy II. 84.
13 Fegyvernek, Bálint I. 377.
14 Heves, *Heves m. m.* III. 288–289., 290. fénykép
15 Karancsság, *Nógrád m. m.* 244.
16 Kemence, Bálint I. 378.
17 Kemence, *Pest m. m.* I. 447.
18 Késmárk, DAP I. 205.
19 Kisköre, *Heves m. m.* III. 354–355.
20 Kislőd, Aggházy II. 139.
21 Körmöcbánya, Aggházy II. 151–152.
22 Lokca, Aggházy II. 161.
23 Máriavölgy, DAP I. 289.
24 Mogyoród, *Pest m. m.* I. 493.
25 Nagyigmánd, Aggházy I. 95.
26 Nagykáta, Aggházy II. 185–186.
27 Óbuda, Aggházy II. 42.
28 Oravka, Aggházy II. 203.
29 Pápa, Aggházy II. 208.
30 Pápa, Aggházy I. 72.
31 Pápa, Aggházy II. 208.
32 Pozsonynádas, Aggházy II. 227.
33 Ráckeve, *Pest m. m.* II. 15.
34 Sátoraljaújhely, DAP III. 88.
35 Selyeb, Aggházy II. 241.
36 Sérc, Aggházy II. 241.
37 Sopron, *Sopron m. m.* 208.
38 Szatmárnémeti, Aggházy II. 261.
39 Szendrő, Aggházy II. 266.
40 Sztropkó, Aggházy II. 279.
41 Tata, Bálint I. 377.
42 Tata, Aggházy II. 283.
43 Tápiómente, Aggházy II. 281.
44 Tárnok, Aggházy II. 282.
45 Tárnok, *Pest m. m.* II. 203.
46 Tibolddaróc, Aggházy II. 285.
47 Tihany, Aggházy II. 287.
48 Türje, Aggházy II. 287.
49 Uri, Aggházy II. 294.
50 Usztye, Aggházy II. 294.
51 Vác, Bálint I. 377.
52 Vácrátót, *Pest, m. m.* II. 382.
53 Vág, Aggházy II. 298.

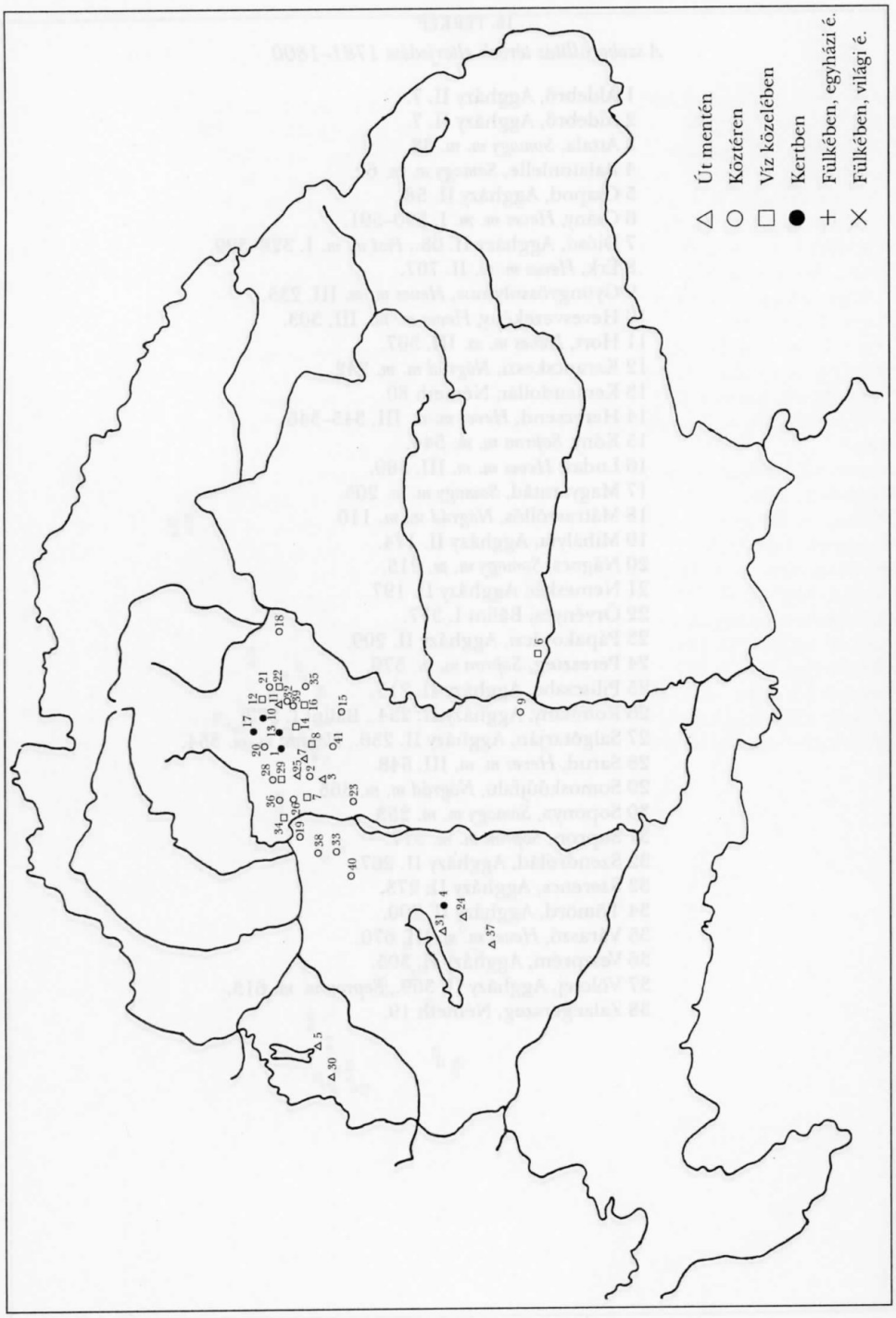


15. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1781–1800

15. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1781–1800

1 Aldebrő, Aggházy II. 7.
2 Aldebrő, Aggházy II. 7.
3 Attala, *Somogy m. m.* 38.
4 Balatonlelle, *Somogy m. m.* 62.
5 Csapod, Aggházy II. 58.
6 Csány, *Heves m. m.* I. 590–591.
7 Diósd, Aggházy II. 68., *Pest m. m.* I. 328–329.
8 Erk, *Heves m. m.* II. 707.
9 Gyöngyössolymos, *Heves m. m.* III. 235.
10 Hevesvezekény, *Heves m. m.* III. 303.
11 Hort, *Heves m. m.* III. 307.
12 Karancskeszi, *Nógrád m. m.* 242.
13 Kemendollár, Németh 80.
14 Herecsend, *Heves m. m.* III. 345–346.
15 Kóny, *Sopron m. m.* 544.
16 Ludas, *Heves m. m.* III. 389.
17 Magyaratád, *Somogy m. m.* 205.
18 Mátraszőllős, *Nógrád m. m.* 110.
19 Mihályfa, Aggházy II. 174.
20 Nágocs, *Somogy m. m.* 215.
21 Nemeskér, Aggházy II. 197.
22 Örvényes, Bálint I. 377.
23 Pápakovácsi, Aggházy II. 209.
24 Pereszteg, *Sopron m. m.* 579.
25 Piliscsaba, Aggházy II. 215.
26 Romhány, Aggházy II. 234., Bálint I. 377.
27 Salgótarján, Aggházy II. 236., *Nógrád m. m.* 354.
28 Sarud, *Heves m. m.* III. 548.
29 Somoskőújfalu, *Nógrád m. m.* 365.
30 Soponya, *Somogy m. m.* 253.
31 Sopron, *Sopron m. m.* 317.
32 Szendrőlád, Aggházy II. 267.
33 Szerencs, Aggházy II. 273.
34 Tömörd, Aggházy II. 290.
35 Váraszó, *Heves m. m.* III. 670.
36 Veszprém, Aggházy II. 305.
37 Völcsej, Aggházy II. 309., *Sopron m. m.* 613.
38 Zalaegerszeg, Németh 19.

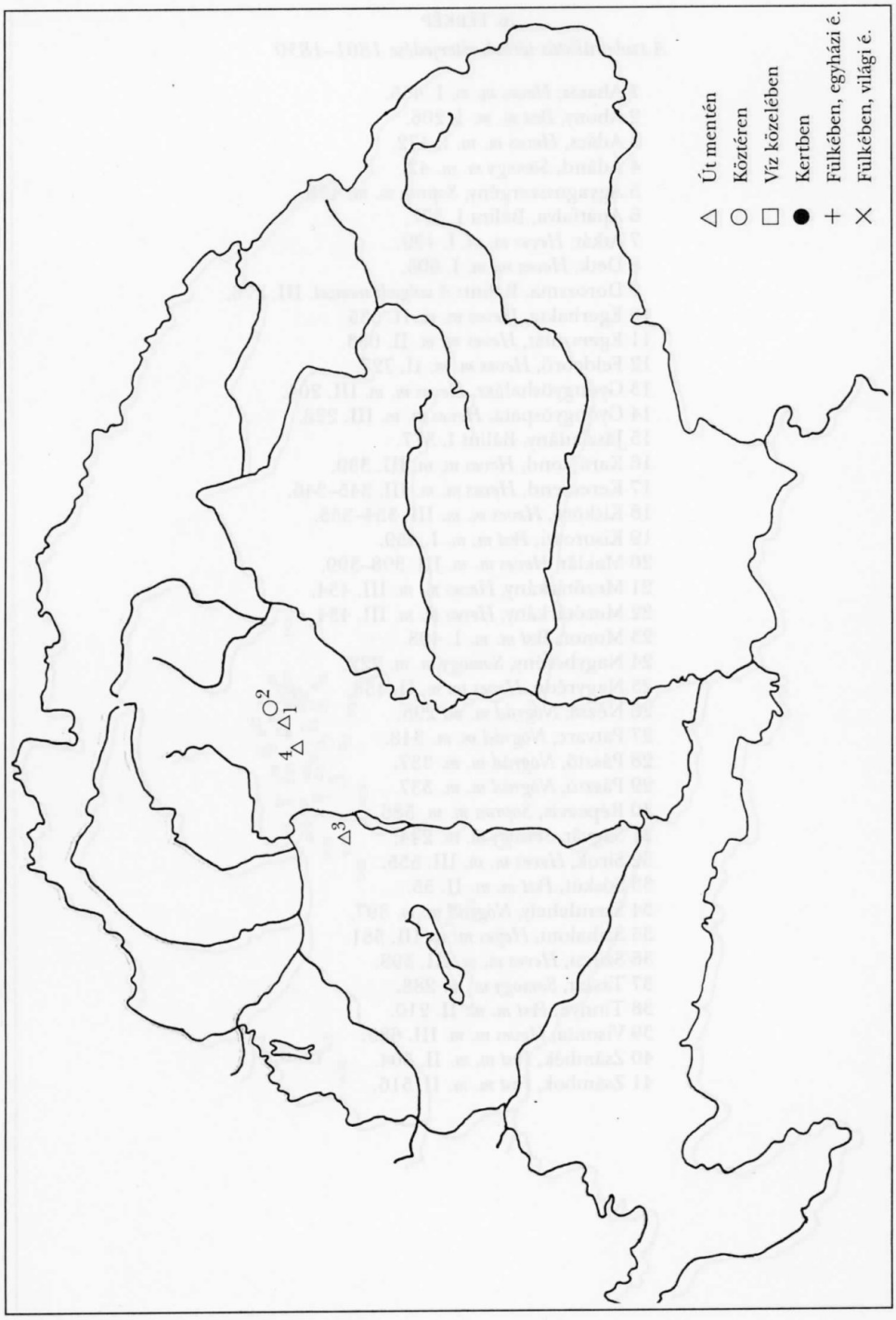


16. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1801–1850

16. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1801–1850

1 Abasár, *Heves m. m.* I. 465.
2 Abony, *Pest m. m.* I. 206.
3 Adács, *Heves m. m.* I. 472.
4 Ádánd, *Somogy m. m.* 42.
5 Agyagosszergény, *Sopron m. m.* 456.
6 Apátfalva, Bálint I. 377.
7 Atkár, *Heves m. m.* I. 499.
8 Detk, *Heves m. m.* I. 605.
9 Dorozsma, Bálint: *A szögedi nemzet.* III. 276.
10 Egerbakta, *Heves m. m.* II. 635
11 Egerszólát, *Heves m. m.* II. 683.
12 Feldebrő, *Heves m. m.* II. 727.
13 Gyöngyöshalász, *Heves m. m.* III. 204.
14 Gyöngyöspata, *Heves m. m.* III. 228.
15 Jászladány, Bálint I. 377.
16 Karácsond, *Heves m. m.* III. 339.
17 Kerecsend, *Heves m. m.* III. 345–346.
18 Kisköre, *Heves m. m.* III. 354–355.
19 Kisoroszi, *Pest m. m.* I. 459.
20 Maklár, *Heves m. m.* III. 398–399.
21 Mezőtárkány, *Heves m. m.* III. 434.
22 Mezőtárkány, *Heves m. m.* III. 434.
23 Monor, *Pest m. m.* I. 498.
24 Nagyberény, *Somogy m. m.* 222.
25 Nagyréde, *Heves m. m.* II. 458.
26 Nézsa, *Nógrád m. m.* 298.
27 Patvarc, *Nógrád m. m.* 348.
28 Pásztó, *Nógrád m. m.* 337.
29 Pásztó, *Nógrád m. m.* 337.
30 Répcevis, *Sopron m. m.* 586.
31 Ságvár, *Somogy m. m.* 244.
32 Sirok, *Heves m. m.* III. 555.
33 Sóskút, *Pest m. m.* II. 55.
34 Szendehely, *Nógrád m. m.* 397.
35 Szihalom, *Heves m. m.* III. 581.
36 Szücsi, *Heves m. m.* III. 598.
37 Taszár, *Somogy m. m.* 288.
38 Tinnye, *Pest m. m.* II. 210.
39 Visonta, *Heves m. m.* III. 689.
40 Zsámbék, *Pest m. m.* II. 504.
41 Zsámbok, *Pest m. m.* II. 516.



17. TÉRKÉP
A szoborállítás térbeli elterjedése 1851–1880 k.

17. TÉRKÉP

A szoborállítás térbeli elterjedése 1851–1880 k.

1 Gyöngyös, *Heves m. m.* III. 186.
2 Kompolt, *Heves m. m.* III. 369–370.
3 Törökbálint, *Pest m. m.* II. 226.
4 Vámosgyörk, *Heves m. m.* III. 663.

3. A KATAKOMBASZENTEK TISZTELETE

A szentek tiszteletének egyik sajátos formája az ereklyék kultusza, amely osztozik a szentek sokrétű történeti, kulturális szerepében. A magyarországi ereklyekultusz történetéről viszonylag keveset tudunk. A történeti kutatás figyelme a nemzetközi vizsgálatokhoz hasonlóan eddig elsősorban a középkori ereklyék felé irányult, s bár Magyarországon a középkorban nem volt a nagy nyugat-európai ereklyegyűjteményekhez hasonló nagyságú ereklyekincs, fontos eredmények születtek például az ereklyék típusairól, csereforgalmáról, funkcióiról, az ereklyerablásokról és az ereklyékről alkotott felfogás változásáról. Lényegesen kevesebb ismeretünk van a tridenti zsinat utáni időszak ereklyekultuszáról, pedig ekkor az ereklyék több tekintetben a középkorihoz mérhető kulturális szerepet játszottak. Ennek egyik oka, hogy a középkori ereklyék nagy része elpusztult vagy hozzáférhetetlenné vált, az újkoriak pedig a szekularizációt követően nagyrészt funkciójukat vesztették, és nem vonták magukra a kutatás figyelmét.

Az utóbbi néhány évben nemzetközi viszonylatban jelentősen fellendült az újkori ereklyetisztelet történeti, művészettörténeti, vallásosságtörténeti kutatása, s a monográfiák, konferenciák, tanulmányok, valamint az egy-egy terület ereklyeanyagát reprezentáló kiállítások és katalógusok sorozata számos új eredményt tartalmaz.[1] A barokk kori ereklyetisztelet eszmetörténeti hátterében egyrészt a katolikus hit állandó láttatásának, a „demonstratio catholica"-nak ellenreformációs igénye áll, amit tételesen a tridenti zsinat 25. ülésének dekrétuma fogalmazott meg a képek, szentek és ereklyék tiszteletéről. Másrészt fontos tényező a szentek közvetlen, reális megtapasztalásának vallási igénye, valamint a női kolostorok speciális áhítatgyakorlata és az ebből fakadó ereklyedíszítő tevékenység. Ez utóbbihoz a 18. század második felétől nemritkán gazdasági megfontolások kapcsolódnak. Az ereklyekultusz vizsgálata ebben az időszakban fontos adatokat szolgáltat a szenttisztelet történeti típusaihoz, rétegeihez, funkcióihoz, más kultuszformák történetéhez, az ereklye- és a képtisztelet kapcsolatához, a protestantizmus, a felvilágosodás, a romantika és a his-

[1] Az ereklyekultusz legfontosabb nemzetközi irodalmának bibliográfiája: Anton Legner (Hg.): *Reliquien. Verehrung und Verklärung.* Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnüttgen-Museum. Köln, 1989, 370–395. p. A katakombaszentkultusz legjobb monográfiája svájci anyag alapján: Achermann. Vö. Wolfgang Brückner: Die Katakomben im Glaubensbewusstsein des katholischen Volkes. Geschichtsbilder und Frömmigkeitsformen. *Römische Quartalschrift,* 89 (1994) 287–307. p.

torizmus szentekkel és ereklyékkel kapcsolatos álláspontjának alakulásához. Értékes felismeréseket eredményezhet a középkori és a tridentinum utáni szent- és ereklyetisztelet összefüggéseiről, az ereklyehit és az ereklyekritika viszonyáról, a népi ereklyetisztelet formáiról és funkcióiról, a bemutatási formák változatosságáról, az ereklyegyűjtés és speciális képzőművészeti, kézműves tevékenységek történetéről. Hasznos ismereteket kapunk továbbá az ereklyekultusz ikonográfiai elemekhez fűződő esztétikai és vizuális kapcsolatának alakulásáról, az ereklyék és a „vallási testiesség" viszonyáról, a színjátékszerű megnyilvánulások szerepéről, valamint az ereklyekultusz apotropeikus és pszichológiai jelentőségéről.

A barokk kori szenttisztelet egyik sajátos megnyilvánulása a katakombaszentek kultusza. A kultuszáramlat európai elterjedésének alapját a római katakombák 16. századi újrafelfedezése, az ennek nyomán meginduló ásatások, a talált csontvázak őskeresztény vértanúszentekként való hitelesítése, valamint az ereklyék Európaszerte történt szétajándékozása együttesen szolgáltatták. Magyarországon a kultusz nem tett szert olyan nagy jelentőségre, mint például svájci, bajor és osztrák területeken, ugyanakkor lényegesen erőteljesebb, mint például a Rajna-vidéken. A magyarországi kultusz körülményei és formái nemcsak számos hasonlóságot mutatnak az említett területek katakombaszent-kultuszának formáival, hanem lényeges pontokon el is térnek azoktól. Így a kultuszáramlat megismerésével nem csupán egy eddig ismeretlen részlet tárul föl a barokk kori szenttisztelet magyarországi történetéből, hanem lehetőség nyílik a helyi sajátosságok összevetésére a kultusz európai megnyilvánulásaival.

A bemutatásban több ok miatt sem törekedhetünk a teljességre. A munka középpontjában az ereklyék megszerzése, Magyarországra kerülése, transzlációja és kultusza áll, s eleve lemondtunk az ereklyék hitelességét érintő kérdések tanulmányozásáról. Ezzel kapcsolatban csupán megjegyezzük, hogy egyrészt már a kortársak részéről alapos gyanú merült fel a talált csontvázak eredetével kapcsolatban. Másrészt az újabb kutatások különféle megfontolásokat szem előtt tartva ugyancsak többször kétségbe vonták az ereklyék hitelességét. De nem törekedhetünk a teljességre az ereklyék előfordulását illetően sem, mivel egyrészt csak kevés, a témát legalább mellékesen érintő feldolgozással számolhattunk. Másrészt a számba vehető történeti forrásanyag rendkívül szétszórt, töredékes, fennmaradása esetleges s nem mindig hozzáférhető. A lehetőségekhez képest figyelmünket az egész történelmi Magyarországra kiterjesztettük. A vizsgálat időbeli határait az általunk ismert első és utolsó katakombaszent Magyarországra kerülése (1651–1855) alkotja, de nem feledkeztünk meg a kultusz utóéletéről, az ereklyékhez való viszonyulás újabb formáiról sem. Tágabb értelemben a katakombaszent-kultusz megnyilvánulásának kell tartanunk azt a törekvést, amely nem egész csontvázereklyék, hanem csupán ereklyerészek megszerzésére irányult. Ezek az ereklyerészek kerülhettek egy újonnan felszentelendő oltárba, egy új templom vagy kápolna alapkövébe, de elhelyezhették őket külön díszes ereklyetartóban is, amelyet aztán rendszerint egy már felszentelt oltáron állítottak fel. Gyakran előfordult, hogy egyetlen ereklyetartóba több katakombaszent ereklyéjét sűrítették össze, nemegyszer más szentek ereklyéivel együtt. Ezek az ereklyetartók aztán ugyancsak az oltáron vagy az oltár közelében kaptak helyet. Az

ereklyerészek esetében azonban nem beszélhetünk a katakombaszentek önálló tiszteletéről, mivel itt az ereklyék alárendelt szerepet játszottak, s egy nagyobb liturgikus egység részeként töltötték be funkciójukat.

AZ EREKLYÉK MEGSZERZÉSE

A továbbiakban tehát csak azokat az eseteket vizsgáljuk, amikor egy katakombaszent egész csontvázereklyéje került áthozatalra. Az 1651–1855 között eltelt kétszáz éves időtartamban eddig összesen 36 egész ereklye (ezek közül egy-egy esetben a katakombaszenteknek kijáró tiszteletben részesített ereklyecsoport, illetve az egész testet reprezentáló fejereklye) megszerzésére találtunk nyomokat. Néhány esetben tudomásunk van az ereklyék felfedezésének, a katakombából való kiemelésének körülményeiről. Így például az elsőként Magyarországra hozott ereklyeegyüttest, az 1651-ben a nagyszombati jezsuita templomban elhelyezett „tíz szent mártír" ereklyéit XV. Gergely pápa (1621–1623) emeltette ki a Callixtus-katakombából.[2] Az 1738-ban a pécsi székesegyházba jutott Szent Vincentius vértanú csontjait XII. Kelemen pápa rendeletére vették ki a Szent Félix- és Adauctus-katakombából. Az ereklyéhez mellékelt tanúsító irat szerint a búcsúengedélyek és ereklyék kongregációja megvizsgálta az ereklyét, és hitelesnek ismerte el.[3] Hasonló részletekről értesülünk az 1742-ben a kalocsai székesegyházba átvitt Szent Pius-ereklyével kapcsolatban.[4] Az 1833. december 31-én a mucsi plébániatemplomban nyilvános tiszteletre kitett Szent Valerius Felicianus vértanú ereklyéjéhez mellékelt hitelesítő irat arról tanúskodik, hogy a szent testét XII. Leó pápa rendeletére az 1825-ös jubileumi év március 29-én vették ki a Veranus-mezőn lévő Szent Cyriaca-katakombából. Az irat szerint megtalálták a szent vérével festett edényt és azt a márványtáblát, amelyre a szent neve volt rávésve.[5] Ugyanerről szerzünk tudomást az 1819. február 22-én a Callixtus-katakombából kiásatott és 1836-ban a rozsnyói székesegyházba jutott Szent Neitus ereklyéivel kapcsolatban.[6] Az 1852-ben Búcsúszentlászlón oltárra helyezett Szent Vitalis vértanú hitelesítő irata csupán a szent vérével megfestett edényt tartal-

[2] „...haec... Gregorius 15. ex coemeterio S. Calixti levavit..." Franc. Aug. Ocskovszky: *Historia Urbis Tirnaviensis*... Tirnaviae, 1843, 54. p. A vértanúk név szerint a következők: Adiodemus, Desiderius, Anicetus, Julianus, Serotina, Christina, Sinesia, Semidia, Priscilla, Severina. Illyés István: *Fasciculus miscellaneus. Az-az, Némelly... Prédikációk.* Nagyszombat, 1725, 68. p.

[3] „...idem S. Corpus de Mandato Sanctitatis Suae e Coemeterio Ss. Felicis et Adaucti extractum et a S. Congregatione Indulgentiarum, et Reliquiarum recognitum et approbatum..." *Litterae Authenticae Sacris Corporis S. Vincety Martyris.* KLP Magánlevéltár. Fasc. LXXII. n. 25.

[4] Pintér Imre: *A kalocsai Főszékesegyház.* 1000–1942. Budapest, 1942, 57–58. p.

[5] „...Sacrum Corpus S. Valerii Feliciani M. ... extractum... de mandato SS. D. N. PP. Leonis XII. die 29. Martii Anno Jubilaei 1825. ex Coemeterio S. Cyriacae in Agro Verano cum vasculo sanguine tincto, et cum hac inscriptione sculpta in Tabula marmorae sic... Valerio Feliciano Refrigerio Spiritus..." Josephus Brüsztle: *Recensio Universi Cleri Diocesis Quinque-Ecclesiensis*... III. Quinque-Eccl. 1879, 859–860. p.

[6] Emericus Hollók: *Solemnia cultus exuviarum S. Neiti*... Rosnaviae, 1841, 41. p.

mazza, feliratról nem tesz említést.[7] A leírások alapján nyilvánvaló, hogy az ereklyék megtalálási körülményeit azért mutatták be részletesen, hogy ezzel is alátámasszák az ereklyék hitelességét. Az ereklyék megtalálását és oltárra emelését jelző időpontok összevetéséből kitűnik: az ereklyéket napfényre hozataluk után a búcsúengedélyek és ereklyék kongregációjának döntésével együtt hosszabb-rövidebb ideig Rómában őrizték, hogy a kérések kedvező elbírálása után az adományozást tartalmazó hitelesítő irattal együtt rendeltetési helyükre szállítsák őket.

A katakombaszentek Magyarországra hozatala többféle úton történt. A leggyakoribb, amikor közvetlenül Rómából kérik az ereklyét. A második lehetőség, ha az ereklye nem közvetlenül Rómából, hanem onnan már elkerülve egy másik hely vagy személy közvetítésével jut el az országba. Végül az is előfordul, hogy nem kérés vagy közvetítés nyomán, hanem a pápa ajándékaként érkezik meg. Az ereklyét kérő, illetve közvetítő személyek között leggyakrabban a főpapság képviselőivel találkozunk. Így például Szent Vincentius testét 1738-ban a spanyol származású Alvarus Cienfuegos kardinális, pécsi püspök szerezte meg székesegyházának,[8] Szent Pius testét Pathachich Gábor kalocsai érsek kérte Rómából 1740 körül.[9] A Rómában teológiai tanulmányokat végzett gróf Esterházy Pál még pécsi püspökké való kinevezése előtt (1762 után és 1780 előtt) kérte Szent Faustinus testét.[10] Feltehetően gróf Zichy Ferenc győri püspök volt a győri ferencesekhez került Szent Maximus-ereklyének a megszerzője.[11] A Rómában tanult szombathelyi püspök, egyúttal nagy ereklyegyűjtő, Herzan-Harras Ferenc két ereklyét is kért és kapott: az ő végrendeletéből jutott Szent Vincentius ereklyéje 1804-ben a szentgotthárdi ciszterci apátsági templomba,[12] Szent Placidus teste pedig 1814-ben a szombathelyi

[7] „...Sacrum Corpus S. Vitalis M., extractum... de mandato SS. D. N. Gregorii PP. XVI. die 27 Aprilis 1836. ex Coemeterio S. Cyriaca in Agro Verano cum vasculo sanguine tincto..." Hitelesítő irat az ereklyetartó mellett a falon. Búcsúszentlászló, Plébániatemplom. A tanulmány szövegében részletesen nem említett, de a függelékben szereplő ereklyék adatainak forrása a következő: Pápa, Szent Martialis: Genthon István: *Magyarország műemlékei.* Budapest, 1951, 487. p.; Cs. Dobrovits Dorottya: *Pápa.* Római katolikus Nagytemplom. Budapest, 1984. számozatlan 10–11. lap; Nagyvárad, Szent Bonifatius és Szent Defendens: Vanyó Tihamér Aladár: *Püspöki jelentések a magyar szent korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850.* Pannonhalma, 1933, 287. p.; Pozsony, Szent Reparatus: Maszárik Viktor: *A Szűz Máriáról elnevezett Sz. Ferenczrendű tartomány Pozsonyi zárdájának... története.* Pozsony, 1897, 96–97. p.; Bogoszló, Szent Adeodatus: Jedlicska Pál: *Kiskárpáti emlékek.* I. Budapest, 1882, 199. p.; Esztergom, Szent Valentinus és Szent Modestina: *Gedenkbuch der am Tage des 31. August 1856 vollbrachten Einweihung der Graner Domkirche.* Gran, 1857, 42. p.; Fót, Szent Lucentius: *A váci egyházmegye történeti névtára.* I. Vác, 1915, 221. p.

[8] Litterae Authenticae... i. m.; Sigismund Berényi: Functiones Sacrae. EKP *Klimó-tár.* F. V7. 19.; Josephus Brüsztle: *Recensio Universi Cleri Diocesis Quinque-Ecclesiensis...* I. Quinque-Eccl. 1874, 492. p.

[9] Stephanus Katona: *Historia Metropolitanae Colocensis Ecclesiae...* II. Colocae, 1800, 267. p.; Pintér Imre: i. m. 57. p.

[10] Brüsztle: i. m. 1874, 506. p.

[11] Horváth Detre Mihály: *Győr templomai.* I. Magyarázó leírás. (Kézirat) h. n. é. n. (Győr 1955) PKGy Mc 128. p. 227. p.

[12] „Hoc Sacrum Corpus... ab Eminentissimo Domino Cardinale et Episcopo Sabariensi Francisco e Comitatibus Herzan ab Harras Roma adlatum huique abbatili Ecclesiae donatum fuit..." Felirat az ereklyetartó hátsó oldalán. Szentgotthárd, Plébániatemplom.

székesegyházba.[13] Az 1836-ban a rozsnyói székesegyházban elhelyezett Szent Neitus-ereklyét Scitovszky János rozsnyói püspök kérte és kapta meg Rómából.[14] Az ereklyék főpapi közvetítéséről tanúskodik a budavári Nagyboldogasszony-templomba került Szent Flamidianus-ereklye, amelyet 1695-ben Kollonich Lipót bíboros ajándékozott a jezsuitáknak,[15] továbbá a zalaszentgróti plébániatemplomba jutott Szent Innocentius-ereklye, amelyet József Fülöp szekkaui püspök közvetítésével és Koller Ignác veszprémi püspök jóváhagyásával 1769-ben helyeztek el.[16]

A püspökök mellett a különböző szerzetesrendek tagjai, elöljárói is kértek ereklyéket. Így például az 1751-ben a homokkomáromi plébániatemplomban elhelyezett – egy korábbi fejezetben részletesen bemutatott – Szent Félix-ereklyét Koptik Odó, celldömölki bencés apát,[17] az 1761-ben a székesfehérvári Nepomuki Szent János-templomba került Szent Candidus-ereklyét Vánossi Antal, a jezsuita rend helyettes tartományfőnöke kérte és kapta meg Rómából.[18] Az 1852-ben Magyarországra jutott Szent Vitalis testét Aloysius Marcus minorita szerzetes, apostoli misszionárius kérte.[19] Az ereklyék szerzetesi közvetítését mutatja a nagyszombati „tíz szent mártír" példája. Az ereklyék Nicolaus Lancicius litván jezsuita provinciális ajándékaként 1651-ben jutottak a jezsuiták 14 évvel azelőtt befejezett Keresztelő Szent János-templomába.[20] Ugyancsak még a 17. században (1682 körül) kapja meg Szent Theodora vértanú ereklyéit az akkor újjáépülő pálos kolostor és híres búcsújáróhely, Máriavölgy. Az ereklye Aschperger Lipót pálos szerzetes révén került oda, aki Frigyes boroszlói érsek udvari kápolnájának volt papja, s az érsek halála után az ereklyét Boroszlóból magával vitte Máriavölgybe.[21] A pesti pálosok közvetítő szerepéről értesülünk Forgách Pál nagyváradi püspöknek a kolostor priorjához címzett, 1749. október 10-én kelt leveléből, melyben a püspök Szent Bonifatius vértanú testereklyéjének Nagyváradra küldését kéri.[22] A főpapság és a szerzetesség mellett az ereklyék kérői, illetve közvetítői között világi méltóságokkal is találkozunk. Így például Szent Felicianus ereklyéjét 1759-ben gróf Balassa

[13] Géfin Gyula: *A Szombathelyi Egyházmegye története* I. Szombathely, 1929, 230. p.

[14] Hollók: i. m. 32–42. p. vö. Meszlényi Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon (1780–1846).* Budapest, 1934, 354–357. p.

[15] Némethy Lajos: *A Budapest-Vízivárosi Erzsébetiek.* Budapest, 1886. 30. p.

[16] Hitelesítő irat magyar fordítása az ereklyetartó előtt. Zalaszentgrót, Plébániatemplom.

[17] *Homokkomáromi plébánia, kegytemplom története eredeti írásban 1751.* (Kézirat a 19. század közepéről.) PLH

[18] Hitelesítő irat a Szent Imre-kápolna falán. Székesfehérvár, Nepomuki Szent János-templom. Hollók: i. m. 44. p.

[19] Hitelesítő irat... Búcsúszentlászló... i. m.

[20] „...haec ... Christi Martyrum corpora a P. Nicolao Lancicio Provinciae Litvaniae PP. Soc. J. praeside submissa..." Ocskovszky: i. m. 54. p. Nicolaus Lancicius ajándékozó levele 1634. május 4. EKK Bp Ab. 260/2.

[21] „...quidam Ordinis nostri Presbyter apud ... Cardinalem... Vratislaviensem Aulien egisset Capellam, demortuo eodem Eminentissimo idem Presbyter Sacrum hoc corpus ... se cum ad hanc vallem Marianam ... attulit..." Franciscus Orosz: Liber historicus ecclesiae Thallensis ... EKK Bp Ab. 179. 26. p.

[22] Acta Paulinorum, fasc. 309. fol. 25. MOL, Kamarai Levéltár, E 153. p.

Pál, a balassagyarmati templom építtetője és kegyura kérte Rómából temploma számára.[23] A mucsi plébániatemplom Szent Valerius Felicianus ereklyéjét Apponyi Antal, a császári udvar apostoli követe, a templom kegyura kapta meg Rómából.[24] Ugyancsak az ereklyék világi méltóságok által történt közvetítésére utal, hogy a Koptik Odó által Rómából kért Szent Félix-ereklye gróf Batthyány Lajos kegyúr révén jutott a homokkomáromi templomba.[25]

Néhány esetben az ereklye nem kérés vagy közvetítés eredményeként, hanem közvetlenül pápai ajándékként jutott az országba. 1696-ban XII. Ince pápa a budavári jezsuita főtemplomnak ajándékozta Szent Fortunatus csontvázereklyéjét.[26] 1776-ban VI. Pius pápa Mária Krisztina osztrák főhercegnőnek Szent Christina ereklyéjét, a hercegnő férjének, Albert Kázmér szász tescheni hercegnek pedig Szent Augustus testét ajándékozta, melyeket ők a mosonmagyaróvári kapucinus templomban helyeztek el.[27] Egyetlen alkalommal maradt fenn nyoma annak, hogy az ereklyét kérő főpap a pápához intézett kérése alátámasztására közbenjáró támogatását is igénybe vette. Amikor Scitovszky János rozsnyói püspök 1834-ben székesegyházának XVI. Gergely pápától vértanúereklyét kért, egyúttal levélben fordult Petrus Ostinus bécsi apostoli nunciushoz, melyben arról ír, hogy kérését a nuncius „hatalmával és hatásos közbenjárói segítségével a legszentségesebb atyánál méltóztassa kegyesen támogatni".[28] A kérés meghallgatása után a pápai adományozó levelet ugyanez a bécsi apostoli nuncius állította ki, melyért a püspök 1835 áprilisának végén köszönetet mond.[29] Feltételezhető, hogy a közvetlen római kapcsolatokkal nem rendelkező ereklyekérők más alkalommal is hasonló segítséget vettek igénybe.

Az általunk számba vett 36 esetből 27 alkalommal ismerjük biztosan az ereklye kérésében, ajándékozásában, illetve közvetítésében szerepet játszó személyt vagy közösséget. A katakombaszentek ereklyéi az országba kerülés módja szerint a következőképpen oszlanak meg:

	Kérés	Közvetítés	Pápai ajándék
Főpap	8	2	–
Szerzetes	4	3	1
Világi méltóság	6	–	3

[23] *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára és évkönyve 1982.* Esztergom, 1982, 217. p.; Nagy Iván: *Balassa Gyarmat.* Balassagyarmat, 1894, 32. p.

[24] Hollók: i. m. 31. p.; Brüsztle: i. m. 1879. 858. p.

[25] *Homokkomáromi plébánia, kegytemplom* ... i. m.

[26] „...Innocentius XII. ... submisit dono totum corpus osseum S. Fortunati Martyris ..." Historia Societatis Jesu Budae ... sub Leopoldo I. 2. septembris Anno 1686 continuative usque Annum 1736. Bp. OSZKK, Fol. Lat. 3440. fol. 28/b.

[27] Weisz János: *A mosonmagyaróvári „sóház", volt kapucinus kolostor története.* (Kézirat) Várgesztes, 1970–1971. 19–21. p.

[28] „...praepotenti, et ad effectum plurimum collatura interpositione Sanctissimo Patri commendare gratiose dignaretur." Hollók: i. m. 36–37. p.

[29] Hollók: i. m. 42. p.

A 27 esetből 18 alkalommal kéréssel, 5 alkalommal valamiféle közvetítéssel, 4 alkalommal pedig pápai ajándékozással van dolgunk. A kérők, közvetítők, illetve a megajándékozottak társadalmi állapotát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy többségük magas egyházi tisztséget töltött be (10 eset), más részük szerzetes volt (8 eset, de közülük 2 magas egyházi tisztsége révén ugyancsak a főpapság körébe vonható), 9 esetben pedig különböző világi méltóságot viseltek az ereklyét kérők, illetve közvetítők, ez utóbbiak közül azonban csupán ketten játszottak aktív szerepet az ereklyék Magyarországra kerülésében. Ez a megoszlás hozzávetőlegesen tükrözi az arányt, amely szerint az itt megjelenő társadalmi csoportok tagjainak lehetőségük volt arra, hogy Rómába járva, ott kapcsolatokkal rendelkezve tudomást szerezzenek az ereklyékről, s fedezni tudták az ereklyék szállításával járó költségeket. Másrészt a világi személyek által kért ereklyék Magyarországra jutása mögött is – két eset kivételével – egyházi intenció rejlik, ami utal a kultusz döntően egyházi terjesztésére.

Az ereklyék Magyarországra jutására vonatkozó alapvető adatokat az ereklyékhez mellékelt hitelesítő irat (ún. authenticum) tartalmazza. A 36 esetből 11 alkalommal találtuk meg magát az iratot, 8 esetben bukkantunk a forrásokban valamilyen rá vonatkozó utalásra, 17 esetben semmiféle nyomra nem leltünk. Az adományozás tényét rögzítő hitelesítő iratnak több fajtája volt használatban. A csontvázak hitelesítését a pápai vikárius generális vezetése alatt működő bizottság, a IX. Kelemen által 1668-ban felállított búcsúengedélyek és ereklyék kongregációja végezte, s ez adott nevet a névtelenül megtalált testereklyéknek.[30] Ezek a nevek részben fantázianevek voltak (Anonymus, Donatus), részben a vértanú kiemelkedő tulajdonságára utaltak (Félix, Fortunatus), részben pedig közvetlen kapcsolatban álltak a kérő, illetve a megajándékozott személy nevével (Christina, Augustus). A hitelesítő irat leggyakoribb változata az előre elkészített formanyomtatvány, amelybe utólag, kézzel írták be a hiányzó adatokat (7 darab).[31] Az irat ritkább változata az ugyancsak előre elkészített, de pergamenre, kézzel írott, díszes ajándékozó oklevél (2 darab).[32] Mindössze egy alkalommal találkoztunk az ún. *brevis apostolici* formával, amely speciális kérést teljesít, s ennek megfelelően nemcsak az egész oklevelet írták kézzel, pergamenre, hanem szövege is egyedi, s kivitele is ennek a legdíszesebb.[33] Míg az egyszerűbb formanyomtatványt rendszerint a pápa vikárius generálisa adja ki, a díszesebb okleveleket az apostoli kincstár prefektusa vagy maga a pápa. Mindössze egy alkalommal találkoztunk a hitelesítő iratnak azzal a formájával, amely egy, az ereklye útjára vonatkozó további iratban (*itinerarium*) átírva maradt fenn (ún. *insertio*).[34]

[30] Achermann. 20–21. p.

[31] Szent Pius hitelesítő iratát közli Pintér Imre: i. m. 57–58. p.; Szent Felix: Hitelesítő irat az ereklye mellett a koporsóban. Homokkomárom, Plébániatemplom; Szent Candidus: *Hitelesítő irat*... Székesfehérvár... i. m.; Szent Faustinus: *Testimoniales de reliquiis S. Faustini 1762.* KLP Magánlevéltár. Fasc. CXXXVI. N. 18.; Szent Placidus: Géfin: i. m. 230–231. p.; Szent Valerius Felicianus: Brüsztle: i. m. 1879. 859–860. p.; Szent Vitalis: *Hitelesítő irat*... *Búcsúszentlászló* ... i. m.

[32] Szent Augustus hitelesítő irata az ereklyetartó mellett a falon. Mosonmagyaróvár, I. sz. Plébániatemplom.; Szent Christina hitelesítő irata az ereklyetartó mellett a falon. Mosonmagyaróvár, I. sz. Plébániatemplom.

[33] Hollók: i. m. 40–42. p.

[34] *Litterae Authenticae*... i. m.

A hitelesítő irat rendszerint tartalmazza a kiadó személy nevét, címeit, formulával indokolja az adományozás tényét, közli a megadományozott személy nevét, címeit, részletezi az adomány tárgyát. Ezen belül megadja a vértanú nevét, annak a katakombának a nevével együtt, amelyből a csontváz előkerült, s néha utal a megtalálás körülményeire (a csontok kiemelésének idejére, a kiemelést elrendelő pápai utasításra, a csontváz mellett talált, vérrel megfestett edényre és a vértanú nevét tartalmazó kőlapra). A hitelesítő iratban olvashatjuk a búcsúengedélyek és ereklyék kongregációjának az ereklye hitelességét tartalmazó döntését. Ezt követően az irat részletezi az ereklye útra bocsátásának, csomagolásának körülményeit (a csontokat tartalmazó doboz anyagának, formájának, lezárási módjának, az ereklyének és tartozékainak, esetleg öltözetének jellegzetességeit). Ezután rendszerint megjegyzést találunk az ereklye további sorsának, nyilvános tiszteletének lehetséges körülményeire, utalással a rítuskongregáció 1691. augusztus 11-én kiadott határozatára, amely szerint a római martirologiumban nem szereplő szentek tiszteletére sem mise, sem officium nem mondható. Az irat végén találjuk az oklevél kiadójának a hitelesítő iratra vonatkozó megerősítő formuláját (hivatkozás az irat kiadójának aláírására, pecsétjére, a kiállító tisztségviselő címére), a kiállítás helyét, idejét, a saját kezű aláírásokat és a pecsétet. Ugyanitt némely esetben utalást találunk a hitelesítő irat római másolatának lelőhelyére. Esetenként a hitelesítő irat alsó vagy külső részére vezették rá az ereklye szállítására, elhelyezésére vonatkozó utólagos megjegyzéseket.[35]

Az ereklyék megszerzése után a rendeltetési helyre történő biztonságos szállítás jelentette a következő lépést. Az ereklyék római csomagolásának módjára a hitelesítő iratok adnak felvilágosítást. A legegyszerűbb megoldás, amikor a csontokat mellékleteivel együtt festett papírral fedett, fatartóban helyezték el, amit jól lezártak, selyemszalaggal átkötöttek és lepecsételtek. Előkelőbb megoldásnak számított, amikor az ereklyét már Rómában feldíszítették. Így például 1826-ban Szent Valerius Felicianus ereklyéjét „különféle szabott ruhák sorába, aranyművekkel borítva és más díszekkel szépen elhelyezve, harcos módjára felöltöztetve egy szép mesterséggel ki-

[35] A hitelesítő iratok felépítésére álljon itt példaként a székesfehérvári Szent Candidus kézzel kitöltött formanyomtatványának teljes szövege: Fr. Jo: Antonius miseratione Divina Episcopus Tusculanis S. R. E. Card. Guadagni, Ssmi, D. N. Papae Vicarius Generalis, Romanaeque Curiae, ejusque Districtus Judex Ordinarius etc. Universis, et singulis praesentes nostras litteras inspecturis fidem facimus, et attestamur, quod Nos ad majorem Omnipotentis Dei gloriam suorumque Sanctorum venerationem dono dedimus R. p. Antonio Vanossi Soc. Jesu Sacrum Corpus Sancti Christi Martyry Candidi proprio nomina repertum, cum hac Inscriptione in calce escarara = Candidus = et cum uasa vitreo sanguine resperso = per Nos de mandato Sanctiss. D. N. Papae ex Coemeterio Ponziani extractum, quod in capsula lignea carta undulata cooperta bene clausa, et funicolo serico coloris rubri colligata, ac sigillo nostro signata supradicto R. p. Antonio Vanossi Soc. Jesu – concessimus, eidemque ut praedictum Sacrum Corpus S. Candidi M. apud se retinere, aliis donare, extra Urbem transmittere, et in quacunque Ecclesia Oratorio, aut Capella publicae fidelium venerationi, exponere, et collocare valeat in Domino facultatem concessimus, absque tamen Officio, et Missa ad formam Decreti S. Congreg. Rituum edit. die 11. Augusti 1691. In quorum fidem has litteras testimoniales manu nostra subscriptas, nostroque sigillo firmatas per infrascriptum Sacrar. Reliquiarum Custodem, expediri mandavimus. Romae ex Aedibus nostris die 10. mensis May – Anno 1754 – F. J. A. Card: I Vic. G. p. H. Reg. klit. A Cratis ubique Augustinus Honorata Custos.

dolgozott és bearanyozott, négy kristályüveg táblával megerősített fa tartóba" tették.[36] Az 1776-ban VI. Pius pápa által Mária Krisztina osztrák főhercegnőnek ajándékozott Szent Christina testét „hajas selyemmel borított, selyemből és aranyból fűzött rojtokkal körüldíszített fa szekrénybe" helyezték.[37]

A katakombaszentek útvonala rendszerint Bécsen keresztül vezetett Magyarországra. Az 1751-ben Homokkomáromba került ereklye útjáról csupán annyit tudunk, hogy Bécsen és Nagykanizsán keresztül vitték oda.[38] Forgách Pál váradi püspök bizalmas emberét, Durstinszky Jánost bízta meg Szent Bonifatius ereklyéjének a pesti pálosoktól Nagyváradra történő szállításával.[39] Szent Felicianus ereklyéje Esztergomon át az ereklyét megszerző Balassa Pál kékkői várából került Balassagyarmatra,[40] Szent Innocentius testét 1768-ban Grácon keresztül szállították Zalaszentgrótra.[41] Szent Vitalis ereklyéjét Marcus Aloysius ferences misszionárius Rómából Pozsonyba vitte, majd az ereklye Pápára került, ahonnan 1852-ben szállították Búcsúszentlászlóra.[42] Amikor Alvarus Cienfuegos pécsi püspök Szent Vincentius ereklyéjét 1737-ben Bécsbe szállíttatta, az ereklye útközben megsérült, ezért a testet ott újra összeállították, becsomagolták, és úgy küldték tovább Pécsre.[43] Szent Candidus ereklyéjét Rómából Nagyszombaton át először Pestre vitték, ahol a budai klarisszák feldíszítették. A klarisszák apátnője ekkor megkérte az esztergomi érseket, hogy gondoskodjon az ereklye biztonságos szállításáról. Az érsek Richvalski kanonokot bízta meg az ügy lebonyolításával, aki azonban időközben meghalt, s ezért 1761-ben a kanonok utódja intézte az ereklye Székesfehérvárra szállítását.[44] Szent Faustinus ereklyéjét 1781 áprilisában Rómából Bécsbe vitték, ahol feldíszítették, majd hajóra tették, és a Dunán Mohácsig szállították. 1781. június 20-án Székel Ferdinánd hímesházi plébános a mohácsi plébános segítségével az ereklyét Mohácsról Hímesházán, Szenterzsébeten és Bogádon át Pécs határáig vitte, ahonnan 16 teherhordó a pálosok templomába szállította.[45]

[36] „...variis seria rasitis vestibus, aureo opere pyrigio distinctis, aliisque ornatibus eleganter dispositis, militari modo notabiliter indutum, reposuimus in vena lignea affabre elaborata, ac deaurata, quatour tabulis chrystallinis munita..." Brüsztle: i. m. 1879. 860. p.

[37] „... in Capsula lignea Serico Villoso cooperta, fimbrys Serico, et auro contextis circumexornata..." Szent Christina hitelsítő irata ... Mosonmagyaróvár ... i. m.

[38] Takács Ince – Pfeiffer János: *Szent Ferenc fiai Veszprém egyházmegye területén különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra.* (Kézirat) Veszprém, 1948, 129. p.

[39] „...Pro corpore S. Bonifacy Martyris ... Hominem meum Joannem Durstinszky ... expedivi, ut illa occasione hac apportetur..." *Acta Paulinorum.* i. m. fasc. 309. fol. 25.

[40] *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára:* i. m. 217. p.

[41] *Hitelesítő irat ... Zalaszentgrót ...* i. m.

[42] Koroncz László búcsúszentlászlói plébános közlése.

[43] *Litterae Authenticae ...* i. m.

[44] Historia Missionis Alba-regalensis Soc. Jes. ab anno Domini 1727. EKK Bp Ab. 82. fol. 69/a-69/b.

[45] „... hinc dicti Sancti corpus Roma procuratum jam mense Aprili ejusdem Anni 1781. Mohácsinum transmisit, quod die 20. e. m. Ferdinandus Szekel ... parochus Himesházensis, assumto secum parocho Mohácsinensi, per Himesház, Szent Erzsébet et Bogád ad urbem comitabatur, ac per 16. bajulos in ecclesia Paulinorum... collocavit..." Brüsztle: i. m. 1874. 506. p.; „... Corpus S. Faustini Martyrys ... Praesul Roma comparatur, Viennae exornatum, per que Danubium usque Mohacs deductum..." Historia Domus Quinque-Ecclesiensis. Tomus I. 1686–1805. Conscripta 1776 per Samuelem Horváth. OFRLB 6. sz. 321. p.

Legrészletesebben a Scitovszky János püspök kérésére Rozsnyóra került Szent Neitus-ereklye útvonalát ismerjük. Az adományozólevél kézhezvétele után Scitovszky a bécsi apostoli nunciatúra Rómában tartózkodó tagjainak segítségét kérte a szállításban, akik az ereklyét útnak is indították. 1835. július 20-án Scitovszky levélben fordult L. B. Binderhez, az ausztriai hadsereg Rómában tartózkodó tanácsosához, s megkérte, hogy az ereklyét szállíttassa a tengerpartra. 1835. augusztus 17-én az ohmsi lovasok Carbonin Tamás vezetésével 252 aranyforintért a tengerpartig vitték a katakombaszentet, ahonnan az Austriaca nevű hajón Trevisóig szállították. Innen 25 további aranyforint lefizetése után 400 aranyforintért kocsin Bécsbe vitték, ahol 1835. október 10-én átadták a püspöknek. Ezután a püspök magával vitte az egyházmegyéjében lévő Gácsra, ahonnan október 25-én a pozsonyi Szent Erzsébet apácák kolostorába szállították. Az ereklye Dunán történő átszállításáért Fink Ferencnek egy aranyforintot fizettek. Ezután megvizsgálták az ereklyetartót, és megállapították, hogy az úton egyetlen üveg sem tört össze, és a csontok sem mozdultak el a helyükről. Az apácák által feldíszített ereklyét 1836. február 4–16. között nyilvános tiszteletre tették ki a Szent Erzsébet apácák templomában. Innen 1836 hamvazószerdáján (február 20.) megerősített koporsóban Rósemberszky István rozsnyói kanonok ismét útnak indította az ereklyét. Az útvonal Diószeg, Pata, Verebély, Léva érintésével Szántón át Hont megye központi mezővárosába, Ipolyságra vezetett, majd Hunyad, Szakál érintésével a Ráros hídnál elérte a rozsnyói egyházmegye határát. Itt a rozsnyói egyházmegye plébánosai által vezetett ünnepélyes menet fogadta az ereklyét. A leírás szerint mozsarak durrogása közben 12 nemzeti viseletbe öltözött ifjú vette körül a katakombaszent testét, s így kísérték tovább. Törincsen harangzúgás, Vilkén a nép éneklése közben haladtak át, majd február 25-én hajnalban mozsarak hangja mellett lovas kísérettel Daróc felé indultak. Losoncon át Tugárra értek, ahol a mezőváros első házánál Kukovszky András plébános híveivel együtt officiumot mondva várta az ereklyét. Innen Pinc, Osgyán érintésével Rimaszombatba érkeztek. Itt 8-9000 fős tömeg – részben az egri egyházmegyéből – várta a menetet, s az ereklyét ünnepélyes menetben vitték át a városon. Február 26-án Rimaszombatból Füzére értek, ahol a szent testét 20 fehér ruhás lány gyertyával a kezében kísérte át a falun. A következő helyen, Szárnyán több falu népe gyűlt össze az ereklye fogadására. Végül a menet Rozsnyó filiájába, Berzétére ért, ahol a nép éneklése közben a Szent Anna-templomban helyezték el az ereklyét. Március 10-én innen vitték át ünnepélyesen Rozsnyóra.[46] A leírás alapján nyilvánvaló: az egyházmegye határán belül az egyházi vezetés fokozott mértékben törekedett arra, hogy már a szállítás során a lakosság minél szélesebb rétegei kerüljenek kapcsolatba az ereklyével.

A szállítás után vessünk egy pillantást arra, hova, milyen környezetbe kerültek a katakombaszentek. A kultuszhelyek térképre vetítéséből kitűnik, hogy a 36 katakombaszentet az ország 28 helységének 29 templomában helyezték el. (Öt esetben párosával szerezték meg őket, két további templomba különböző időben jutott két-két ereklye.) A nyilvános kultuszhelyek az ereklyék odakerülésének módja szerint a következő megoszlást mutatják:

[46] A szállítás leírását lásd Hollók: i. m. 53–87. p.

	Közvetett úton			Közvetlenül
	Főpaptól	Világi személytől	Szerzetestől	
Székesegyház	1	–	–	10
Szerzetesi templom	2	2	2	7
Plébániatemplom	1	1	–	6
Kastélykápolna	–	–	–	3
Ismeretlen	–	–	–	1

Az ereklyék nagyobb része (27) közvetlenül az átszállítás után a nyilvános kultusz színhelyére került, kisebb része (9) csak hosszabb-rövidebb idő után, az ereklyét kérő főpapi, szerzetesi vagy világi személyek tulajdonából jutott oda. Ez utóbbiak többsége szerzetesi templomban nyert elhelyezést, ami arra utal, hogy az említett társadalmi csoportok egyaránt a szerzetesi templomokban látták biztosítottnak a megőrzést és a kultusz életben tartását. Ezt igazolni látszik az, hogy egyrészt az összes ereklyének több mint egyharmadát (13) szerzetesi templomban helyezték el, másrészt a tovább transzlált 7 ereklye közül 4 ugyancsak szerzetesi templomba került. A rendek közül a jezsuiták járnak elöl a katakombaszentek kultuszának felkarolásában: három jelentős templomunkban (Nagyszombat, Székesfehérvár, Buda) összesen 4 ereklyét találunk. Őket követik a mosonmagyaróvári kapucinusok és a budai klarisszák 2-2 ereklyével, a máriavölgyi pálosok, a szentgotthárdi cisztercieki, valamint a pozsonyi, a győri és a búcsúszentlászlói ferencesek 1-1 ereklyével. A katakombaszentek második átvitele során további 2-2 ereklye jutott a budai Szent Erzsébet apácák és a budai ferencesek templomába. A kultusz terjesztésében a szerzetesi templomok után a püspöki székesegyházak következnek 11 ereklyével, ezek közül négyben 2-2 ereklye volt (Esztergom, Nagyvárad, Eger, Pécs). Harmadik helyen a plébániatemplomok állnak összesen 8 ereklyével. A katakombaszentek kultuszhelyének és a nyilvános kultusz kezdeti időpontjainak összevetése arról tanúskodik, hogy 1650–1740 között elsősorban a püspöki székesegyházak és a rendi központok szerzetesi templomai váltak a kultusz színtereivé, a 18. század közepétől az ereklyék feltűnnek a kisebb helyeken, plébániatemplomokban is. (8. táblázat)

A TRANSZLÁCIÓ

A katakombaszentek tiszteletét megelőző s a további kultuszt mintegy kiváltó közvetlen mozzanat az ereklyék ünnepélyes körülmények között végbemenő *transzlációja*, elhelyezése a kultusz központjában. A transzlációkat mozgató egyik alapgondolat, hogy az ereklye fontosabb, mint maga a szent, akinek személye rendszerint teljesen háttérbe szorul. A tulajdonképpeni transzlációt némely esetben megelőzte az ún. illáció aktusa: a még tiszteletben nem részesített ereklyék első, ünnepélyes és nyilvános oltárra emelése. Előfordult, hogy a hosszú ideig tartó szállítás közben az ereklyét többször is oltárra helyezték, míg eljutott végső rendeltetési helyére. A nagyszombati Keresztelő Szent János-templomba került „tíz szent mártír" illációja

a transzlációt megelőzően a város Szent Miklós-templomában történt.[47] Máriavölgyben a szent illációja a transzláció szertartásának volt része. 1717. június 7-én reggel 8 órakor a transzlációra összegyűlt főpapok a szerzetesekkel és az előkelő világiakkal ünnepélyes menetben a holtak kápolnájához (Sigray-kápolna) vonultak, amelyben Szent Theodora „egész test formába összerakva, értékes ékszerekkel feldíszítve, aranyozott ékes trónformájú ravatalon előre el volt helyezve".[48]

Az Alvarus Cienfuegos pécsi püspök által a pécsi székesegyháznak küldött Szent Vincentius-ereklyét már útközben, Bécsben oltárra emelték. A szállítás közben megsérült testet itt újra összeállították, és feldíszítve Julianus Sabbatinus apollóniai püspök házi kápolnájában nyilvános tiszteletre tették ki, a püspök pedig 1737 advent első vasárnapján (december 1.) a hívek és a szent test jelenlétében szent cselekményeket végzett.[49] Szent Vincentius második illációja a pécsi Mindenszentek templomában történt: a testet addig őrizték itt, amíg felkészültek az ereklyét megillető ünnepi transzlációra.[50] A másik pécsi katakombaszent, Szent Faustinus teste a városba érkezése után a pálosok templomának Szent Tekla-oltárára került, s itt várta meg 1781. május 29-ét, amikor a püspöki bevonulás keretében ünnepélyesen a székesegyházba vitték.[51] A Rozsnyón elhelyezett Szent Neitus illációja 1836. február 4-én a pozsonyi Szent Erzsébet apácák templomában történt. A Scitovszky János rozsnyói püspök által az illáció emlékére kiadott irat szerint a püspök a *benedictio capsarum pro reliquiis includendis*-szel megáldotta, majd imádságok és himnuszok éneklése közben elhelyezte a feldíszített ereklyét. Ezt követően február 4–16. között a Szent Erzsébet apácák templomában nyilvános tiszteletre tették ki az ereklyét, melyet ez idő alatt a pozsonyiak folyamatos tiszteletben részesítették. Február 9-én német nyelvű prédikáció volt a szentről, február 14-én pedig Jordánszky Elek püspöki suffraganeus mondott „apostoli kenetű" beszédet. A beszéd után Jordánszky ünnepi misét celebrált, majd az összegyűltekkel együtt a szent pártfogásába ajánlotta magát.[52]

A kultuszt megelőző és a transzlációval szoros kapcsolatban álló további hivatalos egyházi megnyilvánulás az ereklyék második hitelesítése, nyilvános tiszteletének püspöki engedélyezése, ún. rekogníciója. Erről leggyakrabban az authenticum melletti másik legfontosabb forrásból, a rendszerint a megyéspüspök által kiadott rekogníciós iratból (*instrumentum recognitionis*) szerzünk tudomást. Ez lehetett önálló

[47] Illyés: i. m. 66. p.

[48] „...ad formam integri corporis compositum, pretiosis ornamentis decoratum, et in feretro deaurato, per modum splendidi throni antecendenter praeparato, collocatum fuit..." Nicolaus Benger: *Annalium Eremi-Coenobiticorum ... volumum secundum. 1663–1727.* EKK Bp Ab 210. fol. 223/a. p.

[49] „...subscripsimus Vindobonae ex ipsomet Sacello Nostro Domestico ubi S. Corpore Fidelium Veneratioui exposito Sacra Mysteria peregimus Dominica prima Adventus die vero prima Decembris Anni MDCCXXXVII. ..." Litterae Authenticae ... i. m.

[50] „...Primo in Ecclesia Omnium Sanctorum in Suburbio hujus Civitatis habita donec nimirum ad congruam Solemnitatem majores apparatus accelarent..." *Relatio ad Cardinalem Cienfuegos.* 30. Maji 1738. Minuta. KLP Magánlevéltár. Fasc. LXXXVII. N. 71.

[51] Brüsztle: i. m. 1874. 506. p.

[52] Hollók: i. m. 60–70. p.; XVI. Gergely pápa ajándéka. *Jelenkor,* 1836. február 24. 16. sz. 153. p.; Alexius Jordánszky: *Anrede bei dem vom 4ten bis 17ten Februar 1836 in der Kirche St. Elisabeth in Pressburg ruhenden Körper des heiligen Neiti Martyrers...* Pressburg, 1836.

8. TÁBLÁZAT

Áttekintés a katakombaszent ereklyék megszerzéséről és transzlációjáról

Hitelesítő irat	Katakomba	Kiállító	Vértanú	Az ereklyét kapja	A transzláció helye	A transzláció ideje
1605–1644 között (?)	Callixtus		Tíz szent mártír	Nicolaus Lancicius, jezsuita tartományfőnök	Nagyszombart, Ker. Szt. János-templom	1651. aug. 24.
1677			Bonifatius	Drugeth Zsigmond gróf	Homonna	1677 (?)
1685 (?)			Constantinus	Esterházy Pál herceg	Kismarton, kastélykápolna	1686
1695 előtt			Flamidinnus	Kollonich Lipót esztergomi érsek	Buda. Nagyboldogasszony-templom	1695. júl. 11.
1691–1700 között			Fortunatus		Buda, Nagyboldogasszony-templom	1696. máj. 13.
1682 előtt			Theodora	Aschperger Lipót, pálos szerzetes	Máriavölgy, pálos kolostortemplom	1717. jún. 27.
1736. dec. 14.	Felix et Adauctus	Thomas Cervionus, Sacris Apostolicy Praefectus	Vincentius	Alvarus Cienfuegos, pécsi püspök	Pécs, székesegyház	1738. máj. 27. v. 28..
1742. júl. 11.		Silvester Herani Jan., Sacris Apostolicy Praefectus	Pius	Pathachich Gábor, kalocsai érsek	Kalocsa, székesegyház	1741. júl. 11. (?)
1748 előtt			Julius	Rabcsek András nagyemőkei plébános	Nagyemőke, plébániatemplom	1748
1749 előtt			Bonifatius	Forgács Pál, nagyváradi püspök	Nagyvárad, székesegyház	1749 körül (?)
1749 előtt			Defendens	Forgács Pál, nagyváradi püspök	Nagyvárad, székesegyház	1749 körül (?)
1750 körül			Adeodatus	Erdődy György gróf	Bogoszló, palotakápolna	1750 körül
1740. okt. 27.	Priscilla	Jo. Antonius Guadagni, Vicarius Generalis	Felix	Koptik Odo, dömölki apát	Homokkomárom, plébániatemplom	1751. jún. 2.
1759 előtt			Felicianus	Balassa Pál, gróf	Balassagyarmat, Szentháromság-templom	1759. aug. 20.
1754. máj. 10.	Pontianus	Jo. Antonius Guadagni, Vicarius Generalis	Candidus	Vánossi Antal, jezsuita tartományfőnök helyettes	Székesfehérvár, Nepomuki Szt. János-templom	1761. nov. 5.
1768 előtt	Laurentius		Innocontius		Zalaszentgrót, plébániat.	1769. okt. 25. után
1770 előtt			Innocentius		Eger, székesegyház	1770 előtt
1770 előtt			Symplicius		Eger, székesegyház	1770 előtt

Hitelesítő irat	Katakomba	Kiállító	Vértanú	Az ereklyét kapja	A transzláció helye	A transzláció ideje
1771 előtt			Maximus	Zichy Ferenc, győri püspök (?)	Győr, ferences templom	1771. máj. 12.
1771 előtt			Reparatus	Kudler Paschal ferences szerzetes	Pozsony, ferences templom	1771
1771. márc. 8.		Marcus Antonius Vic.Gen.	Urbanus	Andrássy István gróf	Monok, kastélykápolna (?)	1771
1775 előtt	Laurentius		Benedictus		Závod, plébániatemplom	1775
1776. márc. 30.	Laurentius	Nic. Angelus Ma. Landini, Sacris Apostolicy Praef.	Christina	Mária Christina, osztrák főhercegnő	Mosonmagyaróvár, kapucinus kolostortemplom	1778 után
1776. márc. 30.	Laurentius	Nic. Angelus Ma. Landini, Sacris Apostolicy Praef.	Augustus	Albert Kázmér, szász tescheni herceg	Mosonmagyaróvár, kapucinus kolostortemplom	1778 után
1762. jan. 8.	Priscilla	Antonius Maria, Vicarius Generalis	Faustinus	Eszterházy Pál, pécsi püspök	Pécs, székesegyház	1781. jún. 29.
1782 előtt			Bonifatius		Buda, klarissza kolostortemplom	1782 előtt
1782 előtt			Clemens		Buda, klarissza kolostortemplom	1782. előtt
1783			Martialis	Bajzáth József veszprémi püspök	Pápa, plébániatemplom	1788
1801. nov. 5. előtt	Cyriaca		Vincentius	Herzan-Harras Ferenc, szombathelyi püspök	Szentgotthárd, ciszter apátsági templom	1804. szept. 23.
1793. dec.	Pontianus	Julius Maria Somalia, Vicarius Generalis	Placidus	Herzan-Harras Ferenc, szombathelyi püspök	Szombathely, székesegyház	1814. ápr. 29.
1826. szept. 19.	Cyriaca	Placidus. Card. Zurla Vicarius Generalis	Valerius Felicianus	Apponyi Antal, gróf, apostoli követ	Mucsi, plébániatemplom	1833. dec. 31.
1835. márc. 20.	Callixtus	Gregorius PP. XVI.	Neitus	Scitovszky János, rozsnyói püspök	Rozsnyó, székesegyház	1836. jún. 12.
1836. máj. 8.	Cyriaca	Carolus, Card. Odescalchus Vicarius Generalis	Vitalis	Aloysius Marcus, ferences, apostoli misszionárius	Búcsúszentlászló, ferences kolostortemplom	1852
1854			Valentinus	Scitovszky János esztergomi érsek	Esztergom, székesegyház	1854
1854			Modestina	Scitovszky János esztergomi érsek	Esztergom, székesegyház	1854
1855 előtt			Lucentius		Fót, plébániatemplom	1855

irat, de előfordult, hogy a Rómában kiállított hitelesítő iratra vezették rá az ereklye leírását tartalmazó, hitelességét és nyilvános kultuszának engedélyezését tanúsító sorokat. A máriavölgyi Szent Theodora-ereklye rekogníciója a transzláció keretében történt, amikor a holtak kápolnájában elhelyezett test előtt a transzlációra összegyűltek jelenlétében a püspöki titkár felolvasta az ereklyét hitelesítő főpapi bullát.[53] A pécsi székesegyháznak küldött Szent Vincentius-ereklye rekogníciós iratát Alvarus Cienfuegos kérésére Julianus Sabbatinus apollóniai püspök adta ki 1737. december 1-jén, aki az útközben megsérült katakombaszent csontjait Bécsben összeállíttatta és újra feldíszítette. Mint írja: „a szent fejrészeit gondosan felderítve kikutattuk, összeraktuk és megtapasztaltuk annak teljességét, a szent vérét tartalmazó edény töredékeit hasonlóképpen megkeresvén egy másik kristályedényben a feje előtt ismét összeállítva elhelyeztük. Eközben a koporsót összeillesztve a szent ereklyék helyreállíttattak, a faládába tisztelettel áttetettek, lezárattak és lepecsételtettek." Majd a püspök így folytatja: „a megmaradt hamvakat pedig összegyűjtöttük, az ezekből származó bizonytalan eredetű részeket külön helyen fatartóba zártuk, lepecsételtük és ugyanennek a székesegyháznak (ti. a pécsinek) átvitelre odaadtuk".[54]

A homokkomáromi Szent Felix 1751-es oltárra helyezése Padányi Bíró Márton veszprémi püspök engedélyével történt.[55] A balassagyarmati plébániatemplom Szent Felicianus testereklyéjének rekogníciós iratát Révay Antal, az esztergomi érsekség suffraganeusa állította ki 1759. augusztus 20-án Balassagyarmaton. Ebből megtudjuk, hogy Révay megvizsgálta az ereklyét, és megerősítette annak hitelességét.[56] Hasonló esztergomi érseki engedélyről tudunk a székesfehérvári Szent Candidus-ereklyével kapcsolatban.[57] A zalaszentgróti Szent Innocentius-[58] és a mosonmagyaróvári Szent Augustus[59]-ereklyék rekogníciója a római authenticumra rávezetett veszprémi, illetve győri püspöki záradékkal történt. A mucsi Szent Valerius Felicianus-testereklye nyilvános kitételre szóló engedélyét a pécsi egyházmegyei hi-

[53] „... Bulla pontificia Sacras memoratae Christi Sponsae reliquias approbeans, per revendissimus Dominum Excellentissimi Pontificantis Secretarium, publicum ad auditum lecta est..." Nicolaus Benger: *Annalium* ... i. m. fol. 223/a.

[54] „...partibus Sacri Capitis Sedula perquisitione repertis, atque compactis, ejus unitati consultum est: fragmenta Vasis Sanguinis pariter inventa altero chrystallino Vasi ante ipsum Caput iterum collocando imposuimus. Interum ut Sarcofagum comodius, restauraretur Sacras Reliquias in Capsa lignea reverenter translatas et clausas consveto Sigillo Nostro Signavimus... Cineres autem Supertites in pastam congestas, et fragmenta quies certus non est adinventus Locus in Capsa Lignea conclusimus praedictoque Sigillo apposito ad eandem Cathedralem Ecclesiam dedimus transmittenda..." *Litterae Authenticae* ... i. m.

[55] *Homokkomáromi plébánia, kegytemplom* ... i. m.

[56] Hitelesítő irat az ereklyetartó mellett a falon. Balassagyarmat, Plébániatemplom.

[57] *Historia Missionis* ...i. m. fol. 69/b.

[58] „...A bentnevezett Szent Ince vértanú testét teljes tisztelettel megvizsgáltuk és az Úrban megengedjük, hogy Szentgrót város plébánia templomában a hívek nyilvános tiszteletére kitehessék. Szentgrót, 1769. okt. 25. napján. Ignác veszprémi püspök s. k. !" *Hitelesítő irat ... Zalaszentgrót* ... i. m.

[59] „...Sacrum Corpus cum vasae Sanguinis Sancti Augusti Martyris, velut aramque Authenticum in quacumque Ecclesia oratorio, vel Capella publicae Fidelium Venerationi exponendi litentiam Authoritate Nostra Ordinaria in Domino concedimus. Jaur. 18–28 bris 1778. Franciscus episcopus Jauriensis..." *Szent Augustus hitelesítő irata ... Mosonmagyaróvár* ... i. m.

vatal nevében Brüsztle József állította ki.[60] A rozsnyói Szent Neitus-ereklye rekogníciója feltehetően a katakombaszentnek a pozsonyi Szent Erzsébet apácák templomában történt elhelyezése előtt ment végbe, amikor Scitovszky püspök engedélyével három ereklyerészt leválasztottak a testből.[61]

A katakombaszentek rekogníciójával teljesült az ereklyék nyilvános tiszteletének utolsó egyházjogi feltétele, s megkezdődhetett a transzlációs ünnepségek tervezése, előkészítése. A transzlációt rendszerint még az ereklye Rómából való megérkezésének évében tartották, s így néhány hónap állt rendelkezésre az ünnepségek megszervezésére. Szent Neitus teste például 1836. március 10-én érkezett Rozsnyóra, a transzlációs ünnepségeket ugyanezen év június 12-én tartották.[62] Viszonylag rövid idő telt el Szent Faustinus testének Pécsre érkezése és transzlációja között, mivel a test 1781. április 20-án még Mohácson volt, a transzlációra pedig már egy hónap múlva, május 29-én sor került.[63] Különbözőképpen alakult a Herzan-Harras Ferenc szombathelyi püspök tulajdonából végrendeletileg a szentgotthárdi ciszterci templomba jutott Szent Vincentius-, illetve a szombathelyi székesegyházba jutott Szent Placidus-ereklye további sorsa. Szent Vincentius testét a püspök halála után (1804. június 2.) már alig három hónap múlva, szeptember 23-án transzlálták Szentgotthárdra,[64] Szent Placidus ereklyéit azonban ismeretlen okok miatt csak tíz év múlva, 1814. április 29-én helyezték el ünnepélyesen.[65] Kivételnek számít a Szent Theodora-ereklye Máriavölgybe történt megérkezése (1682 körül) és transzlációja (1717. június 27.) között eltelt hosszú időszak: itt a háborús körülmények miatt 35 évig a kolostor kincstárában őrizték az ereklyét.[66]

Máriavölgyben az előkészületek megszervezését Szennyesi Antal pálos szerzetes végezte, s ő irányította az ünnepségek lefolyását is.[67] A rozsnyói előkészületek fő mozgatója maga az ereklyét kérő püspök, Scitovszky János. 1836. április 30-án Pozsonyban körlevelet ad ki, melyben kéri az egyházmegye papságát, közöljék az egyházmegyei diakónussal, honnan, mikor, milyen körmenettel kívánnak részt venni az ünnepségen. Egyúttal kéri, a körmenetek legkésőbb a transzláció napján, június 12-én délig mindenképpen érjenek Rozsnyóra, hogy a délutáni ünnepségeken részt vehessenek. A körlevélben említett egyházmegyei diakónus följegyezte a bejelentke-

[60] „...Mox pro facultate, easdem publice exponendi, ad officium dioecesanum recursu per me facto et impetrato, publicae venerationi patent." Brüsztle: i. m. 1879. 859. p.

[61] Hollók: i. m. 71–73. p.

[62] Hollók: i. m. 87–90. p.

[63] Brüsztle: i. m. 1874. 506. p.

[64] Felirat. ...Szentgotthárd... i. m.: Tudósítás E' Sz. Testről. VML Sz XII/4. A Szentgotthárdi Ciszterci Apátság rendi iratai. Vegyes iratok. Vegyes nyugták, elimervények 1745–1849. A latinból fordított magyar és német nyelvű szövegből részleteket közöl Zlinszkyné Sternegg Mária: A szentgotthárdi ciszterci apátság története és művészetének emlékei (1183–1878). In *Szentgotthárd.* Szerk.: Kuntár Lajos – Szabó László. Szombathely, 1981, 365–540. p. 517. és 535. p. 208/a. sz. jegyzet.

[65] Géfin: i. m. 284. p.

[66] Nicolaus Benger: *Chronotaxis Monasteriorum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae.* Kézirat 1740 körül, MOL Kamarai Levéltár, E 153. Acta Paulinorum. Fasc. 627. Cap. V. Num. 115.; Kisbán Emil: *A magyar pálos rend története.* II. Budapest, 1940, 46. p.

[67] „... Hujus porro Solemnitatis Origo et motor fuit Religiosus Frater Antonius Szenynyesi ex laico factus clericus..." Orosz: *Liber Historicus* ... i. m. 28. p.

ző plébániákat, kongregációkat, szerzetesi közösségeket, öt csoportba osztotta őket, és kijelölte helyüket az ünnepségeken. Előre meghatározták a gyónási lehetőségeket (megtiltják például a magánháznál, gyóntatószéken kívül történő gyónást), kialakítják az ünnepi miserendet. Az előkészületekhez tartozott a díszítéshez használt virágok és különleges növények beszerzése.[68]

Az előkészületek fontos mozzanata a katakombaszentek testének feldíszítése és elhelyezése az ereklyetartóban. Ez néhány esetben már Rómában vagy a szállítás közben megtörtént, leggyakrabban azonban a transzlációt megelőzően végezték. Egy kivétellel mindig feldíszítették a csontvázat. A szokás formája felőli tájékozatlanság, a megfelelő anyagi eszközök hiánya és az ereklye hiányossága egyaránt oka lehetett annak, hogy Búcsúszentlászlón a Szent Vitalis-ereklye transzlációját abban az egyszerű fadobozban hajtották végre, amelyben a Rómából való szállítás történt.[69] A díszítést rendszerint különböző külföldi, elsősorban osztrák és hazai női kolostorok apácái végezték. A bécsi orsolyiták díszítették fel a Homokkomáromba került Szent Felix-ereklyét,[70] s ugyancsak Bécsben öltöztették fel a Pécsre került Szent Faustinus testét.[71] A gráci orsolyiták végezték a zalaszentgróti Szent Innocentius díszítését,[72] s ugyancsak Grácban történt a szentgotthárdi Szent Vincentius testének felékesítése. Ez utóbbi ereklye felöltöztetését az ereklyetartó koporsó hátsó oldalának felirata szerint Theresia Zenger végezte 51 éves korában.[73] A budai klarisszák öltöztették fel a székesfehérvári Szent Candidus testét.[74] A szombathelyi Szent Placidus-ereklye díszítését Somogyi Lipót püspök megbízásából a győri orsolyiták végezték.[75] A rozsnyói Szent Neitus-ereklye díszítésére a pozsonyi Szent Erzsébet apácák kaptak megbízást. Munkájuk három hónapig tartott, melyben Haaz Mária Erzsébet superiora és Haetser Mária Emerica secretaria irányításával számos apáca vett részt.[76]

A katakombaszentek öltözéke rendkívül változatos, értékes anyagokból aprólékos kézimunkával készült. Az 1651-ben Nagyszombatban elhelyezett „tíz szent mártír" testét bársonnyal ékesítették.[77] Szent Theodoráról csupán annyit tudunk, hogy 1717-ben értékes ékszerekkel díszítették.[78] Szent Placidus díszítését 327 aranyforintért végezték,[79] Szent Candidus ruhája 160 aranyforintba került. Ez utóbbi a korabeli vélemény szerint „olyan szépséges elegáns volt, hogy aki látta, hozzá hasonlót nem

[68] Hollók: i. m. 87–99. p.

[69] A csontok ma is ebben a dobozban vannak.

[70] Takács – Pfeiffer: i. m. 129. p.

[71] „...Viennae exornatum..." *Historia Domus Quinque-Ecclesiensis* ... i. m. 321. p.

[72] Hitelesítő irat ... Zalaszentgrót ... i. m.

[73] „...Theres. Zenger ex Urs: a Gratz hat diesen h: gekleidet Ihres Alters 51 Ja...." *Felirat... Szentgotthárd...* i. m.

[74] *Historia Missionis...* i. m. fol. 69/b.

[75] A díszítésre vonatkozó iratok, a győri apácák, a chirurgus stb. nyugtái „Ornamenta S. Corporis S. Placidi M." címen a Szombethelyi Püspöki Levéltárban a III. sz. 5. fiókjában találhatók Géfin: i. m. 284. p. szerint. A levéltár rendezetlensége miatt jelenleg nem hozzáférhető.

[76] Hollók: i. m. 71. p.

[77] „...haec... purpuratorum Christi Martyrum Corpora..." Ocskovszky: i. m. 54. p.

[78] „...pretiosis ornamentis decoratum..." Nicolaus Benger: *Annalium...* i. m. fol. 223/a.

[79] Géfin: i. m. 284. p.

tudott mondani".[80] Szent Neitus testét a leírás szerint „aranyszövetbe és selyembe öltöztették, amit igazgyöngyökkel, drágakövekkel, smaragdokkal és aranyrojtokkal díszítettek".[81]

A ma is épségben látható ereklyék öltözéke dekoratív hatású, s ez a dekorativitás volt az egyik oka a katakombaszentek közkedveltségének. A győri székesegyházban található Szent Maximus feldíszített testét még egy aranyszállal átszőtt, tüllszerű anyagba is beburkolták. Az apácák arany-, ezüst- és selyemszálakból sodrott és hurkolt huzalokból, selyemből és bársonyból változatos virágokat, díszítőmotívumokat készítettek. Ezekkel fonták körbe a csontokat, s ezeket erősítették rá a katakombaszentek öltözékére. Ez a technika lényegében azonos a női kolostorokból kikerült szentképek poliontechnikával készült keretdíszítésével.[82] Némely testrészeket (ujjak, bordák stb.) ékkövekkel, igazgyöngyökkel, színes csiszolt üvegekkel tettek látványosabbá. A díszítőtechnikák közül megfigyelhető még a színes ruhák, bársony- és selyemrátétek, hímzések gazdag alkalmazása. Előfordul, hogy a díszítések a csontok egy részét szabadon hagyják, más esetekben az öltözék a koponya kivételével az egész testet és a ruhák merevítő vázat is elfedi. Az általános szoknyaszerű vagy nadrágos, köpenyes öltözék a barokk elképzelés szerinti római katonai egyenruhát, s ezzel a katakombaszent mint Krisztus katonája-gondolatot jeleníti meg. A szent feje rendszerint párnán nyugszik, lábára cipőt, kezére kesztyűt húztak, s ellátták a vértanúság győzelmi szimbólumaival: kezébe pálmaágat, fejére babérkoszorút helyeztek, melléje pedig a vérét tartalmazó díszes edényt tették. Az ereklyét magában foglaló koporsó alsó és hátsó oldalát belülről borító színes drapéria (például ezüstbrokát) ugyancsak nagymértékben hozzájárul a látvány hatásának fokozásához. Hasonló célt szolgált a feldíszített testek plasztikus elrendezése a koporsóban: a katakombaszent rendszerint alvó tartásban, egyik kezével a feje alatt fekszik előttünk. (A másutt gyakran előforduló ülő vagy álló tartásra nem sikerült nyomot találnunk.) Szombathelyen Szent Placidus teste mellett kinyújtott karral, fején turbánszerű ékítménnyel fekszik, kezében pálmaág, mellette kelyhet formázó ékköves dísz. Lábánál átlátszó falú dobozban gyöngyből készült kis karika (koszorú), a doboz hátoldalán felirat: „*S. S. Reliquiae S. Placidii martyris*".

Az ereklye nézésének kegyelemközvetítő erejéről alkotott elképzelés különös erővel jelentkezik az ereklye foglalatában, az üvegfalú koporsóban. Az ereklyéknek ez a nyílt megmutatása lényegében a középkori ötvösművű ereklyesírok, ereklyetartó szekrények gondolatát viszi tovább, s a közvetlen láttatás igényének folyamatosságát tanúsítja az ereklyekultuszban. Az üvegkoporsó biztosítja a vizuális kapcsolatot a kultusz tárgyával, s ez az elhelyezés – miközben a színpadi hatás ellenére a valószerű-

[80] „...tam eleganti venustate, ut quicunque spectarunt hactenus, nihil se his simile uspiam vidisse audenter confiteantur. In hoc ornamenta 160 fl. insumpti sunt." *Historia Missionis...* i. m. fol. 69/b.

[81] „... materia auro intexta, acu phrygia exsutis, unionibus, gemmis, lapillis, et fimbrillis aureis splendide ornatis induerint..." Hollók: i. m. 71. p.

[82] Szilárdfy Zoltán: Magyar barokk szentképek. *Művészettörténeti Értesítő*, 30 (1981) 2. sz. 114–135. p. itt: 217. p.; Tüskés Gábor – Knapp Éva: „Öltöztetve vagyon vörös bársonyba..." Feldíszített katakombaszent ereklyék Magyarországon. In *Devóció és dekoráció. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon*. Szerk. Lengyel László. Eger, 1987, 25–44. p.

ség benyomását kelti – tulajdonképpen nem más, mint a hitelesség kelléke, az ereklye autenticitásának egyik hordozója. A Pécsre került Szent Vincentius-ereklyetartó koporsója a korabeli leírás szerint „kristályüveggel és aranyozott fémmel művészi módon elkészített, aranyozott faláda" volt.[83] Szent Felicianus testét „koporsóformájú, ezüstözött sárgaréz tartóban helyezték el, melynek elülső oldalát, a lábánál és a fejénél lévő részét kristályüveggel borították".[84] Szent Neitus koporsójának belsejét a pozsonyi Szent Erzsébet apácák „aranyrojtokkal, gyöngyökkel, igazgyöngyökkel és értékes kövekkel díszítették. A tartó kristályüveggel fedett, aranyozott keretű faláda volt, amit szépen elkészített díszekkel borítottak."[85] A szentgotthárdi Szent Vincentius-ereklye üvegfalú koporsójának hátoldaláról megtudjuk, hogy az aranyozási munkát Joseph Grünberg – talán gráci mester – végezte.[86] A koporsók hátsó oldala rendszerint nem üvegből, hanem fából készült, amit néha faragással borítottak. A zalaszentgróti ereklyetartó elülső oldalának sarkain két gazdagon aranyozott, faragott angyalfej látható. A metszetek alapján hasonló angyalfigurák díszítették Szent Fortunatus és Szent Clemens budai ereklyetartó koporsóját. A szentgotthárdi üvegfalú, empire stílusú ereklyetartó farészeit feketére fényezték, és aranyozott lécekkel díszítették.[87] Néhány alkalommal nem üvegkoporsóban, hanem láthatatlan módon helyezték el az ereklyét: Szent Christina és Szent Augustus felöltöztetett testét homályos üveggel borított koporsóba,[88] a Szent Vitalis feldíszítetlen csontjait tartalmazó fadobozt pedig egy tabernákulumszerű fatartóba tették. Szent Flamidianus ereklyéjét – mivel itt csupán a fej transzlációjára került sor – egy kisebb méretű, kockára helyezett, gúla alakú, üvegfalú tartóba helyezték, a fej fölé pedig apácák által készített, gazdag díszítésű koszorút erősítettek

Ha számba vesszük azokat az elhelyezési módokat, ahogyan nyilvános tiszteletre kitették az ereklyéket, és a befogadó tér ikonográfiai programjának részévé váltak, többféle megoldással találkozunk. A transzláció során a budavári Nagyboldogasszony-templom főoltárára tették Szent Flamidianus[89] és Szent Fortunatus[90] ereklyéit. Homokkomáromban ugyancsak a főoltáron, a már ott lévő kegykép alá, mintegy annak attribútumaként helyezték el az ereklyét.[91] Szent Faustinus teste a pécsi székesegyház főoltárán (Szent Kereszt-oltár) kapott helyet egy időre.[92] Külön oltárt emeltek Szent Theodora ereklyéjének Máriavölgyben[93] és Szent Felicianus testének

[83] „... Arca Lignea Auro obducta chrystallinis ornamentis atque metallis deauratis affabre facta..." *Litterae Authentica* ... i. m.

[84] „...in Arca. ex Aurichalco inargentato, in forma Tumbae confecta. Vitrisque Crystallinis a parte anteriori, tum in pede, tum in superficie... instructa..." Hitelesítő irat... Balassagyarmat... i. m.

[85] „...aureis fimbriis, gemmis, unionibus, et lapidibus pretiosis ornatus capsae, id est cistae ligneae crystallis munitae, inauratis listis, ornamentisque elegantibus decoratae..." Hollók: i. m. 60. p.

[86] „...Joseph Grünberg Vergolter" *Felirat... Szentgotthárd...* i. m.

[87] Zlinszkyné Sternegg: i. m. 517.

[88] Pintér Gyula: *A magyaróvári plébániatemplom múltja, értékei és ereklyéi.* Mosomagyaróvár, 1940, 11. .p

[89] Némethy: i. m. 30. p.

[90] „...ad summam aram fuit repositus S. Martyr..." *Historia Societatis Jesu Budae...* i. m. fol. 28/b.

[91] *Homokkomáromi plébánia, kegytemplom...* i. m.

[92] „...ibidem reverenter ad aram S. Crucis deponebatur..." Brüsztle: i. m. 1874, 506.

[93] Orosz: *Liber historicus...* i. m. 28. p.

Balassagyarmaton.[94] Szent Pius testét a kalocsai székesegyház Fájdalmas Szűz mellékoltárán,[95] Szent Vitalis ereklyetartóját Búcsúszentlászlón, a Szent Anna-mellékoltáron helyezték el.[96] Szent Maximus koporsója ma a győri székesegyháznak a könnyező Mária-képet őrző északi mellékhajójában, annak jobb oldali első, Szent Anna mellékoltárán látható. Szent Vincentius ereklyetartóját Szentgotthárdon, a Szent Bernát-mellékoltár elé, külön tartóra állították.[97] Forgách Pál váradi püspök leveléből arról értesülünk, hogy a pesti pálosoktól elkért Szent Bonifatius-ereklyét a püspök székesegyházában, a Szent Pál-oltár alatt, négy márványoszlop mögött kívánta elhelyezni.[98] Néhány esetben az ereklyék külön kápolnába kerültek. Így például Szent Vincentius a pécsi székesegyház,[99] Szent Candidus a székesfehérvári jezsuita templom Szent Imre-kápolnájában kapott helyet.[100] Szent Placidus ereklyéjét a szombathelyi székesegyház Nepomuki Szent János-kápolnájában helyezték el.[101] 1836-ban Szent Neitus testét a rozsnyói székesegyház Szent Anna-kápolnájába vitték, de ugyanakkor a kápolna titulusát a katakombaszent nevére változtatták.[102]

A transzlációs körmenet, amely lényegében az ereklyék megmutatását szolgáló középkori és újkori ereklyekörmenetek megfelelője, mindenütt rendkívül látványos körülmények között zajlott. Időpontját 14 esetben ismerjük pontosan: négy transzlációt vasárnapi napon tartottak, kettőt a gazdasági év különböző határnapjain (Szent Bertalan, illetve Péter és Pál napján), kettőt pünkösd harmadnapján, kettőt valamilyen vértanúszent ünnepén (Szent Tekla, illetve Veronai Szent Péter napján), egyet az év utolsó napján és egyet-egyet a három magyar szent király (Szent István, Szent Imre és Szent László) ünnepein. Mindez arra utal, hogy az időpont megválasztásában egyrészt törekedtek a transzlációnak más, már meglévő ünnepekkel történő egybekapcsolására. Másrészt a katakombaszenteket igyekeztek kapcsolatba hozni más vértanúszentek, illetve a már széles körben tisztelt magyar szentek kultuszával.

A körmenet lefolyását nem mindig ismerjük pontosan, de a források szűkszavúságából még nem következtethetünk az események szerényebb jellegére. Számos különbség volt egy püspöki városban, egy kolostorban vagy egy vidéki plébániatemplomban lezajlott ünnepség fénye, lefolyása között, ezek azonban lényegében mind ugyanannak a cselekménysorozatnak a változatait jelentették. A más-más helyről fennmaradt különböző leírások jól kiegészítik egymást, segítségükkel viszonylag pontos képet alkothatunk a kultusz központi eseményéről. A nagyszombati transzláció 1651-ben Szent Bertalan napján (augusztus 24.) történt Szelepchényi György

[94] Nagy: i. m. 32.

[95] Winkler Pál: *A kalocsai érseki főszékesegyház 1010-től napjainkig*. Kalocsa, 1929, 119. p.

[96] Ma is ott látható.

[97] „...ezen Sz. Bernárd Apát Oltárjához helyheztetett..." *Tudósítás*... i. m.

[98] „...Corpori, nec ego intermittam ut ad Aram S. Pauli partes inferiores ejusdem cum quatuor Columnis marmorais hic elaborentur..." *Acta Paulinorum*... i. m. fasc. 309. fol. 25.

[99] Commissio Episcopi Berényi Domino Domsics ut ad aedificium Capellae S. Emerici Currus et manualistas Constituat. 1742. KLP Magánlevéltár, Fasc. CXLVI. N. 21.

[100] „... Emericiano sacello intulit..." *Historia Missionis*... i. m. fol. 69/b.

[101] Géfin Gyula: *A Szombathelyi Székesegyház*. Szombathely, 1943, 32. p.

[102] Hollók: i. m. 121–122. p.

nyitrai és Tarnóczy Mátyás váci püspök, az esztergomi és a pozsonyi kollégium és káptalan részvételével, „a hadi eszközök dörgése, trombiták harsogása, harangok zúgása és éneklő sokaság közepette". Az ünnepi misét Lippay György érsek celebrálta, Jászberényi Tamás, a filozófiai kar dékánja magyar nyelven a szentek dicsőségéről mondott beszédet.[103] Szent Flamidianus 1695-ös budai transzlációjáról annyit tudunk, hogy a pünkösd utáni hetedik vasárnapon (amely július 11-ére esett) a Nagyboldogasszony-templom sekrestyéjében a papok vállukra emelték az ereklyét, ünnepélyesen körülhordozták a templomban, és a főoltárra tették.[104] Hasonló körülmények között zajlott le ugyanott Szent Fortunatus transzlációja 1696. május 13-án. A különleges alkalomra a jezsuiták új zeneművet is rendeltek.[105]

A máriavölgyi transzláció leírásából a helyi sajátosságok mellett a cselekménysorozat minden jellemző eleme kiolvasható. Az ünnepélyes menet a kolostorból a Sigray-kápolnába indult, ahonnan az ereklye illációja és rekogníciója után a katakombaszenttel együtt körmenetben vonult tovább. A feldíszített ereklyét 6 dalmatikába öltözött pap vitte, mellettük piros szalagos infulával négy apátnak kellett volna menni, de ezek nem jelentek meg, s ezért – mint az eseményt megörökítő Orosz Ferenc írja – „ez a ceremónia hanyag volt". A menet élén a máriavölgyi pálos szerzetesek haladtak, utánuk más, dalmatikába öltözött egyházi személyek, kezükben gyertyával. Őket követte Erdődy Ádám nyitrai püspök két segítőjével, Esterházy Imre pozsonyi kanonokkal és Okolicsány János választott püspökkel. Utánuk következett a szent test, amely körül 12 gyermek ment angyalnak öltözve, majd 12 szűz vonult szép ruhában pálmákkal és liliomokkal. Mögöttük mentek az előkelők, nemesek, a polgárok és a köznép, legvégül, a férfiak után – az egyházi előírásnak megfelelően – az asszonyok. A menet a felsorakozott nép között a szentkúthoz vonult, ezt megkerülte, majd bevonult a templomba.[106] A pálosok évkönyve szerint itt az erek-

[103] „...in praesentia mitratorum Praesulium: Georgii Szelepcsényi Nitriensis; Mathiae Tarnóczy Vacziensis Episcopi, Collegii item Capitularis Strigoniensis et Posoniensis inter bellicarum machinarum tonitrus, tubarum clangores, campanarum sonitus, synphoniacorumque choros ea cum solemnitate deposita... Occasione hac ab Archi Episcopo Lippay sacrificatum; a Thoma vero Jászberényi Philosophiae Decano lingua patria 'de gloria Sanctorum' oratum fuit." Ocskovszky: i. m. 54. p.; vö. Solennizatio corporum seu Reliquiarum S. S. Martyrum... Lippay György oklevele 1654. június 5. EKK Bp Collectio Hevenessiana Tom. 69. 31–32. p.

[104] Némethy: i. m. 30. p.

[105] „...erat e sacristia in publicam Ecclesiam per ambitum eius universum, illatu humeris sacerdotum; aninentibus semper applausibus Symphonians noviter compositis in choro musico..." *Historia Societatis Jesu Budae...* i. m. fol. 28/b.

[106] „...Sacrum Corpus pulchre exornatum... portarunt sex sacerdotes in Dalmaticis, penes quos debuissent ivisse 4 Abbates infulati tenentes rubras ligulas per modum portantium, sed quia non comparuerunt, haec Caeremonia omissa fuit... Item ex sacerdotibus quam plurimi posuerant, induti Dalmaticis processerunt ex Capella Sigraiana hoc ordine: Nostri omnes ante alios primi, post nostros aly itidem induti Dalmaticis, qui omnes candela ardentes in manibus gestabant, post hoc Episcopus Nitriensis Adamus Erdődy cum duobus sub infulis Assistentibus, videlicet Illustrissimo D. Emerico Eszterházy Canonico Posoniensis, et Domino Illustrissimo E. Episcopo Joanne Okolicsány Canonico Strigoniensis. Post hos portabatur Sacrum Corpus a sex portitoribus Sacerdotibus Dalmaticis indutis, Circa Sacrum Corpus 12 pueruli ad modum Angelorum induti faces portabant, post hos 12 Virgines pulchrae exornatae processerunt cum palmis et Lilys, post has primo magnates Viri Nobiles, Cives, Plebei, post viros foeminae. Processio autem haec ducebatur intra populam ad Sacrum Fontem, ante

lye helyéül szolgáló Szent Theodora-oltárt előre feldíszítették, számos gyertyával és lámpával megvilágították. A nyitrai püspök, a pálos generális, a vikárius generális és a provinciális segítségével előkészítette és megáldotta az ereklyetartót. Ezután kivilágították az egész templomot, a püspök kíséretével a főoltárhoz ment, és ünnepi misét mondott. Eközben a templomon kívül válogatott zeneműveket játszottak, mozsarakkal és más hadi eszközökkel ünnepélyesen lövöldöztek. Ezt követően délután 2 óráig a templomban és a templomon kívül magyar, szlovák és német nyelven misék keretében beszédeket mondtak az összegyűlteknek. Rövid pihenő után az ünnep vesperással és prédikációkkal folytatódott egészen az éjszaka kezdetéig.[107]

Szent Vincentius ereklyéjének pécsi transzlációját Berényi Zsigmond püspöki administrator vezette a városon kívül fekvő Mindenszentek templomából a székesegyházba. A körmeneten jelen voltak a káptalan tagjai, világi papok és szerzetesek, továbbá több vidéki plébános híveivel. Rajtuk kívül megjelentek a megye képviselői és a városi tanács tagjai, valamint a város összes társulata zászlóikkal.[108] Berényi püspök saját leírása szerint az ereklye oltárra helyezése után *Te Deum*ot, beszédet és végül ünnepi misét mondott.[109] Hasonló körülmények között ment végbe Szent Candidus székesfehérvári transzlációja 1761. november 5-én.[110] A homokkomáromi transzláció a helyi plébánia magyar nyelvű története alapján „32 egyházi személy, számos tisztviselő, nemesek és mintegy 16 ezer ember kíséretében, 50 zászló alatt, tarackok durrogása, áhítatos énekek közben" történt.[111] Balassagyarmaton a transzláció egybeesett a plébániatemplom felszentelésével. A testet Balassa Pál kegyúr várából vitték át Balassagyarmatra 1759. augusztus 20-án. Ez alkalommal Révay Antal esztergomi érseki suffraganeus 3785 személyt bérmált meg.[112]

Mint már említettük, Szent Faustinus transzlációja Esterházy Pál pécsi püspök bevonulásához kapcsolódott, annak fényét volt hivatott emelni. Az egykorú magyar, német és latin nyelvű híradások alapján a püspöki bevonulás és a transzlációs menet

---

quiem fontem circulus factus est, et consequenter reversi sumus..." Orosz, Franciscus: *Liber Historicus*... i. m. 26–27. p.

[107] „Ubi in ara eiusdem Sanctae Martyris Theodorae, decentissime adornata, et denso cereorum ac lampadum numero resplendente, Excellentissimus Dominus Praesul Pontificans intra capsulam praeparatam, et praevie benedictam, Sacra Lipsana cum adminiculo Reverendissimi Patris Generalis, et Administrator Reverendorum Patrum Vicary Generalis ac Provincialis, devote condidit. Tum facta incensatione et reverentys congruis, ad solemne Officium Missae decantadum processit. Applaudente interim exquisita Musices symphonia, et mortarys, alysquis bellicis machinis, extra Ecclesiam festive resonantibus... Ita penes continuas incruenti Sacrificy oblationes, et germanico, per Eximios verbi Praecones, tum in ipsa Ecclesia, tum extra habitas, devotio protracta fuit ad horam 2dam pomeridianam. Quae post refectionem susceptam, per solemnes iterum Vesperas reassumpta, cum concionibus denuo extendebatur ad primum noctis crepusculum." Benger: *Annalium*... i. m. fol. 223/b.

[108] Brüsztle: i. m. 1874. 492–493. p.; Vö. még Bárdos Kornél: *Pécs zenéje a 18. században*. Budapest, 1976, 98. p.; Taksonyi József: *Pécs egyházzenei művelődése a XVIII. században*. Pécs, 1935, 18. p.

[109] „...Ubi collocato in Ara Summa sacro pignore, Hymnum Ambrosianum intonavi, Sermonem ad populum habui. Sacrum denique ritu Solemni decantavi." Berényi: *Functiones Sacrae*... i. m. 19. p.; Vö. Minuta translationis solemnis ad cathedralem S. Corporis S. Vincentii Martyris. PLP 1738/11.

[110] *Historia Missionis*... i. m. fol 69/b.

[111] *Homokkomáromi plébánia, kegytemplom*... i. m.

[112] *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára:* i. m. 217. p.

elemei nem választhatók szét, az ünnepség egyik mozzanata szorosan a másikba kapcsolódik.[113] A bevonuló püspököt a város határában magyar és német lovassereg, valamint a város jegyzője várja, a város kapujában a városi tisztviselők nevében a bíró beszéddel köszönti. A négy hidat, amelyen a püspök áthaladt, zöld, kék, piros és fehér színű posztóval vonták be, fákkal, verses feliratokkal és rózsákkal díszítették. A városkapu fölött a püspök címere és a bevonulás idejét jelző évszám volt látható. A városháza díszítése az igazság istenasszonyát jelképezte, kezében a mérleg egyik serpenyőjében püspöki pálca és süveg, a másikban fegyver. A püspök ezután a pálosok kolostorához ment, ahol püspöki díszbe öltözött, s ahonnan magukkal vitték a Szent Faustinus-ereklyét. A menet felépítése ezután így alakult: elöl vonultak a megye papjai, utánuk a szerzetesek kettesével. A püspök baldachin alatt ment, utána vitték ugyancsak baldachin alatt a katakombaszent vérét. A szent testét 16 plébános vitte a vállán. Őket követték a nemesek és a katonák. A vár kapuja előtt a káptalan rendeletére díszkaput (*porta triumphalis*) emeltek, amelyen a menetnek át kellett haladnia. A székesegyházban történt a pápai bulla felolvasása (sajnos nem lehet eldönteni, hogy itt a püspöki kinevezésről, vagy az ereklye rekogníciójáról van-e szó). A *Te Deum* eléneklése után a püspök magyar nyelvű prédikációt tartott, majd énekes misét mondott, mely alatt a templomon kívül öt csoportra osztott fegyveres polgárok díszlövéseket adtak le. Mindezek után a püspöki várban száz személy részére díszebédet (*tractatio*) adtak, este pedig mind a díszkaput, mind a kanonoki házakat kivilágították.[114]

A szentgotthárdi[115] és a szombathelyi[116] transzlációról mindössze annyi maradt fenn, hogy főpapi segédlettel ment végbe. Jóval szerényebb körülmények között történt a mucsi transzláció 1833. december 31-én, melynek kapcsán a katakombaszentet két kandeláberrel együtt a plébániatemplomnak ajándékozó Apponyi Antal kegyúron és feleségén kívül csupán a závodi plébános jelenlétét említi a forrás.[117] Az 1852-es búcsúszentlászlói transzláció Ranolder János veszprémi püspök és Deák Ferenc jelenlétében történt.[118]

A legfényesebb körülmények között a források tanúsága szerint a rozsnyói transzláció ment végbe 1836-ban. Itt találkozunk egyedül a transzlációt három hónappal megelőző győzelmi bevonulás motívumával. Ekkor „a tetem... egy veres posztóval bevont kocsira volt téve, fátyollal, koronával és arany pálmaággal, meg más arany- és ezüstfüggelékkel ékesítve. A kocsi mellett 44 ifjú ment égő fáklyákkal. Dob, trombita, síp, harang- s mozsárszó kísérte a menetet. Az úton a házak mindenött önként kivilágítva valának. Benn a városban mintegy 30 polgár ugrott a kocsihoz, s kifogván

[113] Elegyes tudósítások. *Magyar Hírmondó*, 1781. Szent Iván hava, 13. napja, 46. levél. 366–368. p.; Inländische Begebenheiten. *Pressburger Zeitung*, 1781. június 16. lapszám nélkül; *Historia Domus Quinque-Ecclesiensis...* i. m. 320–321. p.

[114] *Elegyes tudósítások.* i. m.

[115] „...Pontificante Reverendissimo Domino Canonico Sabariensi Lectore et Abbate... Joannes Nepomuki Eőlbey... ex positum..." *Felirat... Szentgotthárd...* i. m.

[116] Somogy Lipót Márton szombathelyi püspök közreműködésével. Géfin: i. m. 1929. 284. p.

[117] Brüsztle: i. m. 1879. 858–859. p.

[118] Koroncz László búcsúszentlászlói plébános közlése.

belőle a lovakat, magok saját kezeikkel vonák a szekeret be a püspöki lakásba."[119] Maga a transzláció pünkösd utáni harmadik vasárnap, június 12-én volt. Az ünnepség már szombaton elkezdődött, ekkorra 5-6000 ember gyűlt össze. Délután 3 órakor a templomi kórus vesperást énekelt, majd kompletóriumot, matutinumot és laudest mondtak a katakombaszent tiszteletére. Este 6 órakor Szokol János székesegyházi plébános az oltáriszentség jelenlétében litániát tartott, melynek végén Szent Neitushoz könyörögtek. A székesegyházban szombatról vasárnapra virradó éjjel virrasztás volt. Másnap reggel 5 órakor matutinummal kezdődött a nap, közben állandóan zúgott a székesegyház nagyharangja. Fél hattól nyolc óráig a székesegyházban és a székesegyház előtt összesen 11 misét mondtak. Fél kilenckor kezdtek gyülekezni a transzlációra: a papság beöltözött, a két helyi plébánia népe pedig a körmenet útvonala mellett – a székesegyház kapujától a püspöki rezidenciáig – sorakozott fel. A körmenet a székesegyházból ének nélkül, harangzúgás közben (*scena muta*) indult a püspöki palotában lévő ereklyéért. A processzióban legelöl a környező falvak bányászai mentek jelvényükkel, mögöttük bíráik. Őket követték a zenészek, majd 12 fiatalember füstölővel. Utánuk a kiválasztott közösségek és a szenátus tagjai következtek. A menet végén kereszt alatt vonult a klérus a püspökkel. A püspöki kápolnában térden állva *Soli Deo*val köszöntötték a szentet, majd a püspök az *O Sancte Neite* kezdetű antifóniát intonálta. Két kántor a *Mindenszentek litániáját* énekelte, majd amikor a *Szent Háromság egy Isten* következett, a menet az ereklyével együtt a korábbi rendben megindult a székesegyház felé. A szent testét 6 dalmatikába öltözött pap vitte, közben dobokkal és trombitákkal zenéltek, mozsarakkal durrogtattak, s Szűz Mária-szobor érintésével a piactéren áthaladva érkeztek vissza a székesegyházba. Itt az ereklyét a püspöki trón baldachinja alá helyezték, majd a püspök *Te Deum*ot énekelt és magyar nyelvű beszédet mondott. Ezután a kivilágított templomban a nép a főoltár megkerülésével elvonult az ereklye előtt. Délután 3 órakor ünnepi vesperás volt, majd 6 órakor litániával fejeződött be a nap.[120]

A transzlációt követő napokon – mintegy hatásának fokozására – gyakran voltak további ünnepségek, búcsúnyerési lehetőségek, prédikációk, körmenetek. Háromnapos ünnepségről (*triduum*) hallunk Búcsúszentlászlón,[121] Mucsiban[122] és Máriavölgyben,[123] Rozsnyón pedig a transzlációt követő egész héten folyamatosan ünnepeltek.[124] A máriavölgyi kolostortemplom az apostoli szentszéktől három egymást követő napra teljes búcsúengedélyt kapott erre az alkalomra, ami nagymértékben hozzájárult a transzlációt követő ünnepségek vonzerejéhez.[125] Ezeken a napokon a

[119] Sz. Neit vértanú tetemei Rozsnyón. *Jelenkor*, 1836. május 11. 38. sz. 61. p.; vö. Festum solenne Sancti Neiti recurrens Rosnaviae. *Alveare – Méhkas*, 1837, II. 293–295. p.

[120] Hollók: i. m. 99–118. p. Szent Constantinus kismartoni transzlációjához vö. Augustus Florianus Balogh: *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariarum.* Agriae, 1872, 592–593. p.

[121] Koroncz László búcsúszentlászlói plébános közlése.

[122] Brüsztle: i. m. 1879. 859. p.

[123] Benger: *Annalium...* i. m. fol. 223/b. Orosz: *Liber historicus...* i. m. 27–28. p.

[124] Hollók: i. m. 119–151. p.

[125] „...impetratis etiam pro augenda celebritate, a S. Sede Apostolica indulgentys plenarys, in tres continuos dies existentis." Benger: *Annalium...* i. m. fol. 223/a.

távolabbi országrészekből és külföldről – például az ausztriai „Cicerstorff"-ból[126] – is állandóan érkeztek a különböző társadalmi összetételű csoportok; a források 25 000 áldozóról szólnak.[127] Mindhárom napon ugyanabban az időben három különböző helyen más-más nyelven voltak prédikációk. Külön gondoskodtak a prédikációk helyének és idejének hírül adásáról. A transzláció napján a körmenet után Prainer Jakab pozsonyi olvasókanonok a templomban magyarul, Ugrini György bazini archidiakónus-helyettes a Szent Anna-kápolna előtti téren szlovákul, Flaischer pozsonyi káplán a szentkútnál német nyelven mondott beszédet. A második napon a templomban egy Hamburgi nevű ferences gvárdián németül, a Szent Anna-kápolna előtti téren Kubovich Pál stomfai plébános szlovákul, a szentkútnál Ozoly Flórián ferences szerzetes, híres pozsonyi szónok magyar nyelven tartott prédikációt. A harmadik napon a templomban Gajan János, a modrusi királyi megye papja szlovákul, a Szent Anna-kápolna előtti téren Vindis Gáspár ausztriai plébános németül, a szentkútnál Keszthely Márton, a csallóközi Szerdahely plébánosa magyarul beszélt.[128] A zenét a transzláció napján a stomfai zenészek, a szomszéd iskola zenészei és a pozsonyi trombitások szolgáltatták. A második napon érkeztek meg a piaristák teljes kórussal, trombitákkal és dobosokkal, akik az egykorú leírás szerint „olyan zenét szolgáltattak, hogy még a császár őfelsége előtt is dicséretet kaptak volna".[129] A háromnapos ünnepségsorozat záróaktusa a harmadik napon mondott vesperás és *Te Deum* volt.[130] A búcsújáróhely 17–18. századi történetét áttanulmányozó Pásztor Lajos szerint talán ez az ünnepségsorozat volt a kolostor életében az egyik legfényesebb.[131]

A hétnapos rozsnyói ünnepségre az ereklyét adományozó pápai iratnak az a részlete adott alkalmat, amely szerint azok, akik „igaz bűnbánattal és hitvallással a transzlációt követő ünnepi szentmisén áldoznak vagy akik ezután hét egymást követő napon ezt a templomot meglátogatják és ott... imádkoznak, minden időre minden bűnük teljes bocsánatát... nyerik."[132] Ezeken a napokon állandóan misék, magyar és szlovák nyelvű prédikációk követték egymást. Az ötödik napon több ezer vidéki lakos fél kilenckor a gimnázium templomából a diákokkal együtt körmenettel vonult a székesegyházba, ahol a püspök a szószékről köszöntötte a líceum magyar hallgatóit, a hívek pedig – közeledvén az aratás ideje – érett búzakévét ajánlottak fel

[126] „...ad quam plurimus populus ex longinquis partibus comparuit... quo die etiam comparuit Processio Cicerstorffensis ex Austria..." Orosz: *Liber historicus...* i. m. 26–27. p.

[127] Benger: *Annalium...* i. m. fol 223/b.; Orosz: *Liber historicus...* i. m. 26. p.

[128] Orosz: *Liber historicus...* i. m. 27. p.

[129] „Musici erant Stomphenses dum adjunctis sibi vicinis Scholae Rectoribus Musices peritis, Tubicines vero Posoniensis, qui secunda die ad noctem abierunt. Secunda die advenerunt ad sacrum RR. PP. Piaristae cum pleno Choro, ...cum tubis et timpanis, qui simul ad Piaristis talem musicam facerunt, ut potuisset etiam coram sua Maiestate Caesarea cum laude haberi." Orosz: *Liber historicus...* i. m. 27–28. p.

[130] „... Tertiam demum die, sub vesperas Solemnes decantato hymno Ambrosiano, in gratiarum actionem Divinae reddendam Maiestati, devota haec celebritas conclusa est." Benger: *Annalium...* i. m. fol. 223/b.

[131] Pásztor Lajos: *A máriavölgyi kegyhely a XVII–XVIII. században.* Budapest, 1943, 27. p.

[132] „...qui vere poentitentes, et confessi, ac sacra Communione refecti eodem festo, vel septem continentibus diebus illud templum adierint, ibique ... preces effuderint, perpetuis temporibus plenariam omnium peccatorum suorum Indulgentiam... elargimur..." Hollók: i. m. 41–42. p.

az egyház és a haza számára. Ugyanezen idő alatt Marsovszky András az összegyűlt németeknek rögtönzött beszédet tartott. Az ünnepi mise a fiatal iskolásoknak egyúttal elsőáldozási alkalmul szolgált. A hatodik napon, szombaton folyamatosan prédikációkat tartottak a megjelenteknek, 6 órakor koncelebrált szentmisét mondtak a rozsnyóiak és a heti vásárra érkezők részvételével, 9 órakor a székesegyház kórusa énekelt. Az ünnepségsorozat utolsó napján, vasárnap mintegy 15 000 ember részvételével Szent Neitus ereklyéjét a Szent Anna-mellékkápolna oltárára helyezték, s a kápolna titulusát Annáról Neitusra változatták. Ez alkalommal Hollók Imre magyarul, Czott Ferenc szlovákul, Marsovszky András pedig németül tartott beszédet, az ünnepi misét Hegyessy Pál olvasókanonok celebrálta. Délután litánia volt, majd a papság a Szent Neitus oltárnál *Te Deum*ot mondott, s közben mozsárlövésekkel adták hírül az ünnepségek befejeződését. A hétnapos ünnepségsorozat résztvevőinek számáról pontos adatok nem állnak rendelkezésre, az áldozók száma 30 000 körül mozgott. Az események híre túlterjedt az egyházmegye határain is, így például körmenetek jöttek a kassai és a szepesi egyházmegyéből.[133] Az ünnepségek egyik résztvevőjének megjegyzése szerint ezekben a napokban „éjjelente három nyelven kegyes énekeket lehetett hallani."[134]

A transzlációk látványának, érzelmi hatásának elmélyítését szolgálták az ünnepségek alkalmával nagy számban mondott prédikációk. Ezek felvilágosítást adnak a katakombaszentek kultuszának egyházi motivációiról. A rozsnyói transzláció napján mondott magyar nyelvű püspöki beszéd[135] a vértanútisztelet korai időszakára való történeti visszatekintéssel kezdődik, majd Szent Neitus vonásait próbálja megrajzolni, alakját személyesebbé, közvetlenebbé tenni. Scitovszky püspök ezután utal a pápai ajándékozás tényére, majd követésre méltó példaként állítja hallgatói elé Szent Neitust, s felhívja a figyelmet a transzláció emlékünnepének jövőbeli megtartására. A továbbiakban a szent a katolikus hit egyedül üdvözítő voltának biztosítékaként jelenik meg, a beszéd végén pedig a püspök Szent Neitus közbenjárását kéri a hit egységének megvalósulásáért. A rozsnyói transzlációs ünnepségek utolsó napján, magyar nyelven mondott beszédében[136] Hollók Imre rozsnyói történészprofesszor először utal a katakombaszent jelenlétének lelkitáplálék-jellegére, majd vitába száll az ereklyetiszteletet vakbuzgóságnak, bálványozásnak bélyegzőkkel. Ezután az ereklyetisztelet kezdeteire és a bibliai csodák példájára, valamint az egyházatyák és a zsinatok tanítására hivatkozva tolmácsolja az ereklyetiszteletről szóló egyházi tanítást. Ennek keretében külön szól a „puszta ész hívei"-hez,[137] s az ereklyékkel történt múltbeli visszaéléseket a feledésre méltó hibák közé sorolja. Beszéde második részében Hollók ismerteti az ereklyetisztelet helyes módját. Kiemeli a vértanúszentek közbenjáró funkcióját s azt, hogy nekik csupán tisztelet, nem imádás lehet részük. Ezután negatív példákat említ az ereklyetisztelet kilengéseire, majd kárhoztat-

[133] Az egész ünnepség részletes leírását adja Hollók: i. m. 119–151. p.
[134] „...noctuque dein pia resonabant cantica hoc scopo tribus linguis apposita..." Hollók: i. m. 149. p.
[135] Hollók: i. m. 104–116. p.
[136] Hollók: i. m. 122–145. p.
[137] Hollók: i. m. 130. p.

ja a „kinyilatkoztatott vallás iránti nagy hidegvérűség" (közömbösség) terjedését.[138] Felhívja a figyelmet arra is, hogy az egyház szándéka szerint a helyes tisztelet feltételei a bűnbánat, a gyónás és az áldozás, s ezeket minden igaz hívőnek teljesítenie kell. Végül röviden válaszol a „füléhez jutott" különféle kifogásokra, amelyek a „józan ész" kételyeit fogalmazzák meg az ereklyekultusszal kapcsolatban.[139]

Nem nehéz észrevennünk a mindkét beszédben jelenlévő aktualizáló szándékot, amelyből a pasztorációs meggondolások mellett elénk rajzolódnak a transzláció további mozgatóerői is. Figyelemre méltó motívum egyrészt a katakombaszent egyházilag jóváhagyott keretek között mozgó, további kultuszának biztosítása. Másfelől kitűnik, hogy ennek a viszonylag későn, a kultuszáramlat vége felé transzlált katakombaszentnek a más vallású (protestáns és ortodox) környezet, továbbá a növekvő racionális hatások és vallási közömbösség ellensúlyozását szánták elsődleges feladatul.[140]

A KULTUSZ EGYHÁZI TERJESZTÉSE

A bemutatott példákból kibontakozó kép felhívja a figyelmet arra, hogy a transzlációs ünnepségek az első és legfontosabb alkalmat kínálták a katakombaszentek megismertetésére szélesebb körben. A továbbiakban azt fogjuk bemutatni, hogy a transzlációt követően milyen újabb lehetőségek nyíltak a kultusz egyházi terjesztésére, s a kultusz propagandája következtében a szentek milyen mértékben találtak befogadásra a különböző társadalmi rétegekben.

A katakombaszenteknek a lelkigondozásban szánt jelentős szerepéről tanúskodik az a levélfogalmazvány, amelyet közvetlenül Szent Vincentius pécsi transzlációja után készítettek, s amelynek tisztázatát az ereklyét küldő Alvarus Cienfuegos pécsi püspöknek szándékoztak eljuttatni.[141] A köszönetnyilvánító sorok után arról olvasunk, hogy az ereklyét Pécsett a Rómában székelő püspök egyházmegyéjéről történt gondoskodása jelének tartják, s „az egyházmegye népe e szenten keresztül bírja a hit reményét és zálogát".[142] Amikor a Szent Neitus-ereklyét Rozsnyóra transzláló Scitovszky János három év múlva a rozsnyói püspökséget a pécsivel készül fölcserélni, azzal biztatja papságát, imádkozni fog értük, hogy „Szent Neitus ereklyéjét ez-

138 Hollók: i. m. 139. p.

139 Hollók: i. m. 140–143. p.

140 Ezt a megállapítást igazolják a történeti adatok. Scitovszky János a pápához intézett ereklyekérő levelében kérését többek között azzal indokolja, hogy a rozsnyói egyházmegye területén élők a reformáció óta a katolikus hittől eltávolodtak. Erre példaként Pázmány Péter 1636-os vizitációját idézi, amely szerint a 102 Gömör megyei plébánia száma a reformáció hatására háromra csökkent. A jezsuiták 1659-ben kezdődő térítő tevékenysége után a rozsnyói egyházmegye 1776-ban alakult meg 29 plébániával. A levél szerint 58 év múlva a plébániák száma 97-re szaporodott, a katakombaszent kérésének idején pedig a katolikusok számát a püspök kb. 140 ezerre teszi az egyházmegyében. Scitovszky levelét közli Hollók: i. m. 33–34. p. Egy másik forrásból azt is megtudjuk, hogy csupán a rozsnyói egyházmegye területéhez tartozó Gömör és Kishont megyében a nem katolikusok száma 68 705 fő. Hollók: i. m. 147. p.

141 *Relatio ad Cardinalem Cienfuegos*... i. m.

142 „...Diocesis hujusce populo de remedio et Pignore Salutis per eandem Sanctum... haberet..." *Relatio ad Cardinalem Cienfuegos*... i. m.

után is olyan sokan keressék fel, mint eddig". Majd így folytatja: „Higgyetek!... ugyanis a vértanú példájával megtanítjuk a hitet Krisztusban, és ne féljétek a halált a hit miatt".[143] A kultusz további biztosítását szolgálta, amikor a katakombaszentet az ország vagy egy szűkebb közösség patrónusának nyilvánították. A máriavölgyi Szent Theodorát a transzlációt megörökítő egyik forrás „nova Regni Patrona"-nak nevezi.[144] Scitovszky János a rozsnyói transzláció napján mondott ünnepi beszédében mint „Rozsnyó püspöki városa lakói különös pártfogójá"-ról emlékezik meg Szent Neitusról.[145]

Néhány esetben egyházi részről törekedtek a katakombaszentek közvetlenebb megismertetésére a hívekkel. Szent Fortunatus transzlációja után a budavári Nagyboldogasszony-templomban 1696-ban a főoltárra helyezést megelőzően a katakombaszentet a templomhajót a szentélytől elválasztó rács előtt egy asztalon helyezték el „a hívek érintésére és nyilvános tiszteletre".[146] A mucsi transzlációt követően az eredetileg a Szűz Mária-mellékoltárra tett ereklyét Nagy Ferenc plébános a főoltárra helyeztette át.[147] Homokkomáromban a főoltár 19. századi átalakításakor az oltár mögött külön lépcsőfeljárót építtettek a kegykép és az ereklye alá, melynek segítségével a hívek közvetlen közelébe juthattak a kegyképnek és az alatta elhelyezett ereklyecsontváznak.[148]

Az ereklyék kultuszának és a kultuszhelyek forgalmának növekedését voltak hivatva elősegíteni a katakombaszentek képi ábrázolásai. A vértanúereklyéket bemutató, metszettel díszített sokszorosított nyomatokat a transzláció vagy más ünnepek alkalmával osztogathatták, így hazavihetők voltak s mintegy emlékeztetőül szolgáltak. Ezek értékét tovább fokozta, ha a transzláció előtt az ereklyéhez vagy azt követően az ereklyetartó koporsóhoz érintették őket. A nyomatokon a katakombaszent ábrázolásán kívül szövegeket is találunk, melyek az ereklyére vonatkozó fontosabb tárgyi adatokon kívül (a szent neve, a megszerzés és a nyilvános kultusz körülményei) gyakran tartalmaznak a szent közbenjárását kérő imádságot, antifóniát is. Az ábrázolások többnyire úgy mutatják be a szenteket, ahogy a hívek velük a valóságban találkozhattak. A metszők ügyeltek az apróbb részletekre, ezért a képeken jól felismerhetők a díszes koporsó, a szentek jellegzetes öltözete és a vértanúság attribútumai. Ismeretlen helyen készült a budai jezsuitáknak ajándékozott Szent Fortunatust ábrázoló, 18. századi rézmetszet;[149] a budai klarisszáknál őrzött Szent Clemens-[150] és

[143] „... Oro vos... ut devotiones ad venerandas S. Neiti M. exuvias tanta adusque confluentium multitudine frequentatas... fovere... credite! ...Exemplo enim Martyrum discimus Christum credere, et propter fidem mortem non timere." Hollók: i. m. 211. p.

[144] Benger: *Annalium*... i. m. fol. 223/a.

[145] Hollók: i. m. 115. p. Katakombaszent a társpatrónusa a nagyemőkei Szent Anna és Szent Julius társulatnak: Andreas Rabcsek: *Löbliche Bruderschaft*... Tyrnau, 1750.; uő: *Szent Anna Aszszony és Szent Gyula avagy Julius M. gyülekezete*... *Nagy Emőke névü Helységben*... Nagyszombat, 1750.

[146] „...Antequam ad summam aram fuit repositus S. Martyr, per octiduum ante camellos in mensa proponebatur saeru attaetui et publicam venerationi..." *Historia Societatis Jesu Budae*... i. m. fol. 28/b.

[147] Brüsztle: i. m. 1879. 861. p.

[148] Tomasich József homokkomáromi templomgondnok közlése.

[149] Némethy: i. m. 29–30. p.

[150] Pataky Dénes: *A magyar rézmetszés története*. Budapest, 1951, 85. p.

Szent Bonifatius-[151] ereklyéket bemutató két rézmetszetet Johann Philipp Binder budai műhelyében nyomtatták. A homokkomáromi ereklyének két, egymáshoz hasonló ábrázolásáról tudunk. Az egyiket – melyről egy korábbi fejezetben már szóltunk – csak leírásból ismerjük: eszerint a pozsonyi Landerernél 1752-ben nyomtatott emléklapon a homokkomáromi Mária-kegykép alatt a Szent Felix-ereklye látható. A kegykép és az ereklye alatt a kegytemplom látszik, melyhez kétoldalt zászlók alatt érkeznek a búcsúsok. A kép alatti felírás szerint a nyomtatvány „Hozzáillettetett a Szent Testéhez Homokkomáromban, Weszprimi püspökségben". A nyomtatvány hátoldalán a katakombaszentet dicsőítő magyar nyelvű himnusz szövege olvasható.[152] Ehhez hasonló képi elrendezést mutat a pozsonyi Zellernek egy ugyanezt a témát ábrázoló metszete, amelyen azonban semmiféle szöveg nincs.[153]

A metszeteknél ritkábban fordul elő a szentek ábrázolása más művészeti ágban. Az egri líceumnak a tridenti zsinatot ábrázoló freskóján Kracker János Lukács és Zach János alkotásaként a zsinat hittételei között oltárépítményen egy feldíszített katakombaszent-ereklye látható üvegkoporsóban, alatta a segítő Mária kegyképtípusa. Az 1836-os rozsnyói transzláció után a Szent Neitus testét őrző kápolnát Kolbay Tivadar kassai művész 1845 táján falfestményekkel díszítette.[154] A jelenetek között feltehetően a szent alakja is helyet kapott. Mindezek a példák arról tanúskodnak, hogy egyrészt az ábrázolásokon a katakombaszenteket egyenrangúnak tekintették a többi szenttel, másrészt a katakombaszent-ábrázolásoknak a többi szent ábrázolásaihoz mérhető, közvetítő feladatot szántak.

A képekhez hasonlóan a kultusz terjedését volt hivatva elősegíteni a katakombaszentekről és transzlációjukról szóló írott propagandaanyag. A korabeli sajtó híradásai közül kiemeljük az első magyar nyelvű újság, a Pozsonyban megjelent *Magyar Hírmondó* tudósítását, amely az 1781-es pécsi püspöki bevonulás leírásában nem feledkezik meg a Szent Faustinus-ereklye megemlítéséről.[155] Ugyanerről az eseményről a *Pressburger Zeitung* részletes tudósítást közöl.[156] A rozsnyói eseményekről két alkalommal is megemlékezik a pesti *Jelenkor* 1836-ban.[157] A kultusz terjesztése szempontjából nem hagyhatjuk figyelmen kívül az egyházmegyei sematizmusok közléseit sem. Így például az 1833-ban Mucsira került Szent Valerius Felicianus-ereklyéről az 1834-es pécsi egyházmegyei sematizmus még nem tesz említést,[158] az 1842-ben megjelent viszont már tartalmazza a templom leírásánál.[159] Néhány esetben külön

[151] A gyűjteményében lévő metszet feliratát közli Bálint I, 369. p.: „Andächtige Bitt Seufzer zu den Blutzeugen Bonifacius, dessen H. Leichnam in den Gottes Haus deren W. W. L. L. Kloster Frauen in der Vöstung Ofen zur öffentlichen Verehrung aufgesetzt ist."

[152] Takács – Pfeiffer: i. m. IV. fejezet, 64. p. A szöveget l. az *Egy dunántúli zarándokhely* ... című fejezetben.

[153] Dubay Miklós gyűjteményében. A metszetet közli: Szilárdfy – Tüskés – Knapp 110. sz.

[154] Gangel Judit: *Rozsnyó műemlékei*. Budapest, 1942. 21. p.

[155] *Elegyes tudósítások*. i. m.

[156] *Inländische Begebenheiten*. i. m.

[157] *XVI. Gergely pápa ajándéka*. i. m.; *Sz. Neit vértanú tetemei Rozsnyón*. i. m.

[158] *Schematismus venerabili cleri diocesis Quinque-Ecclesiensis pro Anno Jesu Christi MDCCCXXXIV.* Quinque-Ecclesiensis, 1834, 94. p.

[159] „In hac Ecclesia publicae venerationi expositae habentur exuviae S. Valeri Feliciani M." *Schematismus*

kiadták a transzláció vagy annak emlékünnepe alkalmával mondott prédikációkat, vagy felvették szövegüket a nyomtatott prédikációgyűjteményekbe. Illyés István a nagyszombati „tíz szent mártír" 1651-es transzlációjának 1686-os emlékünnepe alkalmával mondott beszédét például felvette az 1725-ben Nagyszombatban kiadott prédikációgyűjteményébe.[160] A 9 lap terjedelmű beszéd *Sz. Mártyrok teteminek translatziója napján predikáczió* címet viseli. Benne Illyés jórészt általánosságban foglalkozik a vértanúszentek tiszteletével és példájával, egy helyütt azonban részletesebben is szól a nagyszombati ereklyékről.[161] Egyelőre csak utalást találtunk arra, hogy Vindis Gáspár ausztriai plébános az 1717-es máriavölgyi transzláció harmadik napján Szent Theodoráról mondott beszédét néhány év múlva, más prédikációkkal együtt német nyelven nyomtatásban is megjelentette.[162]

Egyedinek számít Hollók Imre Szent Neitusról írt munkája, melynek címlapján a szerző „Historiarum Professor"-nak mondja magát.[163] A 264 számozott oldal terjedelmű, részben latin nyelvű munka 1841-ben, a transzláció ötödik évfordulóján jelent meg Rozsnyón az új rozsnyói püspök, Zichy Kelemen támogatásával. A szerző könyvét három részre tagolta. Az első rész 13 fejezetében először általában szól a szentek ereklyéinek tiszteletéről, ezen belül az ereklyék magyarországi kultuszáról, s ebbe szövi bele a Szent Neitus-ereklye megszerzésének körülményeit. A 16 fejezetből álló második részben Hollók a szent tudományos érvekkel igazolt életrajzát adja, majd ismerteti az ereklye útját Rómától a Rozsnyó közelében fekvő Berzétéig. A könyv harmadik, leghosszabb részében (34 fejezet) mutatja be az ereklye transzlációját és a transzláció emlékünnepeit. Az események lefolyásán kívül itt olvashatjuk a jelentősebbnek vélt ünnepi beszédek szövegét magyar nyelven. A függelékben Hollók közli a transzláció és az emlékünnep alkalmával mondott offíciumot és az ünnepi mise változó részeit, végül néhány, a szenttel kapcsolatos imádságot, himnuszt és könyörgést hoz magyar, német és szlovák nyelven. A műveltebb olvasóközönségnek szánt munka értekező stílusát áthatja a vallásos érzés, ugyanakkor a szerző nem hallgathatja el korának kritikai megjegyzéseit sem. Mindebből nyilvánvaló, hogy a könyv kettős céllal íródott: az események történeti hűséget szem előtt tartó rögzítésével a kultusz további fellendülését kívánta elősegíteni.

A kultusz ébrentartását minden bizonnyal a transzlációk évfordulóin tartott emlékünnepek szolgálták a leghatásosabban. Ezek megülésére 6 esetben találtunk utalást, de szinte biztosra vehető, hogy a transzlációt követően hosszabb-rövidebb ideig mindenütt megtartották a napot. A 6 emlékünnep éven belül időpontjának összevetése csupán annak megállapítására ad lehetőséget, hogy egyszerre törekedtek a vér-

---

venerabili cleri diocesis Quinque-Ecclesiensis pro Anno Jesu Christi MDCCCXLII. Quinque-Ecclesiensis, 1842, 120. p.

[160] Illyés: i. m. 65–73. p.

[161] Illyés: i. m. 65., 66., 69. p.

[162] Orosz: *Liber historicus...* i. m. 27. p. További katakombaszent-prédikációk: Botth Jakab: *Szent Felix iffiurul és martyrrul predikátzió...* Posony, 1751.; Aszalay Thaddaeus: *Salus hodie facta Ma lött üdvösség... midőn... Andrási Istvánnak... monoki kastélyában... kápolna felszenteltetett s... szent Orbán... tetemei általvitettek...* Buda, 1771.

[163] Hollók: i. m.

tanúünnepeknek az állandó ünnepek közé sorolására, illetve a változó ünnepekhez és a vasárnapokhoz való kapcsolására. A homokkomáromi ferencesek törekvését a szent ünnepének besorolására a változatlan ünnepek közé az mutatja, hogy a kegyhely leglátogatottabb búcsúnapjai 1751–1786 között Kisboldogasszony mellett pünkösd és a környező napok (a transzláció emléknapja) voltak.[164] Mindkét említett törekvés az ünnep lehetséges résztvevői számának növelésére irányult. Az emléknapok egyházi megülése rendszerint az ereklye jelenlétében, ünnepi prédikációval és szentmisével történt. A nagyszombati emlékünnepet a transzláció után 35 évig feltehetően folyamatosan megtartották.[165] A Szent Flamidianus-ereklye transzlációjának emléknapján a katakombaszentet elvették állandó őrzési helyéről, a budavári Nagyboldogasszony-templom 1702-ben alapított Szent István király-oltáráról, és a főoltárra tették.[166] Ugyanez történt az ugyanott őrzött Szent Fortunatus testével a transzláció emlékünnepén és annak nyolcadában.[167] A jezsuiták évkönyvének egyik 1730. április 30-i bejegyzése szerint azonban az áthelyezés ekkor már elmaradt.[168] Balassagyarmaton a katakombaszentet őrző oltár a transzlációt követően sokáig búcsújáróhely maradt, s a transzláció 100. és 150. évfordulóját különösen nagy fénnyel ünnepelték.[169] A homokkomáromi emlékünnepek egykori meglétére következtethetünk egyrészt a kegyhely éven belüli látogatottságának megoszlásából.[170] Másrészt ránk maradt a templom kegyurának, Batthyány Lajos grófnak egy 1758. június 9-én Pozsonyban kelt válaszlevele a homokkomáromi ferences adminisztrátorhoz.[171] Eszerint az adminisztrátor egy korábbi levelében a Szent Felix-kultusz csökkenéséről panaszkodott Batthyánynak, mire a kegyúr arra kéri az adminisztrátort, hogy küldje el neki a szentről szóló prédikációinak szövegét. Mindez az adminisztrátor munkájának kegyúri ellenőrzésén kívül utal az emlékünnepek alkalmával mondott prédikációkra.

Külön kell szólnunk a Rozsnyón tartott transzlációs emlékünnepekről, mivel ezek lefolyását pontosan ismerjük a transzlációt követő négy évben.[172] Az emlékünnep rendje már az első évben kialakult, s a későbbiekben sem sokat változott. Egy hónappal a tervezett ünnep előtt a rozsnyói püspök, majd széküresedésben a spirituális vikárius körlevelet intéz az egész egyházmegyéhez, melyben hírül adja az ünnepet, a teljes búcsú elnyerésének lehetőségét, és kéri, hogy minél többen jöjjenek el. Az első alkalommal a püspök magyar nyelven nyomtatásban kiadja az egész ünnepségsorozat liturgikus rendjét. Nem sokkal az ünnepségsorozat kezdete előtt a püspök, illet-

164 L. *Az egy dunántúli zarándokhely …* című fejezetet.

165 A prédikáció egyik megjegyzése szerint ez a beszéd 1686. Szent Bertalan ünnepének oktáváján, vasárnap hangzott el, azaz 35 évvel a transzláció után. Illyés: i. m. 65. p. A nagyszombati mártírok emlékünnepeit felsorolja: Csete István: *Panegyrici Sabctorum Patronorum Regni Hungariae.* Kassa, 1754. A4/a–B1/b.

166 Némethy Lajos: *Nagyboldogasszonyról nevezett Budapestvári főtemplom történelme.* Esztergom, 1876, 124. p.

167 Némethy: i. m. (1886) 29. p.

168 Némethy: i. m. (1886) 29. p. 2. sz. jegyzet.

169 *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára.* i. m. 217. p.

170 L. *Az egy dunántúli zarándokhely …* című fejezetet.

171 A nagykanizsai ferences rendház levéltárából idézi Takács – Pfeiffer: i. m. Okmánytár.

172 Hollók: i. m. 151–247. p.

ve a spirituális vikárius újabb iratot intéz Rozsnyó város világi és szerzetesi papjaihoz, melyben megismétli a körlevélben mondottakat, kéri a papságot a gyóntatás fokozott figyelemmel történő lebonyolítására, s engedélyt ad a neki fenntartott bűnök alóli feloldozására. Az egész ünnepségsorozat lényegében a transzlációs ünnepségek analógiájára zajlott le. Ennek megfelelően a transzlációs menetre emlékeztető körmenet, a hozzá kapcsolódó ünnepi szentmise és prédikáció állt a középpontban. A körmenet a székesegyházba visszatérve először a Szent Neitus-oltárhoz ment, ahol elénekelték a Scitovszky János püspök által szerzett *Szent Neit...* kezdetű himnuszt.[173] Az ünnep napján és a következő hét napon számos misét és prédikációt mondtak. Az ünnep oktáváján a nagymise előtt ismét körmenet vonult az ereklyéhez, majd délután 6 órakor püspöki litániával fejeződött be az ünnepségsorozat. Az emlékünnepek hatására jellemző, hogy az első alkalommal, 1837-ben az ünnep napján 16 000 vidéki lakos részvételét említik, az egész ünnepségsorozat alatt pedig csak a székesegyházban 10 000 áldozóról szólnak a források.[174] 1838-ban szükségessé vált a koldusok tevékenységének egyházi szabályozása.[175] Ugyanebben az évben, bár az emlékünnep Szent Péter és Pál napjára esett, az ünnepség szokásos rendjét pontosan betartották.[176]

Ránk maradt az 1837–1840 közötti rozsnyói emlékünnepek alkalmával három nyelven mondott prédikációk egy részének száma az évek és a nyelv megoszlásában, s hogy ezeket a beszédeket hány napon mondták el:[177]

	Napok száma	A prédikációk nyelve		
		magyar	szlovák	német
1837	4	4	3	1
1838	7	7	6	3
1839	6	6	5	3
1840	4	4	4	3

Az adatok szerint a négy év alatt összesen legkevesebb 49 beszédet mondtak. Minden alkalommal, minden évben és mind a három nyelven volt legalább egy prédikáció, egy napon két azonos nyelvű prédikáció nem hangzott el. Magyar prédikáció minden évben naponta legalább egy volt, ezek száma az évenkénti prédikációs napok számához viszonyítva nem változik. A magyar beszédeknél valamivel kevesebb a szlovák és még kevesebb a német nyelvű prédikációk száma. Ezek az évenkénti prédikációs napok számához viszonyítva növekvő tendenciát mutatnak, ami egyrészt arra utal, hogy a szlovák és a német nyelvű lakosságnak egyre nagyobb szerepet szántak az ünnepségsorozatokon. Másfelől a szlovák és német nyelvű beszédek nö-

[173] Hollók: i. m. 157–158. p.
[174] Hollók: i. m. 174–175. p.
[175] Hollók: i. m. 177–178. p.
[176] Hollók: i. m. 180–182. p. A nagyemőkei nyolcnapos áhítatgyakorlatot közli: *Julius martyr sanctus...* Tyrnaviae, 1749.; *Ditsőséges Sz. Gyula mártyrnak tiszteletére egymás-után folyó nyóltz napok alatt tartandó áj-tatosság.* Nagyszombat, 1753.
[177] Hollók: i. m. 153–154.; 159. p. (1837); 182–183. p. (1838); 215–216. p. (1839); 245. p. (1840).

vekvő aránya következtetni enged a szlovák és a német anyanyelvű lakosság fokozódó részvételére az emlékünnepeken.

Hollók Imrének a rozsnyói eseményeket megörökítő munkája megőrizte az 1837–1840 közti emlékünnepek alkalmával mondott négy magyar nyelvű beszéd teljes szövegét is.[178] (1837-ből és 1839-ből egy-egy, 1838-ból két beszéd szövege maradt ránk.) Ez a négy beszéd az 1837–1840 között minimálisan elhangzott 21 magyar nyelvű beszédnek 19%-a, tehát reprezentatívnak tekinthető. Az emlékünnepeken tartott magyar nyelvű prédikációk szövegében a transzláció alkalmával mondott beszédeknek számos témáját látjuk viszont. A tartalom ismétlődése mellett felerősödik a hitvitázó, apologetikus hangvétel. Fontos szerepet játszik a szent életrajza és az ereklyéhez fűződő csodák (mirákulumok) elbeszélése, ami alapul szolgált a szövegek folklorizációjának és a legendaképződésnek. Visszatérő motívum a hitért való tűrni tudás és a nyílt hitvallás, a katolikus hithez való ragaszkodás fontosságának hangsúlyozása. Többször találkozunk a vértanúság eszméjének időszerűségét fejtegető részletekkel, s hosszú oldalakon át követhetjük a hitetlenség, vallási közömbösség veszélyeire figyelmeztető okfejtéseket. Külön utal a kérdés aktualitására az egyik beszéd, amikor felsorolja a katolikus hit és egyház elleni vádakat, s egyben ismerteti a lehetséges válaszokat. A példák rámutatnak arra, hogy az emlékünnepek keretében mondott beszédek nem csupán a transzláció hatásának továbbadására, a kultusz ébrentartására törekedtek, hanem a rendelkezésre álló lehetőségek felhasználásával válaszolni kívántak a kor és a társadalmi környezet kihívásaira.

A kultusz decentralizálásának s egyben vonzásköre kiterjesztésének irányában hatott, amikor megosztották a katakombaszent ereklyéjét, s a leválasztott részeket különböző céllal tovább ajándékozták. Így például amikor 1720-ban építeni kezdték a sajóládi pálos kolostorhoz tartozó Sarlós Boldogasszony-templomot, alapkövébe XI. Ince pápa viaszképe, egy czestochowai Mária-érem és két vértanú ereklyéje mellett elhelyezték Szent Theodora mártír ereklyéjét is.[179] A pálos kolostorok közötti szoros kapcsolat alapján csaknem biztosra vehető, hogy itt a három évvel korábban a máriavölgyi kolostorban oltárra helyezett Szent Theodora-ereklye partikulájáról van szó. Hasonlóképpen feltételezhető, hogy a pécsi székesegyház Szent Mór-kápolnájában álló Szent Mór-oltár lapjába Szent Gervasius vértanú ereklyéje mellett az ugyanezen oltár alatt elhelyezett katakombaszent, Szent Faustinus testéből leválasztott ereklyerészt tették a 19. század végén.[180] A rozsnyói Szent Neitus-ereklyecsontváz esetében három ereklyerész leválasztásáról tudunk. Miután a pozsonyi Szent Erzsébet apácák feldíszítették az ereklyét, Scitovszky püspök hálából adott nekik egy darabot a testből. Az ajándékozás tényét a püspök egy 1836. március 5-én kelt hitelesítő levéllel igazolta. Három nappal később, március 8-án a püspök további

[178] Hollók: i. m. 160–174.; 183–193.; 194–210.; 216–241. p. További transzlációs évfordulós beszéd: Draxler János: *Egyházi beszéd, melyet Szent Feliczián teste elhozatalának százados évfordulati napján 1859. aug. 20-án mondott...* Balassagyarmat, 1863.

[179] *Acta Paulinorum.* fasc. 188/a. fol. 5. MOL Kamarai Levéltár, E 153.

[180] Az ereklytartó doboz felirata: Ara Capella B. Mauri In honorem B. Mauri Reliquiae S. S. M. M. Gervasii et Faustini. A dobozt Dulánszky Nándor pécsi püspök (1877–1896) pecsétje zárja le.

[181] Hollók: i. m. 71–73. p.

ereklyerészeket adott a bécsi szalézi apácáknak és az ereklyekedvelő Klobusiczky Péter kalocsai érseknek.[181] A püspöki ajándékozás szándékára fényt vet a korabeli forrás megjegyzése: „Ezzel a cselekedettel a szent vértanú tisztelete eljutott Bécsbe, a kalocsai érseki egyházmegye lelkipásztorainak említésein át pedig elterjedt a köztudatban."[182]

A kultusz ápolását szolgálta, hogy amikor az ereklyék különböző okokból új helyre kerültek, ott továbbra is nyilvánosan tisztelték őket. A szerzetesrendek egy részének feloszlatása következtében több ereklyét más rendek vettek át korábbi tulajdonosuktól. A budai klarisszáknál őrzött Szent Clemens- és Szent Bonifatius-ereklyéket a rend 1782-ben bekövetkezett feloszlatása után a budai várbeli ferencesek vették át.[183] A mosonmagyaróvári kapucinusok feloszlatása után (1787) az általuk őrzött Szent Augustus-ereklyét a helyi plébániatemplomba vitték. Az eredetileg ugyanott őrzött Szent Christina-ereklye sorsa némileg másképpen alakult, de végül ez is a plébániatemplomba jutott (1790).[184] A budavári Nagyboldogasszony-templom Szent István-oltárán őrzött Szent Fortunatus-ereklyét 1789-ben ellopták, a díszeitől megfosztott csontokat azonban megtalálták, és átadták a vízivárosi Szent Erzsébet apácáknak, akik ismét oltárra helyezték azokat.[185] Az idők folyamán ugyanonnan raktárba került Szent Flamidianus-fejereklyét a 19. század végén Némethy Lajos, a vízivárosi Szent Erzsébet apácák káplánja közvetítésével az apácák templomának főoltárán helyezték el.[186]

A kultusz egyházi ápolásáról tanúskodik az ereklyék ismételt feldíszítése. Így például a transzláció után 70 évvel, 1764-ben ismét feldíszítették a budai Szent Fortunatus testét. A több mint 300 forintba került díszítés során az ereklyét arany és ezüst szövetruhába öltöztették, és új koporsóba tették.[187] Amikor az ellopott és ruhájától megfosztott ereklye 1789 után a vízivárosi Szent Erzsébet apácákhoz jutott, az apácák ismét feldíszítették a testet, díszes üvegkoporsóba tették, a szent arcát pedig viaszból megformálták.[188] Ugyancsak kétszer került sor a kalocsai székesegyházban őrzött Szent Pius újraöltöztetésére. Először 1799-ben, 57 évvel a transzláció után, Klobusiczky Péter kanonok adományából kapott új díszt az ereklye.[189] Másodszor a templom 1827-es restaurálásakor a kalocsai apácák öltöztették fel a testet, és a koporsót is megújították.[190]

Nemritkán a katakombaszentek őrzési helyének megújításával is hozzájárultak a kultusz fényének emeléséhez. Máriavölgyben például néhány hónappal a transzlá-

[182] „Quo facto cultus ejusdem S. Martyris innotuit Viennae – per Archi-diaecesim autem Colocensem in sensu praelibatarum pastoralium communis evasit." Hollók: i. m. 73.

[183] Némethy Lajos: *Adatok Árpádházi Boldog Margit ereklyéinek történetéhez*. Budapest, 1884, 241. p.

[184] Levárdy Ferenc: *A magyaróvári plébániatemplom története*. Mosonmagyaróvár, 1979. 5. számozatlan lap.; Weisz: i. m. 21–22. p.

[185] Némethy: i. m. 1876. 205. p.; Némethy: i. m. (1886), 30. p.

[186] Némethy: i. m. (1886), 30. p.; Pokorny Emánuel: *A Szent Erzsébet szerzet*. Budapest, 1935, 110. p.

[187] Némethy: i. m. 1876. 124. p.

[188] Pokorny: i. m. 110. p.

[189] „...pia liberalitate RR. D. Petri Klobusitzki, metropolitanae huius ecclesiae canonici, novum decus accepit anno 1799." Katona: i. m. 267. p.

[190] Winkler: i. m. 120. p.

ció után a Remete Szent Pál-kápolna mellett a katakombaszent testét őrző Szent Theodora-kápolna falait is márvánnyal borítják a templom bevételéből.[191] Arra már utaltunk, hogy a rozsnyói Szent Neitus-kápolnát falfestményekkel díszítették, de itt meg kell említenünk azt is, hogy 1876-ban a rozsnyói székesegyházban egy 10 mázsás harangot neveztek el az ott őrzött katakombaszentről.[192]

A KULTUSZ BEFOGADÁSA

A katakombaszentek csodatévő erejébe vetett hit volt az alapja azoknak a mirákulumoknak, amelyeket az ereklyékkel kapcsolatban jegyeztek fel. Ezek a mirákulumszövegek szerkezetüket tekintve azonosak a zarándokhelyeken fennmaradt mirákulumszövegekkel. Az 1696-os transzláció után a budavári Nagyboldogasszony-templomban nyilvános tiszteletre kitett Szent Fortunatus-ereklyéről feljegyezték,[193] hogy a közelebb lakók közül a horvátok különös tiszteletben részesítették, és térden csúszva járták körül. A forrás szerint a horvátok közül többen arról tettek tanúságot, hogy a vértanút különféle testi és lelki bajaikban segítségül híván kegyelmekben részesültek. Ezek közül ötöt név nélkül a jezsuiták naplójukban is feljegyeztek. Ebből megtudjuk, hogy az egyik horvát ember hosszú ideig fejfájásban szenvedett, majd amikor harmadszor meglátogatta Szent Fortunatus testét, meggyógyult. Egy másik mindkét kezére béna volt, majd amikor fogadalmat tett a szenthez, azonnal meggyógyult. Másvalaki beteg gyermeke egészségének helyreállításáért egész éven át minden szombati napra böjtöt fogadott Szent Fortunatus tiszteletére, s amikor az első böjtöt tartotta, a gyermek teljesen meggyógyult. Három szombati napon kenyéren és vízen való böjtöt fogadott egy legyengült horvát ember, majd amikor az erejét visszanyerte, szombati napokon egész éven át böjtölt a szent segítségéért. De nem csak betegségben fordultak segítségért Szent Fortunatushoz. Egy egyedülálló horvát asszony „erősen szenvedett rosszakarójától, aki a legsúlyosabb vádakkal gyalázta őt, és már a törvényszék elé vitte az ügyet... Az asszony ártatlanságának védelmére Szent Fortunatushoz könyörgött: és íme! A bajkeverő és hamisan vádló magától elment az üldözött nőhöz, megkérlelte és a jogtalanság miatt kiengesztelte."[194] További részleteket nem ismerünk ugyan, de közvetve utal a horvátok kultuszának folyamatosságára, hogy amikor az ereklye 1789-ben átkerült a vízivárosi Szent Erzsébet apácák templomába, ez a templom egyben a horvát katolikusok plébániatemploma volt.[195]

[191] Orosz: *Liber historicus*... i. m. 28. p.

[192] Mikesy Sándor: Adalékok a személynevek földrajzi körzetek szerint való jelentkezéshez. Egy XIX–XX. századi tiszteleti név: Nétus. *Magyar Nyelv*, 64 (1968) 304–309. p. itt: 307. p.

[193] *Historia Societatis Jesu Budae*... i. m. fol. 28/b.

[194] „...per gravem patiebatur... ab aliquo suorum malevolorum, qui eam gravissimus calumnys affecit, atque etiam ad tribunal ream detulit: deserta undique et desolata mulier S. Fortunato innocentiam suam detenendam precibus ardentibus commendavit: et en! calumniator et iniquiis aquifator sponte sua venit ad afflictum foeminam, eique demissa praemissa deprecatione facta iniuvia est reconciliatus." *Historia Societatis Jesu Budae*... i. m. fol. 28/b.

[195] Némethy: i. m. (1886) 7–8. p.

Hasonló mirákulumokról értesülünk a székesfehérvári jezsuiták templomában őrzött Szent Candidus-ereklyénél. A jezsuiták missziós tevékenységét bemutató forrás a transzláció megörökítésénél (1761) mindössze egyetlen mirákulum részleges leírását adja, majd hozzáfűzi, hogy számos fogadalmi tárgy (anathema) tanúsítja a szent segítségét.[196] A leírt eset egy kálvinista ember megtérését mondja el, aki egy szomszédos mezővárosból munkavégzés miatt ment a városba, s barátai meggyőzésére belekeveredett a transzlációs menet forgatagába. Ezt követően „emlékezetébe ötlött tévedése, melybe annyi éven át belesüllyedt, majd erre rájövén Kálvint megtagadva visszanyerte mások által megzavart korábbi nyugalmát". Erről feleségével és két gyermekével együtt tett tanúságot a szent testénél.[197]

Egy korábbi fejezetben részletesen bemutattuk a homokkomáromi búcsújáró templom főoltárán tisztelt Mária-kegykép alatt 1751-ben elhelyezett Szent Felix-ereklyének a kegyképpel összekapcsolódott tiszteletét. A kultusz páratlan fellendülését bizonyítja az a mirákulumos könyv, amely az 1751–1786 közötti időszakban 462 bejegyzést, az ereklye és a kegykép segítségének tulajdonított csodás gyógyulást, mirákulumot tartalmaz.[198] Ezek az adatok nemcsak a mirákulumokról és a búcsújárás történetéről tájékoztatnak, hanem felvilágosítást adnak az ereklyének a búcsújárással és a kegykép kultuszával szorosan összefonódott tiszteletéről is. A kegyhely vonzáskörzetének vizsgálata azt mutatja, hogy egy földrajzilag jól körülhatárolható területen (mintegy 60-70 km-es körzetben) a katakombaszent kultusza egyenrangú lett a többi szent tiszteletével. A feljegyzések nem engednek következtetni arra, hogy a katakombaszentnek speciális patronátusa alakult volna ki, szemben például az ilyen szempontból kivételnek számító Rajna-vidéki katakombaszent, Szent Donát viharpatronátusával, amely a transzláció alkalmával történt csodás esemény nyomán keletkezett, s lehetővé tette a szent kultuszának széles körű elterjedését. Bár a mirákulumos könyvben 1786 után nem találunk nyomot a további kultuszra, a kegykép és az ereklye ezután sem merült feledésbe.[199] A balassagyarmati Szent Felicianus-ereklye kultuszát az a feljegyzés tanúsítja, amely szerint oltára a transzláció után sokáig búcsújáróhely maradt.[200] Ebből talán nem alaptalanul következtetünk a tartós helyi kultusz kialakulására a szent körül.

Az egyházi kultuszterjesztő tevékenység eredményességéről tanúskodik a katakombaszentek nevének választása keresztnévként. Ez a gyakorlat a név felvételének egyházi szorgalmazása mellett utal a kultusz bizonyos mértékű befogadására és a szentek névpatrónus funkciójára is. A szentek névpatronátusa nagymértékben hozzájárult a szent nevének széles körben történő megismertetéséhez és a kultusz ébren-

[196] *Historia Missionis...* i. m. fol. 69/b.

[197] „...momento oborta colitus huc, errorem, cui tot annis immersus, agnovit, neque perturbati alii tranquillitatem antea obtinuit, quam Calvinum negasset; quod cum uxore et duabus prolibus ad ejusdem S. Corpus praestitit..." *Historia Missionis...* i. m. fol. 69/b.

[198] Synoptica Connotatio Singularium Gratiarum meritis et precibus B. V. M. ac Sti Felicis Martiry Fidelibus de Ecclesiam Homok-komáromiensem se devoventibus collatarum Ab Anno 1751. PLH

[199] Minderről lásd *Az egy dunántúli zarándokhely ...* című fejezetet.

[200] *Az Esztergomi Főegyházmegye névtára.* i. m. 217. p.

tartásához. Ugyanakkor a névpatronátus megmutatja azt is, hogy ezen a téren a katakombaszenteket mennyiben tekintették egyenrangúnak a többi szenttel. Nem tekinthető véletlennek, hogy a történeti anyagban eddig mindössze egy ereklyénél találtunk nyomot a szent nevének választására keresztnévként, ami azonban nem jelenti azt, hogy a szokás más alkalommal nem fordul elő. A Rozsnyón elhelyezett Szent Neitus neve először az ereklye pozsonyi illációja alkalmával tűnik föl keresztnévként, amikor az ünnepségsorozat befejező napjának délutánján az esemény emlékére az akkortájt született fiúgyermekek közül többet a Neitus névre keresztel-tek.[201] A névanyag további vizsgálata kimutatta, hogy a pozsonyi Szent Márton-székesegyház plébániájának keresztelési anyakönyvében a „Neitus M(artyr)" nevek valóban 1836. február 14-én kezdődnek, s egy hónap alatt, március 15-ig 12 ilyen bejegyzés található.[202] A katakombaszent nevének kismértékű ismeretére utal azonban, hogy mind a 12 esetben csupán a második névként írták be a nevet. Vezetéknevük alapján ítélve a szülők főként németek és a szegényebb társadalmi rétegekből valók voltak. Csupán egy esetben középosztálybeli az apa, a szakolcai nótárius, a többi munkás, szőlőműves, hajós, halász, zenész, urasági kocsis. A rozsnyói transzláció negyedik évfordulóján arról értesülünk, hogy a Neitus nevet gyakran adják keresztnévül, s a székesegyház anyakönyvében összesen 18 ilyen név található. A név legrégibb használata első névként a putnoki plébánia anyakönyvében tűnik föl, noha Rozsnyón feltehetően korábbi előfordulásai is vannak. A két Neitus névre keresztelt gyermek 1851-ben, illetve 1859-ben született Putnok egykori filiáiban: Málé (ma Serényifalva) és Abafalva községben.

További jellemző adat, hogy a vizslási születésű Sándor Neitus kovácsmester fiúgyermekét 1885-ben Salgótarjánban már nem Neitus, hanem Ödön Rudolf névre keresztelték. Egy másik adat szerint 1910–1915 körül Rozsnyón élt egy „Neiti bácsi" nevű öreg sekrestyés. A Neitus név használatára múlt századi adatok vannak még a Sajópüspökihez tartozó Bánrévéről (egy a 19. század második feléből és egy 1888-ból). A századfordulóról és a 20. század első feléből további adatok vannak Aggtelekről (1), Serényifalváról (4), Hódoscsépányról (3) és Szentsimonból (2). Szentsimonról tudjuk, hogy 1836-ban többen ott voltak a rozsnyói transzláción a faluból,[203] s később a falu lakosai a transzlációs emlékünnepeken is részt vettek. Az egyik Neitusra keresztelt szentsimoni lakos 1911. június 12-én, az 1836-os transzláció évfordulóján született, amiből talán arra következtethetünk, hogy a század elején Szentsimonban ismerték az 1836-os transzláció dátumát, annak ellenére, hogy a rozsnyói emlékünnepeket mindig a pünkösd utáni harmadik vasárnap tartották. A név elnőiesedésére utal, hogy a miskolci tanítóképző internátusában 1930 táján volt egy Neita nevű nővér, aki rendi névként viselte ezt a nevet. A név felvételére az adhat magyarázatot, hogy a nővér a szatmári irgalmasokhoz tartozott, akiknek az első világháború után Rozsnyón volt a szlovákiai központjuk.[204]

[201] *XVI. Gergely pápa ajándéka.* i. m. 153. p.; Hollók: i. m. 70. p.
[202] Mikesy: i. m. 308. p.
[203] Mikesy: i. m. 308–309. p.; A szentsimoniak részvételét említi Hollók: i. m. 95. p.
[204] Mikesy: i. m. 309. p.

Az adatok összesítéséből kitűnik, hogy a Neitus nevet viselők születési helye az egykori rozsnyói püspökség területéhez tartozó Nógrád, Gömör és Torna, valamint Borsod megyébe esik. A név itt is viszonylag ritka, s előfordulása részben a rozsnyói kultuszra, részben annak kisugárzására vezethető vissza. Csak feltételezhető, hogy elsősorban a rozsnyói transzlációs emlékünnepek körül, azaz a júniusban születetteket keresztelték a Neitus névre. A nevek tér- és időbeli megoszlása azt mutatja, hogy a kultusz középpontjától, illetve a transzlációs eseményektől távolodva a kultusz kisugárzása térben és időben fokozatosan csökken.

A KULTUSZ ÁTALAKULÁSA ÉS KRITIKÁJA

A kultusz megnyilvánulásai után szólnunk kell a katakombaszentek ereklyéihez fűződő viszony megváltozásáról, az ereklyékkel szemben tanúsított tartózkodó és kritikus magatartásról. Ennek első nyomaival a 18. század végén találkozunk, amikor II. József rendeleteivel hivatalosan is szabályozni kívánta az ereklyekultuszt. A császár először rendeletet adott ki az ereklyék összegyűjtésére, majd 1787. január 15-én elrendelte, hogy az összegyűjtött ereklyéket „rövid úton semmisítsék meg".[205] Ez utóbbi rendeletet 1788. március 28-án „normalia" cím alatt nyomtatásban elküldték a prímásnak, az egyházi tárgyak királyi raktárának, minden megyéspüspöknek és a kerületi biztosoknak. E rendelet szerint a hitelesítő irat nélküli ereklyéket át kell adni a királyi biztosoknak, akik az egyházi biztosok segítségével kötelesek voltak megsemmisíteni ezeket.[206] Minden jel arra mutat, hogy az elégetett ereklyék között volt két katakombaszent, a budai várbeli ferencesektől Szent Clemens és Szent Bonifatius ereklyéje. Az adatok szerint mindkét ereklyét a hitelesítő irat másolatával együtt égették el.[207]

Különös módon menekült meg a megsemmisüléstől a mosonmagyaróvári kapucinus templom Szent Christina ereklyéje. Az ereklyének megvolt ugyan a Rómában kiállított adományozó hitelesítő irata, de hiányzott róla a helyi kultusz engedélyezését tanúsító győri megyéspüspöki záradék, ami az ereklyével együtt őrzött másik katakombaszent hitelesítő iratán ma is olvasható. Ebből joggal gondolhattak az ereklyét fenyegető veszélyre, s ezért a kapucinus templom berendezésének 1787. november 6-án történt elárverezésekor egy 1782. augusztus 30-án kelt 5916/98. sz. rendelet ellenére „feledékenységből vagy tévedésből" a Szent Christina-ereklyét is dobra verték.[208] Az ereklyét Probst Katalin magyaróvári lakos vette meg 24 forintért. A rendelet ellenére történt elárverezés miatt Győr-Moson megye főispánja, gróf Győri Ferenc felelősségre vonja a megye egyik alispánját, aki válaszlevelében az árverezést levezető Temlin Zsigmondra hárítja a felelősséget, és kéri a főispántól a vo-

[205] Némethy: i. m. 1884. 239. p.
[206] Némethy: i. m. 1884. 239–240. p.
[207] Némethy: i. m. 1884. 241. p.
[208] 4807/1787. sz. levél, VL M; Weisz: i. m. 21. p.

natkozó rendelkezés megküldését.[209] 1790. február 17-én egy 544/5293. sz. rendelkezés értelmében az ereklyét 24 forintért visszavásárolták, amely aztán a plébániatemplomba került a már 1787 óta ott őrzött Szent Augustus-ereklye mellé.[210]

A katakombaszentekkel kapcsolatos magatartás megváltozására enged következtetni, hogy a korábbi őrzési körülményeknél kevésbé előkelő módon helyezik el az ereklyéket, s a templomon belül fokozatosan a háttérbe szorulnak. A 18. század végén Szent Flamidianus ereklyéjét a budavári Nagyboldogasszony-templom Szent István-oltáráról a sekrestyébe helyezték át, majd a templom 1877-es átépítésekor raktárba tették.[211] Az eredetileg ugyancsak a Szent István-oltáron őrzött, 1789-ben ellopott Szent Fortunatus-ereklyét a csontok megtalálása után már nem tették vissza eredeti helyére, hanem elajándékozták a vízivárosi Szent Erzsébet apácáknak.[212] Szent Faustinus pécsi ereklyéje a székesegyház főoltáráról egy idő múlva az altemplomba került,[213] majd a székesegyház 1882-es átépítése során a Szent Mór-mellékkápolna oltárlapja alá tették, az oltár predellájára pedig a következő feliratot vésték: „Ad venerationem reposita quiescunt hic loci ossa gloriosi martyris Sancti Faustini".[214]

A katolikus magatartás megváltozása mellett nem feledkezhetünk meg a katakombaszentek protestáns és felvilágosult kritikájáról sem. Ez a 17. és a 18. században része az ereklyetisztelet általános bírálatának, a 19. században több konkrét példát is találunk rá. Már utaltunk az ereklyetisztelet védelmezésének nyomaira a rozsnyói transzlációs ünnepségek utolsó napján mondott prédikációban, s felhívtuk a figyelmet Hollók Imrének a rozsnyói eseményekről írt könyvében arra a részre, amely a szentek ereklyéinek, ezen belül a Magyarországon tisztelt ereklyéknek a sorába foglalja bele a Szent Neitus-ereklye történetét.[215] Mindez nemcsak arra utal, hogy egyházi részről a katakombaszentek ereklyéit igyekeztek egyenrangúnak feltüntetni más szentek ereklyéivel, hanem arra is, hogy ily módon vélték elhárítani az ekkor már katolikus és protestáns részről egyaránt jelentkező kételkedést az ereklyékben.

Hogy mindez nem alap nélkül történt, mutatják azok a megjegyzések, amelyek a korabeli protestáns sajtóban kísérték a rozsnyói eseményeket. A Szent Neitus-ereklye Rozsnyóra kerülésének polemikus ízű visszahangjával találkozunk két német lap 1838-as számainak hasábjain. Az *Ephemerides Darmstadtienses* ironikus megjegyzése szerint Scitovszky püspök Szent Neitus testének 30 000 forintért történt „előnyös" megvásárlásával a Szentszékhez vezető útját akarta egyengetni.[216] Az

[209] A főispán levelének a felelősségre vonást tartalmazó része: „Ferner... dem... Aufhebung Komissär Herrn Siegmund Temlin zur Lasst fallen... als welcher... den Leib der Heiligen Christine für 24 fl. an eine gewisse Hung-Altenburger Einwohnerin Katharina Probstin lizitando veräussert hat." Az alispán válaszlevelének fogalmazványa a főispán levelének hátoldalán olvasható. 4019/1789. sz. levél, VL M.Weisz: i. m. 22. p.

[210] Weisz: i. m. 22. p.

[211] Némethy: i. m. (1886) 31. p.

[212] Némethy: i. m. 1876. 205. p.; Némethy: i. m. (1886). 30. p.

[213] Haas Mihály (Szerk.): *Baranya*. Pécs, 1845, 307. p.

[214] Petrovich Ede: *Pécsi székesegyház*. Pécs, 1956, 91–92. p.

[215] Hollók: i. m. 6–31. p.

[216] Idézi Hollók: i. m. 55–59. p.

Allgemeine Kirchenzeitung egyik levelezője pedig azt írta, hogy a rozsnyói katolikusok „imádják" Szent Neitus testét.[217] Az események ismeretében nem lepődhetünk meg azon a – nyilván nem csak az idézett kritikai vélemények mögött rejlő – megütközésen, amellyel a protestáns hívők szemlélhették a katakombaszentek kultuszának korabeli megnyilvánulásait.

Röviden szólnunk kell arról is, hogyan alakult a katakombaszentek ereklyéinek további sorsa és kultusza a 20. században. A 36 ereklyéből kettő még a 18. század végén elpusztult,[218] négyről pedig csak annyit tudunk, hogy ma már nincsenek ott a templomban.[219] A vízivárosi Szent Erzsébet apácák Szent Fortunatus-ereklyéje a második világháború pusztításainak esett áldozatul.[220] A legtöbb katakombaszent eredeti őrzési helyén található,[221] néhányat ugyanabban a templomban más környezetbe tettek át. Ez utóbbiak közül Szent Flamidianus fejereklyéje ma a Szent Erzsébet apácák templomának kórusán, egy másik hasonló, de felirat nélküli koponyaereklye mellett található. Állítólag a második világháború évei alatt került fel oda.[222] A Szent Innocentius testét tartalmazó üvegkoporsó az 1980-as években a zalaszengróti plébániatemplom szentélye melletti jobb oldali mellékkápolnában, egy használaton kívüli mellékoltár lépcsőjén, növényi dekoráció mögött kissé porosan, mintegy elfedve állt. A mosonmagyaróvári plébániatemplomban a Szent Kereszt, illetve a Háromkirályok mellékoltárán őrzött Szent Christina- és Szent Augustus-ereklyéket 1962 körül az oltárok „felszabadítása" érdekében elvették korábbi helyükről, és az oltárok mellett fali tartókon helyezték el. Ekkor az ereklyéket porszívóval megtisztogatták, és lezárták az eddig felnyitható koporsókat.[223] Szent Faustinus teste a pécsi székesegyház Szent Mór-kápolnájában az oltár alatt, az oltárrács mögött sokáig lepellel volt letakarva,[224] majd Rogács Ferenc püspök idejében (1958–1961) egyszerű, szürkére festett fakoporsót készítettek neki. Ugyanekkor az oltárrácsot is megerősítették, s a püspöki pecséttel lezárt koporsót az ereklyével a rács mögött elhelyezték.[225] A rozsnyói ereklye a transzláció százéves évfordulója alkalmából (1936) Bubics Mihály püspöksége idején új oltárt kapott, melyen a következő felirat olvasható:

[217] Idézi Hollók: i. m. 135. p.

[218] A budai ferencesek Szent Clemens és Szent Bonifatius ereklyéjének elégetését említi Némethy: i. m. 1884. 239–241. p.

[219] Ezek a következők: Tíz szent mártír (Nagyszombat), Szent Theodora (Máriavölgy), Szent Vincentius (Pécs), Szent Bonifatius (Nagyvárad).

[220] Mócsai Gábor kanonok, a volt vízivárosi Szent Erzsébet apácák templomigazgatójának közlése.

[221] Így például: Szent Pius (Kalocsa), Szent Felix (Homokkomárom), Szent Felicianus (Balassagyarmat), Szent Candidus (Székesfehérvár), Szent Maximus (Győr), Szent Vincentius (Szentgotthárd), Szent Placidus (Szombathely), Szent Valerius Felicianus (Mucsi), Szent Neitus (Rozsnyó), Szent Vitalis (Búcsúszentlászló).

[222] Mócsai Gábor kanonok, a volt vízivárosi Szent Erzsébet apácák templomigazgatójának közlése a templom restaurálása előtti állapotra vonatkozik.

[223] Varga József volt mosonmagyaróvári esperesplébános közlése.

[224] Hergenröder Miklós pécsi székesegyházi kanonok közlése.

[225] Hergenröder Miklós pécsi székesegyházi kanonok közlése.

„S. Neitus Martyr Christi in Pacem.
1836. Joannes Ep(isco)pus me portat.
1936. Michael Ep(isco)pus me ornat."[226]

A szombathelyi székesegyházba 1953. október 25-én helyezték vissza az északi oldalhajó első kápolnájának (volt Nepomuki Szent János-kápolna) oltárára Szent Placidus ereklyéjét, melynek a bombázáskor megsérült üvegkoporsóját külső és belső díszeivel együtt gondosan rekonstruálták.[227] Az 1945-ben elpusztult oltárkép helyére ugyanekkor állították fel a Feszty Masa által festett új oltárképet, amely Lisieux-i Szent Terézt „mint a hithirdetés ügyének védőszentjét" ábrázolja.[228]

A transzláció emlékünnepének 20. századi megülésére csak néhány adatunk van. Homokkomáromban a templom 1941. évi kifestésekor a belső falra jól olvasható betűkkel ráfestették a templom történetét, melyben megemlékeznek a Szent Felix-ereklyéről is. Az emléknap ekkorra már egybemosódott pünkösd ünnepével, de a templom 1941. július 13-i újbóli felszentelése alkalmából a veszprémi püspök elrendelte Szent Felix ünnepének a templom felszentelési évfordulójával egybekapcsolt megülését. 1943-ban ezen a napon áldották meg a templom felé vezető út melletti fán elhelyezett Mária-képet.[229] Az ünnepi prédikációban néha ma is szót ejtenek a szentről, de a templom búcsúnapjai közül napjainkban Szent Felix ünnepe a legkevésbé látogatott. A búcsúsok közül többen ma is felmennek az oltár mögötti emelvényre, s ott imádkoznak. Rozsnyón még az 1960-as években is a transzláció emléknapján, a pünkösd utáni harmadik vasárnapon volt a „Néti búcsú". Mivel azonban rendszerint a Jézus Szíve-ünnep megülése is erre a napra esik, a nap eredeti jelentése fokozatosan háttérbe szorul.[230] A katakombaszentek csodatévő erejébe vetett hit szórványos továbbéléséről tanúskodik az a fogadalmi tábla, amelyet a vízivárosi Szent Erzsébet apácák a Szent Fortunatus-ereklyénél ajánlottak fel a 20. század 30-as éveiben.[231] Két katakombaszentnél találtunk nyomot a szent nevének választására keresztnévként. A Szent Neitus nevét viselőkről korábban már megemlékeztünk, itt csupán azt jegyezzük meg, hogy az utolsó adat a Neitus (Nétus) név adására 1942-ből ismert. Jellemzőnek kell tartanunk, hogy a név egyik 1904-ben született viselője névnapját nem a transzláció emlékünnepén, hanem november 1-jén, Mindenszentekkor tartotta, mivel úgy értesült, „hogy vólt egy szenté avatott Nétus nevű pap, amely a Rozsnyói székesegyházba nyugszik".[232] Szent Fortunatus névpatrónusként való újabb tiszteletét tanúsítja, hogy a vízivárosi Szent Erzsébet apácák között a század

[226] Mikesy: i. m. 307. p.; vö. továbbá: *Ének Nepomuki Szent Jánosról és Szent Nejtiről.* Rozsnyó, 1918.

[227] Sill Ferenc: A szombathelyi székesegyház újjáépítése 1945–1975. In *A 200 éves szombathelyi egyházmegye emlékkönyve (1777–1977).* Szombathely, 1977, 127–172. p. itt: 146. p. Az 58. sz. jegyzetben hivatkozik *Püsp. Klev.* 1953. VII. 1981/1953. sz.

[228] Az oltár mellett elhelyezett tájékoztató felirat alapján.

[229] A homokkomáromi plébánia története 1938 és 1948 két szentév között. PL H.

[230] Mikesy: i. m. 307., 309. p. A Rozsnyó környéki vallásosságra lásd még Bálint Sándor: Kultusznyomok Rozsnyó vidékén. In uő: *Sacra Hungaria.* Budapest, 1943 (1944). 87–95. p.

[231] A fogadalmi márványtábla felirata: „Hálából Szent Fortunátnak /Leng Rezsőné/ 1935. dec. 24."

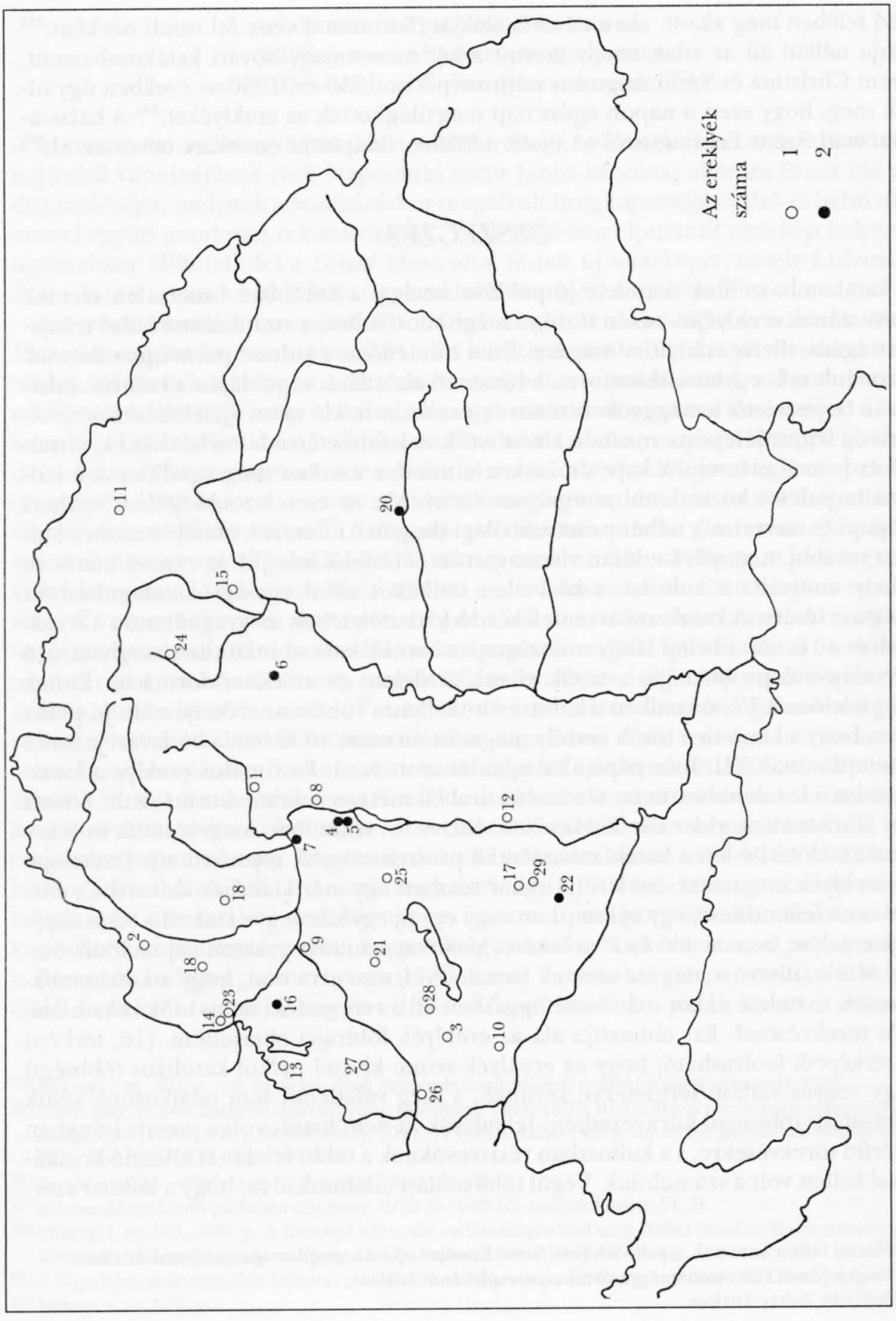
[232] Mikesy: i. m. 309. p.

első felében még akadt, aki a név női alakját (Fortunata) vette fel rendi névként.[233] Párja nélkül áll az adat, amely szerint a két mosonmagyaróvári katakombaszent, Szent Christina és Szent Augustus névünnepét az 1950-es, 1960-as években úgy ülték meg, hogy ezen a napon egész nap megvilágították az ereklyéket.[234] A balassagyarmati Szent Felicianusról az újabb időkben templomi énekkart neveztek el.[235]

ÖSSZEGZÉS

A katakombaszentek tisztelete jó példával szolgál a korábban ismeretlen szentek kultuszának ereklyéjük révén történő meghonosítására, a szentkultusz külső irányítottságára, illetve irányíthatóságára. Ezen túlmenően a kultusz paradigmatikusnak bizonyult más egyházi áhítatformák történeti alakulására: példáján a kultusz szakaszai a terjesztéstől a meggyökerezésen és a szekularizáció utáni újjáéledésen át az elhalásig lépésről lépésre nyomon követhetők. A kultusz társadalmi bázisának, tartalmi és formai elemeinek kapcsán csaknem minden esetben megragadhattuk a kultusz terjedését közvetlenül szorgalmazó tényezőt, az esetek többségében egyházi (főpapi és szerzetesi), néhány esetben világi (kegyúri) intenciót, amelyre aztán a kultusz további megnyilvánulásait visszavezettük. Másfelől felsejlik az eszmei háttér is, amely motiválta a kultuszt, s közvetlen indítékot adott egy-egy katakombaszent megszerzésére. A katakombaszentek kezdődő tiszteletében megragadható a 17. századi és a 18. század eleji Magyarországnak a barokk kori szentkultuszt meghatározó két alapvető problémája, a török elleni küzdelem és az ellenreformáció. Ennek megfelelően a 17. században a kultusz törökellenes vonása az erőteljesebb. Jó példa erre, hogy a közvetlen török veszély megszűnése után, 1696-ban a budavári jezsuita főtemplomnak XII. Ince pápa által ajándékozott Szent Fortunatus-ereklye adományozása a katakombaszentet ábrázoló korabeli metszet felirata szerint „zum Schutz der Christenheit wider die Türken" történt. A 18. században megerősödik és fokozatosan előtérbe lép a katakombaszentek presztízsnövelő, reprezentatív funkciója: az ereklyék megszerzésének célja ekkor részben egy már kialakult kultuszhely hírnevének fellendítése, egy új templom vagy egy új egyházmegye szakrális tekintélyének emelése, a „sanctitas loci" erősítése. Másrészt a kultusz gyakran kapcsolódik összse Mária, illetve a magyar szentek tiszteletével, ami arra utal, hogy a katakombaszentek tisztelete ekkor már összefüggésben áll a reformáció utáni idők rekatolizációs törekvésével. Ezt támasztja alá az ereklyék földrajzi elterjedése. (18. térkép) A térképről leolvasható, hogy az ereklyék szinte kivétel nélkül katolikus többségű vagy vegyes vallású területekre kerültek, s még véletlenül sem találkozunk velük protestáns többségű környezetben. Jelenlétük itt nem hatott volna pozitív irányban a térítő törekvésekre, s a kultuszban résztvevőknek a többi felekezet állandó kritikájával kellett volna számolniuk. Végül több utalást találtunk arra, hogy a kultusz szor-

[233] Mócsai Gábor kanonok, a volt vízivárosi Szent Erzsébet apácák templomigazgatójának közlése.
[234] Vargha József volt mosonmagyaróvári esperesplébános közlése.
[235] Szilárdfy Zoltán közlése.



18. TÉRKÉP
A katakombaszentek kultuszhelyei

18. TÉRKÉP

A katakombaszentek kultuszhelyei

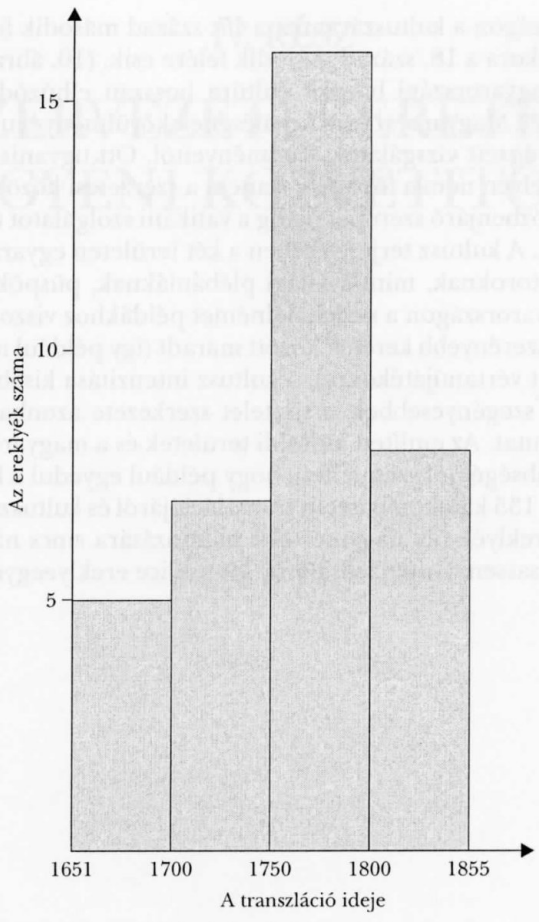
1 Balassagyarmat
2 Bogoszló (Bohuslavice)
3 Búcsúszentlászló
4 Buda, Klarissza apácák temploma
5 Buda, Nagyboldogasszony templom
6 Eger
7 Esztergom
8 Fót
9 Győr
10 Homokkomárom
11 Homonna (Humenné)
12 Kalocsa
13 Kismarton (Eisenstadt)
14 Máriavölgy (Maria Thal / Marianka)
15 Monok
16 Mosonmagyaróvár
17 Mucsi
18 Nagyemőke (Vel'ké Janikovce)
19 Nagyszombat (Trnava)
20 Nagyvárad (Oradea)
21 Pápa
22 Pécs
23 Pozsony (Pressburg / Bratislava)
24 Rozsnyó (Roznava)
25 Székesfehérvár
26 Szentgotthárd
27 Szombathely
28 Zalaszentgrót
29 Závod

galmazásának célja a nemzetiségek összekapcsolása, a különböző nyelvet beszélők egyesítése egy azelőtt mindannyiuk által ismeretlen, most azonban már mindannyiuk részéről ismert szent kultuszában. Ezekhez a motivációkhoz járult a katakombaszentek szerepe a pasztorációban, s mindezek a tényezők együttesen mutatják a kultusz sokrétű integráló funkcióját.

A kultusz terjesztésének legfontosabb része az ereklye ünnepélyes transzlációja, az ezekben megnyilvánuló extatikus vonás a későbbi hatás egyik fő összetevője. A transzláció fogalma nem korlátozódik csupán a katakombaszentek ereklyéire, hanem kegyszobrokhoz, kegyképekhez és más ereklyékhez is gyakran kapcsolódik. Így például az 1771-ben Raguzából Bécsbe vitt Szent Jobb-ereklyét fényes udvari ünnepségek után látványos körülmények között szállították Budára. A transzláció és a kultuszt előmozdító más intézkedések dinasztikus jellege az egykorú források alapján nyilvánvaló.[236] Másfelől a transzlációk figuratív, teátrális elemei nemcsak más világi és egyházi felvonulások (fejedelmi bevonulások, úrnapi körmenetek) külsőségeire emlékeztetnek, hanem megfelelnek a korabeli művészeti ágakban (plasztika, építészet, zene) megnyilvánuló barokk formáknak és szemléletnek. A transzláció mellett lehetőség nyílt a kultusz terjesztését szolgáló további megnyilvánulások bemutatására.

A kultusz befogadásának jellemző vonása, hogy mindig megmarad a helyi kultusz, egy jól körülhatárolható és befolyásolható terület keretei között, és soha nem lépi át egy egyházmegye, egy kegyhely vagy egy templom vonzáskörének határait. A kultusz tényleges befogadását mutatják a katakombaszentek „népi" funkciói: a szentek csodatévőként és névpatrónusként való tisztelete, valamint a legendák kialakulása. További jellemző vonás, hogy a katakombaszenteknek nem alakultak ki speciális patronátusaik, ezek a szentek nem illeszkednek be a barokk kori szenttiszteletben tovább zajló specializálódási folyamatba. A liturgikus tisztelet helyi jellege mellett ez is nagymértékben közrejátszott abban, hogy egyrészt a katakombaszentek nem tudtak szert tenni országos jelentőségre. Másrészt a kultusz nagy tömegeket megmozgató, kezdeti gyors fellendülését szorgalmazó tényezők megszűnése csaknem minden esetben együtt jár magának a kultusznak a hanyatlásával, illetve eltűnésével. A kultusz háttérbe szorulásához rendszerint hozzájárult az is, hogy a többi szenttől eltérően a katakombaszenteknek csak ritkán készült részletes életrajza, a róluk alkotott kép a személyes jegyek hiányában jórészt csupán általánosságokat tartalmazott. Mindehhez járult a 18–19. század fordulóján erősödő kétely az ereklyék hitelességében, a szentek csodatévő erejében, ami a 19. századi új kultuszáramlatok feltűnésével együtt a szentekhez fűződő viszony újabb megváltozását, a katakombaszenteknek a kultuszból való fokozatos kiszorulását eredményezte. Ez a folyamat nemcsak a katakombaszentek, hanem a többi szent ereklyéit is érintette: a Szent Jobbal kapcsolatban például már a 18. század végén tiltakoztak az ellen, hogy „egy senyvett cson-

[236] Karsai Géza: Szent István király tisztelete. In *Emlékkönyv Szent István Király halálának kilencszázadik évfordulóján*. III. Szerk. Serédi Jusztinián. Budapest, 1938, 155–256. p. itt: 165–166. p.; Holovics Flórián: A Szent Jobb hazatérése. *Vigilia*, 36 (1971) 554–555. p.



10. ÁBRA
A transzlációk időbeli alakulása

tot" tiszteljenek.[237] A 17–18. századi kultusznyomok után a 19. század első évtizedeiben hasonlóképpen kétely merült fel Alamizsnás Szent János Budán őrzött ereklyéjének hitelességével kapcsolatban.[238]

Végül csak jelzésszerűen utalunk a főbb különbségekre, amelyek a magyarországi kultuszt elválasztják a délnémet, osztrák és svájci területek katakombaszent-kultuszától.[239] Míg az említett területeken a katakombaszentek divatja a 17–18. századra

[237] Őz Pál szavait idézi Csapodi Csaba: Kinek tartották Szent Istvánt a 18. században? *Regnum*, 1 (1936) 346–355. p. itt: 355. p.

[238] Némethy: i. m. 1876. 204–205. p.

[239] Az említett területek katakombaszent-kultuszát különböző szempontból tárgyalja Hansjakob Achermann: Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 101–111. p.; Edgar Krausen: Schicksale römischer Katakombenheiliger zwischen 1800 und 1980. *Jahrbuch*

tehető, Magyarországon a kultuszáramlat a 17. század második felétől a 19. század közepéig tart, fénykora a 18. század második felére esik. (10. ábra) Ez a megkésettség megfelel a magyarországi barokk kultúra hosszan elhúzódó kialakulásának. A katakombaszentek Magyarországra kerülésének körülményei ugyancsak eltérnek a svájci területen végzett vizsgálatok eredményeitől. Ott ugyanis az ereklyék megszerzésében első helyen nem a főpapok, hanem a szerzetesi közösségek, kolostorok állnak, a legfőbb közbenjáró szerepet pedig a vatikáni szolgálatot teljesítő svájci gárda tagjai játszották. A kultusz terjesztésében a két területen egyaránt fontosabb szerepük volt a kolostoroknak, mint a világi plébániáknak, püspöki templomoknak. A transzláció Magyarországon a svájci, délnémet példákhoz viszonyítva a külső formák tekintetében szerényebb keretek között maradt (így például nem találtunk nyomot az úgynevezett vértanújátékokra), a kultusz intenzitása kisebb, az ikonográfiai megnyilvánulások szegényesebbek, a tisztelet szerkezete azonban lényegében hasonló vonásokat mutat. Az említett külföldi területek és a magyarországi kultusz intenzitásának különbségét jól szemlélteti, hogy például egyedül a konstanzi püspökség svájci részében 135 katakombaszent transzlációjáról és kultuszáról lehetett anyagot gyűjteni. Az ereklyék oly nagymértékű halmozására sincs nálunk példa, mint Altomünster, Waldsassen, Gutenzell, Banz, Monselice ereklyeegyüttesei.

---

für Volkskunde, 4 (1981) 160–167. p.; Fritz Markmiller: Die Übertragung zweier Katakombenheiliger nach Niederbayern im 18. Jahrhundert. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 127–159. p.; Beate Plück: Der Kult des Katakombenheiligen Donatus von Münstereifel. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 112–126. p.; Walter Pötzl: Katakombenheilige als „Attribute" von Gnadenbildern. *Jahrbuch für Volkskunde*, 4 (1981) 168–184. p.; Vö. Philippe Boutry: Les saints des catacombes. Itinéraries françaises d'une piété ultramontaine (1800–1881). *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 91 (1979) 875–930. p.

IV. RÉSZ

SZERVEZETI KERETEK, EGYÉNI KÖZVETÍTŐK

1. LAIKUS VALLÁSOS TÁRSULATOK

Mint az egyik előző fejezetben utaltunk rá, a laikus vallásosság iránt megnyilvánuló érdeklődéssel együtt természetesen nő az igény a vallásosság széles rétegeket átfogó szervezeti kereteinek és ezek társadalmi, kulturális funkcióinak a mélyebb megismerésére.[1] A téma forrásanyaga rendkívül sokrétű, a szakirodalom – bizonyos egyoldalúságai ellenére – igen tekintélyes.[2] A jelenségegyüttes nem illeszkedik be maradéktalanul egyetlen tudományág fogalomkörébe. Tudományközi megközelítésre van szükség, s ebben a néprajz,[3] a történettudomány, az irodalomtörténet és a művészettörténet mellett más társadalomtudományok is érdekeltek.[4]

A vallásosság laikus szervezeti formái elnevezésüket, belső szerveződésüket, társadalmi rétegződésüket és aktivitásukat tekintve az eltérések mellett számos hasonló vonást mutatnak, ezért együttes vizsgálatukra van szükség. A nem elsősorban val-

[1] Wolfgang Brückner, Bruderschaften als Forschungsaufgabe. In *Bayerische Blätter für Volkskunde* VII (1980) 1, 49–52. p. – Ludwig Remling, Bruderschaften als Forschungsgegenstand. In *Jahrbuch für Volkskunde*, 3 (1980), 89–112. p. – Albrecht A. Gribl: Volksfrömmigkeit. Begriff, Ansätze, Gegenstand. In Edgar Harvolk (Hg.): *Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch.* München – Würzburg, 1987, 293–333. p. Itt: 330. p. – Maurice Agulhon: *La sociabilité méridionale* (Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIe siècle). I–II. Aix-en-Provence, 1966. – Atelier 4: Les confréries. (responsables: Michel Bee, Martine Segalen) In *La religion populaire.* Paris, 1979, 376–377. p. – Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Etude des confréries. Problèmes et methode. In *Provence Historique*, 24 (1984) fasc. 136, avril–juin, 117–123. – Les confréries en France à l'époque moderne. In *Le Greco n° 2 Présentation générale*. Paris, 1987, 4–5. – Anthropologie religieuse: structures du sacré et confréries, E. H. S. S. Vieille – Charité, Marseille, 19–20 novembre 1986, 20–21 mai 1987. In *Bulletin du Greco* n° 27 (1987), 14–15. – *Vie religieuse en Savoie. Mentalité. Associations.* Actes du XXXe congrès des Sociétés Savantes de Savoie. Annecy, 13–14 septembre 1986. Annecy 1988. – Anne-Marie Gutton: *Confréries et dévotion sous l'Ancien Régime. Lyonnais, Forez, Beaujolais.* Lyon, 1993.

[2] *Bibliographie*. Bedewaart – Pèlerinage – Wallfahrt. Maas-Rijn Rhin-Meuse Rhein-Maas. Köln, 1982, Sachregister, Stichwort „Bruderschaft", 366–367. p. – Bernard Plongeron – Paule Lerou: *La piété en France.* Répertoire bibliographique. I.– .Paris, 1984.– Thème „G": Confréries et leurs coutumes. – Ludwig Remling: *Bruderschaften in Franken.* Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzetlichen Bruderschaftwesen. Würzburg, 1986, XVII–XXXV. – A Remling által felsorolt irodalmat, valamint a helyi társulatok és a középkori társulati élet irodalmát a jegyzetekben csak kivételesen említjük meg.

[3] Martine Segalen: *Les confréries dans la France contemporaine. Les charités.* Paris, 1975.

[4] Gabriel Le Bras: Les confréries chrétiennes. In *Etudes de sociologie religieuse*, 2 (1956), 423–462. p. – Isidoro Moreno-Navarro: *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropologia.* Sevilla, 1974. – Uő: Cofradias Andaluzas y fiestas: aspectos socioantropologicos. In *Tiempo de Fiestas.* Madrid, 1982, 71–93.

lási közösség jellegű, illetve nem elsősorban laikusokból álló szervezetek (például céhek, papi társulatok,[5] remeteségek,[6] szabadkőműves-páholyok[7]) felé kimutatható kapcsolatokat és átmeneti formákat csak annyiban vesszük figyelembe, amennyiben hozzájárulnak egy-egy kérdés tisztázásához. A vizsgált időszakban ezek a szervezetek elsősorban a katolikus egyházhoz kapcsolódva jöttek létre. Külön elemzést igényel elterjedésük a protestáns felekezeteknél a 19. század folyamán,[8] s hogy a barokk kori formák mennyiben voltak előképei, kiindulópontjai a 19. század közepétől különböző céllal növekvő számban létrejövő vallási, társadalmi, politikai egyesületeknek.[9]

A figyelem középpontjába a laikus vallásos társulatok történeti, társadalmi vonatkozásait, a kultúra más területeivel kapcsolatos indikátorszerepét helyezzük. Elsődleges célunk a társulatok történetének korszakok, regionális, szerkezeti és funkcionális típusok szerinti vázlatos megrajzolása, különös tekintettel a szervezetek kapcsolatára a társadalom és művelődés történetével. A társulatokat a tridenti zsinat utáni egyházreform összefüggésében vizsgáljuk, s olyan kérdésekre keresünk választ, mint a szervezetek elterjedése, működésének egyházjogi, gazdasági, társadalmi, intézményi, eszmei, teológiai feltételei, nemzetközi összefüggései, a társulati tevékenység és vallásgyakorlat szerepe a mindennapi életben. A társulatok példáján lehetőség nyílik az állam és az egyház közti kapcsolat változásának érzékeltetésére. A szervezetek funkciói közül a vallás- és társadalompolitikai funkciókat, a kulturális, gazdasági és eszmetörténeti szempontokat állítjuk előtérbe.

[5] Hradszky József: *A XXIV királyi plébános testvérülete (XXIV regalium plebanorum fraternitas) és a reformáció a Szepességben*. Miskolc, 1895. – Johann Czurda – Franz Loidl, Eine Priester-Konföderation (1689–1785). In *Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte*, 8 (1967), 21–23. p. – Karl Keck, Die Priesterbruderschaft zu Ehren des hl. Karl Borromäus in Falkenstein. In *Beiträge zur Wiener Diözsangeschichte*, 8 (1967), 41–42. p.

[6] Weiss Mihály: *A Remete Szent Antalról nevezett ferences harmadrendi győri remetekongregáció története (18. század)*. (Kézirat) Várgesztes, 1971. – Hans Hochenegg: Die Einsiedeleien Tirols. In *Die Eremitage Maximilians des Deutschmeisters und die Einsiedeleien Tirols*. Innsbruck – Wien, 1986, 87–167. p.

[7] Maurice Agulhon: *Penitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité Méridionale*. Paris, 1984.

[8] Molnár Ambrus: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága. In Tüskés Gábor (Szerk.): „Mert ezt Isten hagyta..." *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 1986, 418–443. p. – Szigeti Jenő: *A békési paraszt-ecclesiolák válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1890–1891)*. In uo. 444–478. p.

[9] Hermann Bausinger: Vereine als Gegenstand volkskundlicher Forschung. In *Zeitschrift für Volkskunde*, 55 (1959), 98–104. p. – Thomas Nipperdy: *Vereine als soziale Struktur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*. In Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland. Göttingen, 1972, 1–44. p. – Roswitha Stipperger: *Die Bruderschaften in der Pfarre Haus in Ennstal*. Religiöses Gemeinschaftsleben in der Barockzeit und seine Einflüsse auf kirchliche Vereine des 19. und 20. Jahrhunderts. Phil. Diss. Graz, 1980. – Michael Martischnig: *Vereine als Träger von Volkskultur in der Gegenwart am Beispiel Mattersburg*. Wien, 1982.

KUTATÁSTÖRTÉNET, FORRÁSOK, MÓDSZEREK

Áttekintve a vallásos társulatok magyarországi kutatásának eddigi eredményeit megállapítható, hogy az nem jutott túl a kezdeti lépéseken.[10] A vizsgálatok műfaji gazdagsága az egyszerű adatgyűjtéstől, szórványos adat- és forrásközléstől a részjelenségek bemutatásán át az összefoglaló munkáig terjed. A megközelítések sokrétűségét a társulatokra vonatkozó speciális vizsgálatok mellett az egyháztörténeti, egyetemes történeti, művészet- és irodalomtörténeti, valamint néprajzi kutatások eredményei tanúsítják. Ezek az elemzések rendszerint csupán részjelenségekkel foglalkoznak, nem aknázzák ki a meglévő forrásokban rejlő lehetőségeket, nem a társulatokat állítják a középpontba, s nem állítható, hogy segítségükkel a társulatok történetének bármely szakaszáról átfogó képet lehetne rajzolni.[11]

A magyarországi kutatás kezdetlegességével a nemzetközi szakirodalom viszonylagos gazdagsága áll szemben.[12] Ez sem feledteti azonban a kutatás hiányosságait, melyek címszószerűen a következők: 1. a „társulat" kifejezés jelentésbeli gazdagsága és részleges tisztázatlansága a történeti anyagban, 2. az újkori társulati, egyesületi élet fogalomrendszerének visszavetítése a történeti értelmezésekre, 3. a szétszórtan elhelyezkedő forrásanyag rendszertelen feltártsága, 4. önálló kutatási módszer hiánya, 5. a vizsgálatok túlnyomó részének parciális szemlélete. A hiányosságok megszüntetése érdekében szükség van a vizsgált források körének bővítésére, a fogalomhasználat, az elméleti kiindulás és az alkalmazott módszerek tisztázására, egységesítésére, a lokális és regionális elemzések egyensúlyának megteremtésére, valamint a különböző kutatási területek határainak átlépésére.[13]

A középkori társulati élet viszonylag kedvezőtlen forrásadottságaival szemben Magyarországon a barokk kori szervezetek történetének feltárásában számos külön-

[10] Tüskés Gábor: *Laikus szervezeti formák a 17–18. század vallási életében.* (Kézirat) Budapest, 1988. – A magyar szakirodalom azon műveit, amelyek csak elszórt utalásokat tartalmaznak a társulatokra, a jegyzetekben nem soroljuk fel.

[11] Bálint Sándor: *Népünk ünnepei.* Budapest, 1938, 28–35. p. – Bálint 1976. – Bálint I–II. – Ezek a művek számos adatot közölnek a társulatokról.

[12] Remling (2. jegyzet) 5–35. p. – Tüskés (10. jegyzet) 15–23. p.

[13] Remling (2. jegyzet) 43–53. p. – Marc Abeles: Les confréries religieuses à Carmona. In *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 26 (1981), 121–137. – Oswald Baudot: Les confréries dans les diocèses de Vence et Grasse au début du XVIIe siècle. In Marie-Helène Froeschlé-Chopard – Roger Devos (ed.): *Les confréries, l'Eglise et la cité. Cartographie des confréries du Sud-Est.* Actes du colloque de Marseille E. H. E. S. S. 22–23. mai 1985. Grenoble, 1988. 127–139. p. – Michel Bée: Les confréries de charité: mutuelles funéraires et confréries de bienfaisance. In *Cahiers Léopold Delisle, 21* (1972) 3–4, 5–22. p. – Uő: La piété des confréries de charité normandes. In *Actes du 99e Congrés National des Sociétés Savantes* I. Besançon, 1976, 99–106. p. – Robert Bres: Les confrèries des anciens diocèses de Gap et d'Embrun. Etude de quelque statuts. In *Provence Historique,* 34 (1984) fasc. 136. avril-mai-juin, 183–193. – Olinda Celestino – Albert Meyers: *Las cofradias del Peru (región central).* Frankfurt, 1981. – Bernard Dompnier: Les confréries du diocèse de Grenoble d'après les visites pastorales (1665–1757). Panorama général. In: Froeschlé-Chopard – Devos (ed.): i. m. 39–54. p. – Maureen Flynn: *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400–1700.* Ithaca, N. Y., 1989. – Bernhard Schneider: *Bruderschaften im Trierer Land.* Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentium und Säkularisation. Trier, 1989.

böző forrásra támaszkodhatunk.[14] Ennek a forrásanyagnak eddig csak töredékét hasznosították, s rendszeres feltárása és értékelése hátravan.[15] A források fő csoportjait (kéziratok, nyomtatott források,[16] tárgyak[17]) és típusait egy korábbi fejezetben már bemutattuk, ezeket itt nem ismételjük meg. A teljes kép kialakítása érdekében szükség van mindhárom nagy forráscsoport együttes, egymást kiegészítő vizsgálatára. A kutatást az egyházmegyei, megyei, rendi és országos levéltárak, könyvtárak forrásanyagának rendszeres feltárására összpontosítottuk, a plébániai levéltárakat csupán alkalomszerűen használhattuk.

A vizsgálat alsó időbeli határát a tridenti zsinat vége (1563), felső határát II. József társulatokat feloszlató rendeletei (1783–1787) jelzik. A földrajzi körülhatárolásnál a 18. század végi országhatárokat és egyházmegyei határokat vettük alapul. Első megközelítésben a vizsgálatot kiterjesztettük mindazokra a laikus vallási szervezeti formákra, amelyek egyrészt a korabeli forrásokban a „társulat" vagy más rokon értelmű megnevezéssel (confraternitas, Bruderschaft stb.) szerepelnek, másrészt amelyeknek ugyan más az elnevezésük, de az eltérő megnevezés mögött rejlő kisebb-nagyobb szervezeti különbségek a gyakorlatban másodlagos szerepet játszottak (congregatio, sodalitas, harmadrend stb.). Ezt az eljárást az indokolja, hogy egyrészt a források ugyanarra a szervezeti formára gyakran eltérő megnevezéseket használnak. Másfelől ezek a különböző névvel illetett formák a szervezeti különbségek ellenére számos rokon vonást mutatnak, s csak együttesen tükrözik a vallásosság áramlatainak tér- és időbeli változását, valamint e változások kapcsolatát a társadalmi, kulturális szerkezettel.[18]

Az átfogó kép kialakítása érdekében létrehoztunk egy katalógust.[19] Ebben a szervezetek legfontosabb adatait egységes szempontok szerint rendeztük el. A katalógus nemcsak a feldolgozásnak szolgál alapul, hanem magában foglalja egy olyan magyar társulati katalógus körvonalait is, amit összehangoltunk a különböző lezárt és folyamatban lévő nemzetközi katalógusmunkálatokkal.[20] A katalógusban a szakirodalom adatait kiegészítettük az adott szervezetre vonatkozó forrásanyag utalásaival, ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a szükséges adatok minden társulatról rendelkezésre állnak. Felvettünk a katalógusba minden olyan szervezetet, amelynek

[14] L. *A társulati élet forrásai* című fejezetet.

[15] Tüskés (10. jegyzet) 24–40. p.

[16] Vö. „Geistliche Brudeschaften und Sodalitäten." BS M Alter Realkatalog: B – München 72. p. – „Statuts et actes des confréries et associations pieuses." BN P Catalogue spécial.

[17] Vö. pl. Ludwig Baron Döry: Bruderschaftsmedaillen. Ein Problemaufriss. In *Jahrbuch für Volkskunde*, 3 (1980) 113–136. p. – Torsten Gebhard: Die Fahne der Passauer Marianischen Bürgerkongregation. In *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1961, 23–26. p. – Tomisa Ilona: *Világi és egyházi testületek zászlói és zászlóhasználata, különös tekintettel a vallási néprajz szempontjaira.* Phil. Diss. Budapest, 1986. – Helene und Thomas Finkenstadt – Bengt Stolt: *Prozessionstangen. Ein Katalog.* Würzburg, 1989.

[18] Rudolf Henggeler: *Die kirchlichen Bruderschaften und Zünfte der Innerschweiz.* Einsiedeln, 1955, 9–17. p. – Hans Hochenegg: *Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Inssbruck, 1984, 10–15. p.

[19] Tüskés Gábor – Knapp Éva: *A magyarországi barokk kori vallásos társulatok katalógusa.* (Kézirat) Budapest, 1988.

[20] Henggeler (18. jegyzet). – Hochenegg (18. jegyzet). – Josef Krettner – Thomas Finkenstaedt: *Erster Katalog von Bruderschaften in Bayern.* München – Würzburg, 1980.

legalább a neve és a működési helye ismert, kihagytuk viszont mindazokat, amelyek azonosíthatatlan helyekhez kapcsolódnak, illetve amelyekről csupán bizonytalan vagy ellentmondásos adatokkal rendelkezünk. Ennek megfelelően a továbbiakban összesen 1304 társulat adatait értékeljük.

KÖZÉPKORI ELŐZMÉNYEK, TÉR- ÉS IDŐBELI ELTERJEDÉS

A középkor végén a decentralizált egyházigazgatási gyakorlat keretében a laikus vallási szervezetek elismerése, működése jogilag lényegében szabályozatlan volt. Ez messzemenő önállóságot és differenciálódást eredményezett. A szorosabb értelemben vett vallásos társulatok és más hasonló egyesülések fő mozgatója ekkor a saját és mások lelki üdvösségének biztosítása anyagi és lelki eszközökkel, szervezett keretek között. Elsősorban a városokban működnek, s a városi öntudat egyik kifejezői.[21] A rendi és lokális szerveződésű, vallásos célú laikus szervezetek mellett különböző gazdasági és kereskedelmi célú társaságok is működnek, s a társadalmi, gazdasági, karitatív, vallási tevékenységet együttesen folytató egyesülések (céh, céhtársulat,[22] kalandos társulat,[23] imatestvérület[24] stb.) közti különbségek a középkor végére fokozatosan elmosódnak. Ugyanekkor megfigyelhető a tagok, elsősorban a polgárság széles rétegei és a világi alsópapság különböző szintű integrációja a társulatokba, illetve a társulatok eltérő mértékű beilleszkedése a plébániaközösségbe. A 15–16. század fordulóján a társulat kifejezés jelentése kibővül, a társulatok száma jelentősen megszaporodik, ami a konkurencia növekedése miatt számos szervezet megszűnését eredményezi.[25]

A középkori elnevezés (például kalandos társulat)[26] helyenként a 16–17. században is tovább él, ekkor azonban már megváltozott szerkezetű és funkciójú egyesülé-

[21] Pásztor Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest, 1940, 22–49. p. – Kubinyi András: Vallásos társulatok a késő középkori magyarországi városokban. In uő: *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. Budapet, 1999, 341–352. p. – Vö. *Le mouvement confraternel au Moyen Age: France, Italie, Suisse*. Table ronde, Lausanne, 1985. Roma, 1987. – André Vauchez: Les confréries au Moyen Age: esquisse d'un bilan historiographique. In *Revue Historique*, nº 558, avril-juin 1986, 467–477. p. – Catharine Vincent: *Des charités bien ordonnés: les confréries normandes de la fin du XIIIe au début du XVIe siècle*. Paris, 1988.

[22] Gerendás Ernő: A céhek és a vallásos élet. In *Regnum*, 1942/1943, 371–399. p.

[23] Sz(ilágyi) S(ándor: A kalandosok történetéhez. In *Századok*, 10 (1876), 87–90. p. – F(raknói) V(ilmos), A kalandosok történetéhez. In *Századok*, 10 (1876), 343–344. – Majláth Béla, A Liptó-vármegyei kalandosokrul. In *Századok*, 13 (1879), 344–352. – Lindner Gusztáv: A kolozsvári Kalandos-társulatok. In *Erdélyi Múzeum*, 11 (1894), 65–84, 140–152, 215–226, 373–383. p.

[24] Lukcsics József: Középkori magyar papi imatársulatok. In *Katolikus Szemle*, 26 (1912), 696–710. p.

[25] Knauz Nándor: *A Krisztustársulat*. In *Magyar Sion*, 1 (1863), 345–360. p. – *Liber Confraternitatis Sancti Spiritus de Urbe. A római Szent-Lélek-Társulat Anyakönyve 1446–1523*. Budapest, 1889. – Iványi Béla: A lőcsei „Krisztus teste" testvérület jegyzőkönyve 1431–1584. In *Közlemények Szepes Vármegye Multjából*, 3 (1911) 129–145, 193–201. p. – Friedrich Rapp: Zum Protokoll der „Confraternitas visitationis Marie virginis gloriose" des Käsmarker Archivs. In *Karpathenland*, 8 (1935), 122–123. p. – Johann Liptak: Die „Brüderschaft der Jungfrau Maria" in Käsmark. In *Karpathenland*, 11 (1938) 41–46. p.

[26] K. Kovács László: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár, 1944.

seket takar.[27] A céhek, céhtársulatok, vallásos társulatok körüli fogalmi tisztázatlanság a tridenti zsinat után is részben fennmarad,[28] ami a szervezetek egy részének a fogalmi manipuláció révén lehetőséget ad a korábbi önállóság megőrzésére az egyházzal, illetve állammal szemben. A trindeti zsinat 22. ülésének határozatai, valamint VIII. Kelemen pápa 1604-es Quaecumque kezdetű konstitúciója jelentősen korlátozzák a laikus vallási szervezetek önállóságát, s az egyházjogi szabályozás és ellenőrzés ettől kezdve fokozott mértékben érvényesül.[29] A török hódoltság, a reformáció és az aktív részvétel csökkenése következtében a 16. században a legtöbb középkori társulat megszűnik. Arra is van példa, hogy a 16. század elején a reformáció eszméi a társulatokon keresztül terjednek, illetve a társulatoknak szerepe volt a reformációval szembeni ellenállásban. A társulatok újjászerveződése a 17. század első felében a katolikus egyházi szervezet újjáépítésével és a missziós tevékenység fokozódásával egy időben, az ország nagy részében a török hódoltság miatt csak jelentős késéssel indul meg.

A vizsgált időszakban számba vett 1304 társulat összesen 765 településen működött. A települések többségén (509) csupán egy-egy társulat jött létre, 178 településen két-két, 51 településen 3–5 társulat alakult. A 6–10 társulattal rendelkező települések száma 22, tíznél több szervezettel mindössze öt település rendelkezett. (9. táblázat) Figyelemreméltó, hogy a 6–10 társulatot felmutató települések a ferences kolostora révén jelentős egyházi központ és zarándokhely, Csíksomlyó kivételével mind városok voltak: köztük több püspöki székhely (Eger, Esztergom, Győr, Pécs, Zengg, Székesfehérvár, Vác, Zágráb), jelentős számú polgársággal rendelkező város (Kolozsvár, Lőcse, Pest, Sopron, Szakolca), kereskedelmi központ (Eperjes, Fiume, Komárom, Szeged) és mezőváros (Jászberény, Kecskemét, Kismarton) található. A tíznél több társulattal rendelkező városok a jelentős egyházi központnak számító Gyöngyös[30] kivételével egyben az ország legfejlettebb városi települései közé tartoznak (Buda, Nagyszombat, Pozsony, Kassa). Már ennyiből is kitűnik, hogy szoros összefüggés van a települések társadalmi, gazdasági fejlettsége, egyházi jelentősége és az ott működő társulatok száma között: minél fejlettebb egy település, minél na-

[27] Gerhard Krause – Robert Stupperich: Brudeschaften/Schwesternschaften /Kommunitäten. 6. Wandlungen des Bruderschaftsverständnisses im 17–19. Jahrhundert. In G. Krause – G. Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7. Göttingen, 1981, 202–207. p.

[28] Gyárfás István: Jász-berényi deák-céh. In *Századok*, 3 (1896), 741–743. p. – Gustav Gündisch – Theobald Streitfeld: Mühlbacher Miscellen (2. Eine Geistlichen- und Laienbruderschaft am Vorabend der Reformation). In *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, 13 (1970) 2, 73–85. p. itt: 78–81. p. – Adolf Armbruster: Eine Kronstädter Bruderschaftsordnung aus dem 17. Jahrhundert. In *Forschungen zur Volks- und Landeskunde*, 13 (1970), 2, 65–72. p. – Lénárt Andor: Vallásos konfraternitások Gyöngyösön a XVII–XVIII. században. In *Archivum*, *2* (1974), 33–46. p. – uő: A confratrnitások mint szőlőműves céhek. In *Archivum*, *4* (1975), 96–102. p. – uő: Gyöngyösi céhek a XVII. században. In Havassy Péter – Kecskés Péter (Szerk.): *Tanulmányok Gyöngyösről*. Gyöngyös, 1984, 257–286. p.

[29] Markus Klammer: *Das religiöse Bruderschaftswesen in der Diözese Brixen vom Konzil von Trient bis zur Aufhebung (1783)*. Diss. Innsbruck, 1983, 41. – André Schnyder: *Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters*. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts. Bern – Stuttgart, 1986, 35–36. p.

[30] Dezséri Bachó László: *Gyöngyös város a török hódoltság idejében*. Gyöngyös, 1941. – Uő: *A gyöngyösi templomok története*. Gyöngyös, 1944.

9. TÁBLÁZAT

A társulatok megoszlása települések szerint

Társulatok száma	Települések	%
1	509	66,5
2	178	23,3
3–5	51	6,7
6–10	22	2,8
11–15	2	0,3
16	3	0,4
n	765	100,0

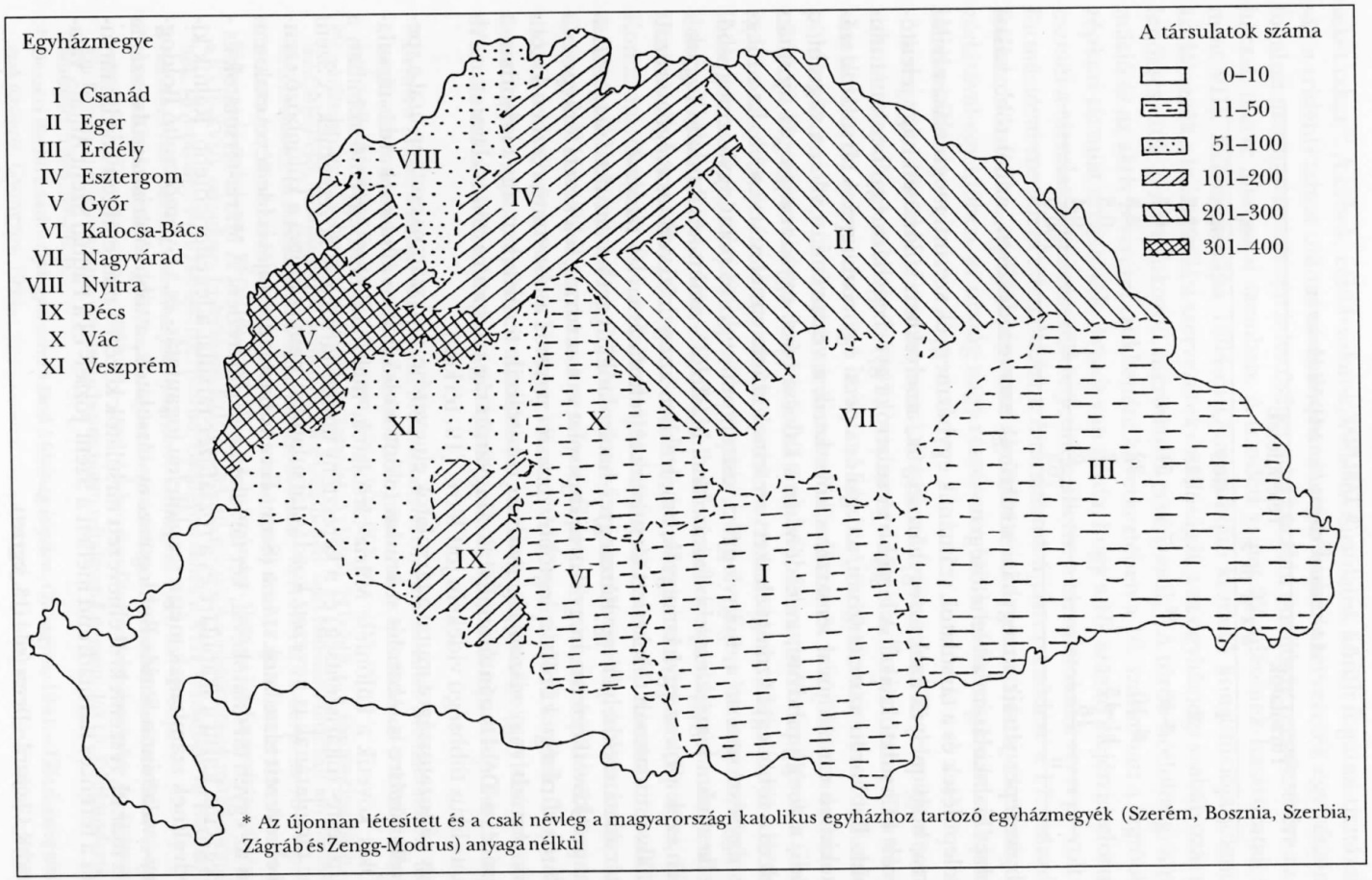
gyobb szerepet játszik az egyházi struktúrák szerveződésében, annál több laikus szervezet kialakulására ad lehetőséget.

A települések és a társulatok számának egyházmegyék szerinti megoszlása rávilágít arra, hogy melyek azok az egyházmegyék, amelyekben különösen nagy jelentősége volt a társulatoknak.[31] A legtöbb társulatról a győri egyházmegyében van tudomásunk. Ezt követi az esztergomi, az egri és a pécsi egyházmegye. A társulatok számát tekintve ezután jóval lemaradva következik a veszprémi, a váci, a zágrábi, a csanádi, a zengg-modrusi, az erdélyi és a kalocsa-bácsi egyházmegye, az újonnan alakult és a többi egyházmegyék szervezeteinek száma ennél is kevesebb. Ez a megoszlás egyrészt utal arra, hogy a győri, esztergomi, egri és pécsi egyházmegyéből rendelkezünk a legrészletesebb forrásokkal. Másfelől – amint később látni fogjuk – részben ezek azok az egyházmegyék, amelyekben az egyházi vezetés meghatározott időszakban tudatosan törekedett társulatok létrehozására. (10. táblázat)

A társulati székhelyek egyházmegyei határoktól független területi megoszlása arra enged következtetni, hogy szoros kapcsolat van az ország felekezeti térképe és a társulatok sűrűsége között: a legtöbb szervezet ugyanis a túlnyomó részben katolikusnak maradt vagy viszonylag gyorsan rekatolizált területeken, így elsősorban a Nyugat- és a Dél-Dunántúlon, Észak-Magyarország nyugati részén, valamint az Alföld katolikus többségű vidékein jött létre. (19. térkép)

Nagy változatosságot mutat a társulatok elnevezése, ami számos esetben utal a speciális célkitűzésre is. Abszolút számukat tekintve első helyen állnak a kordás társulatok. Őket követik a különféle Mária-társulatok, majd csaknem egyenlő számban a Krisztus teste- (oltáriszentség) és a keresztény tanítás-társulatok következnek. A Szent Ferenc társulatának is nevezett kordás társulatokat nem számítva a különböző szentekről elnevezett társulatok száma (Szent Ferenc harmadrendjét is ide véve) csaknem azonos az egyéb társulatokéval, két társulat neve ismeretlen. A Mária-társulatok és -kongregációk közül a skapuláré és a rózsafüzér-társulat a legelterjedtebb. Rajtuk kívül kedveltnek számítanak még a szeplőtelen fogantatás- és a Gyümölcsoltó Boldogasszony-, valamint a Sarlós Boldogasszony-társulatok, a többi Mária-társulat száma tíz alatt marad. A szentekről elnevezett társulatok között a már említett kordás társulatok és a ferences harmadrend mellett a Szent József- és a Páduai Szent Antal-, vala-

[31] Froeschlé-Chopard – Devos (ed.) (13. jegyzet).



19. TÉRKÉP

*A társulatok megoszlása egyházmegyék szerint**

mint a Nepomuki Szent János- és a Szent Anna-társulatok fordulnak elő leggyakrabban. Számukat tekintve említésre méltók még a Szent Mihály-, Szent Sebestyén- és Szent Borbála-társulatok, a többi szentet csupán egy-két társulat képviseli. Az egyéb társulattípusok között a Szentháromság- és a haldokló Krisztus-társulatok fordulnak elő csaknem egyenlő arányban. Ezenkívül viszonylag gyakoriak a szent kereszt-, a tisztítótűzben szenvedő lelkekről elnevezett, valamint a Jézus szíve- és a Krisztus öt sebe-társulatok. A főbb típusok elterjedése a különböző egyházmegyékben néhány társulatnál jelentős különbséget mutat, ami jelzi az adott területen érvényesülő egyházi törekvéseket. (11–12. táblázat)

10. TÁBLÁZAT

A társulatok és a települések megoszlása egyházmegyék szerint

Egyházmegye	Társulatok száma	%	Települések száma	%
Győr	384	29,4	255	33,3
Esztergom	186	14,3	90	11,8
Eger	240	18,4	124	16,2
Pécs	149	11,4	112	14,6
Veszprém	63	4,8	26	3,3
Vác	28	2,2	8	1,1
Nyitra	90	6,9	76	9,9
Zágráb	32	2,5	13	1,8
Csanád	34	2,6	18	2,4
Zengg-Modrus	36	2,8	15	2,0
Erdély	18	1,4	5	0,6
Kalocsa-Bács	11	0,8	5	0,6
Nagyvárad	8	0,6	3	0,4
Szerém	3	0,2	2	0,3
Bosznia	3	0,2	1	0,1
Szerbia	1	0,08	1	0,1
Újonnan (1776–77) után létesített egyházmegyék				
Székesfehérvár	15	1,2	10	1,3
Szombathely	3	0,2	1	0,1
Besztercebánya	–	–	–	–
Rozsnyó	–	–	–	–
Szepes	–	–	–	–
n	1304	99,9	765	99,9

A társulatok csaknem felénél lehetőség nyílt meghatározni a keletkezés idejét. A középkorban fennálló és a barokk kori társulatok között a török és a reformáció miatt közvetlen kapcsolatot csak szórványosan sikerült kimutatni. 1563–1600 között mindössze négy társulat jött létre, a 17. század folyamán a szervezetek száma fokozatosan emelkedik. A társulatok településtípus szerinti megoszlásának időbeli alakulása jelzi a szervezetek terjedési útját a városból a falu felé. A ferences harmadrend első működési helyei német ajkú települések, ami utal a német etnikum közvetítő szerepére. A legtöbb társulat az 1721–1770 közötti években alakult, ez az időszak te-

kinthető tehát a társulatok fénykorának. Ezt követően az új társulatok száma rohamosan csökken, majd a század végére hirtelen csaknem a nullával lesz egyenlő. (11. ábra)

11. TÁBLÁZAT

A fő társulatcsoportok megoszlása

	Szám	%
I. Szentekről elnevezett társulatok		
Ferenc (kordás)	331	25,5
Ferences harmadrend	31	2,4
Egyéb szentek	99	7,6
n	461	35,5
II. Mária-társulatok		
Mária élete	84	6,4
Mária titulusai	146	11,2
Egyéb Mária-társulatok	34	2,6
n	264	20,2
III. Krisztus, eukarisztikus és egyéb társulatok		
Keresztény tanítás	220	16,8
Krisztus teste (oltáriszentség)	221	16,9
Szentháromság	46	3,5
Haldokló Krisztus	44	3,4
Egyéb, Krisztusról elnevezett társulatok	25	2,1
Angyal	3	0,2
Egyéb	18	1,2
n	577	44,2
A társulat neve ismeretlen	2	0,1
n	1304	100,0

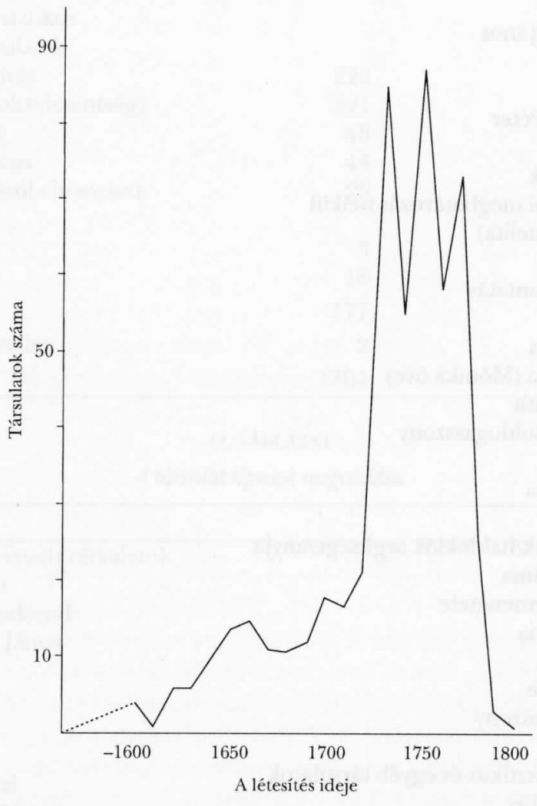
12. TÁBLÁZAT

A társulat típusok megoszlása

	Szám
I. Szentekről elnevezett társulatok	
Ferenc (kordás)	331
Ferences harmadrend	31
Nepomuki Szt. János	11
József	15
Mihály	8
György	1
István király	3
Páduai Szt. Antal	14
Tolentinói Szt. Miklós	1
Szt. Pál apostol megtérése	1

		Szám
	Imre	1
	Sebestyén	5
	Miklós	3
	Anna	11
	Borbála	5
	István vértanú	1
	Erzsébet	1
	Katalin	1
	Márton	2
	Keresztelő Szt. János	1
	Xaveri Szt. Ferenc	2
	Kortonai Szt. Margit	2
	Rozália, Rókus és Sebestyén	1
	Tekla	1
	Rókus	1
	Sebestyén és Rókus	1
	Anna és Gyula vértanú	1
	Ágoston	1
	Alamizsnás Szt. János	1
	László	1
	Izidor	1
	Alkantarai Szt. Péter	1
	n	461
II.	Mária-társulatok	
	Mária, közelebbi meghatározás nélkül	34
	Skapuláré (karmelita)	70
	Rózsafüzér	63
	Szeplőtelen fogantatás	16
	Segítő Mária	1
	Mária látogatása	13
	Vigasztaló Mária (Mónika öve)	2
	Mária bemutatása	1
	Gyümölcsoltó Boldogasszony	15
	Mária születés	5
	Fájdalmas Mária	8
	Mária szíve	2
	Mária, a halottak/haldoklók segítsége/anyja	6
	Mária hét fájdalma	8
	Mária mennybemenetele	11
	Maria de Victoria	1
	Mária tisztulása	6
	Mária eljegyzése	1
	Havas Boldogasszony	1
	n	264
III.	Krisztus, eukarisztikus és egyéb társulatok	
	Keresztény tanítás	220
	Krisztus teste (oltáriszentség	221

	Szám
Szentháromság, Szentháromság skapuláréja	46
Tisztítótűzben szenvedő lelkek	6
Haldokló Krisztus	44
Krisztus öt sebe	5
Szent kereszt	13
Jézus szíve	6
Pásztor	1
Őrangyal	2
Arkangyal	1
Krisztus töviskoronája	1
Keresztény szeretet	1
Jézus, Mária és József	3
Szív	6
Jézus és Mária szíve	1
n	577



11. ÁBRA

A pontosan datált társulatok létesítésének időbeli megoszlása (n: 535 = 41%)

A társulattípusok időbeli elterjedését vizsgálva vannak olyan szervezetek, amelyek az egész időszakban folyamatosan megtalálhatók (például Mária-, Krisztus teste-, kordás társulatok), mások csupán meghatározott időszakra jellemzők. Az intenzitást befolyásoló tényezők közül kiemelkedik a gondozók aktivitása, a különböző kultuszáramlatok elterjedése és az ellenreformációs tevékenység. Az egész időszakban jelenlévő társulatok közül a kordás társulatok feltűnően nagy számban keletkeznek a 18. század harmadik évtizedében, a Krisztus teste-társulatok pedig az 1750–1780 közötti időszakra jellemzőek elsősorban. A Mária-társulatok közül a skapuláré társulatok az 1670-es évektől fordulnak elő, míg a rózsafüzér-társulatok az 1620-as évektől, a Mária-kongregációk már 1580-tól kezdetben kisebb megszakításokkal, folyamatosan jelentkeznek. Az 1640-es évektől alakulnak a haldokló Krisztus-társulatok. A Szentháromság-Társulatok az 1710-es évektől, a ferences harmadrendi társulatok az 1720-as évektől szerepelnek. A keresztény tanítás-társulatok csaknem kizárólag az 1750-es, 1760-as években jönnek létre. A szentek közül a Nepomuki Szent János-társulatok az 1720-as évektől mutathatók ki. A 18. század húszas, harmincas éveitől több új, addig nem létező, elsősorban szentekről elnevezett társulat jön létre, ami az egy időben működő szervezetek nagy változatosságát eredményezi. A társulatok számának ugrásszerű növekedésével párhuzamosan a 18. század közepén érvényeslülő tendencia a társulatok differenciálódása, individualizálódása, illetve a törekvés a lehatárolásra a környező szervezetektől. Ez gyakran a régi és az új szervezetek közti konkurencia, rivalizálás növekedésében is kifejeződik. Ezzel egy időben jelentkezik az egyházi törekvés a társulatok egységesítésére. (13. táblázat)

ALAPÍTÁS, GONDOZÁS

A szervezetek tér- és időbeli elterjedésének, a különböző típusok előfordulási arányának okairól a társulatok alapítói, szervezői, illetve gondozói szolgálnak a legtöbb felvilágosítással. A közvetlen alapító rendszerint azonos a társulatok egyházi gondozását, felügyeletét ellátó szerzetesrenddel, megyéspüspökkel vagy plébánossal. A szerzetesi felügyelet alatt álló társulatok száma a gondozókra utaló biztos adatokkal együtt ismert társulatoknál csaknem kétszerese a világi papi gondozású társulatoknak, ami utal a szerzetesrendek meghatározó szerepére a társulatok történetében. A rendek közül kiemelkednek a ferencesek és a jezsuiták. A két rendet messze lemaradva követik a pálosok, a piaristák, a trintitáriusok és a domonkosok. A bencések, a szerviták, a karmeliták, a klarisszák és az Ágoston-rendi szerzetesek négy-hat, a kapucinusok, az orsolyiták, a ciszterciek és a kamalduliak mindössze egy-három társulatot gondoznak. Ezek az adatok hozzávetőlegesen tükrözik a rendek szerepét a társulatok gondozásában, amelyek helyenként a rendek közti rivalizálásnak is eszközül szolgálnak. A rendi gondozás befolyása a társulatokra különböző mértékű. A rendektől a társulatok elsősorban a belső fegyelmet, a meghatározott tevékenységek rendszerét, szabályozását vették át. A szerzetesi, illetve világi papi gondozás időbeli alakulása azt mutatja, hogy a rendek fokozatosan növekvő aktivitása 1720–1750 kö-

13. TÁBLÁZAT

A pontosan datált társulat típusok keletkezésének időbeli megoszlása
[n = 535]

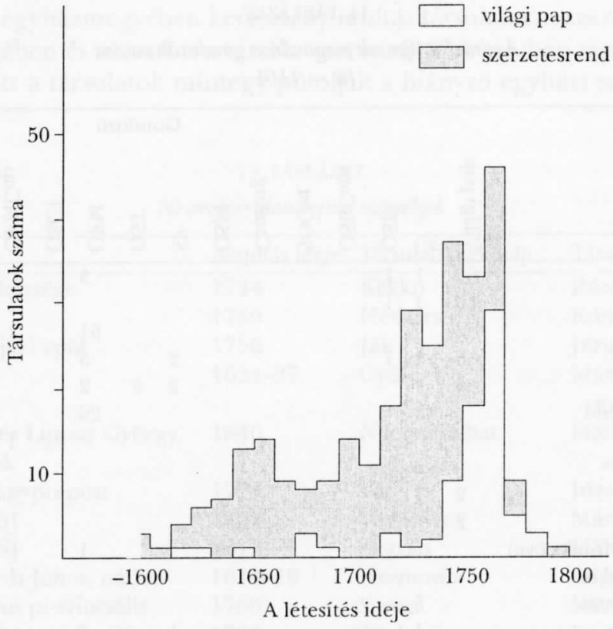
Társulat típus	Idő																			
	1563-1600	-10	-20	-30	-40	-50	-60	-70	-80	-90	1700	-10	-20	-30	-40	-50	-60	-70	-80	-90	1800
Mária élete	1		2	3	6	5	3	2	2	1	5	6	5	9	6	13		5	1		
Mária titulusai				1	1	3		1	1	3	3		5	5	21	11	8	9	2		
Mária egyéb	2	1	2				1			1	1			3	1	4		5	3		1
Ferenc (kordás)				1	2	2	4	1	3	4	4	5	4	45	11	15	9	8	2		
Ferences harmadrend														1	4	11	7	2	2		
Egyéb szentek	1				1		2	2	1		1	2		8	5	17	5	6	4		
Keresztény tanítás															1		7	17		2	
Krisztus teste			2			1			1			1		2	1	3	10	16	9	1	
Szentháromság													2	8	1	6	7	1			
Haldokló Krisztus						2	5	4		3	4	3	5	1	1	1		2	1		
Egyéb Krisztusról elnevezett társ.								1						2	1	5	2				
Angyal																	2				
Egyéb				1		1			3				1	1	2	1	1	2	2		

zött éri el a tetőpontját, míg a világi papság társulatszervező tevékenysége 1740–1770 között tetőzik. (12. ábra)

A világi papi gondozás elsősorban a többnyire egyházmegyei szervezésű Krisztus teste és keresztény tanítás társulatokra jellemző, míg a jezsuiták kedvelt szervezetei a haldokló Krisztus-társulatok és a Mária-kongregációk. A ferencesek elsősorban a kordás társulatok, a harmadrend, valamint a Páduai Szent Antal-társulatok gondozásában vállaltak vezető szerepet. A trinitárius rend kedvelt társulattípusa a szentháromság skapuláréja, míg a domonkosok és a pálosok a rózsafüzér-társulatok, a szerviták a hétfájdalmú Mária-, a karmeliták a skapuláré, az Ágoston-rendiek a vigasztaló Mária- és a Tolentinói Szent Miklós-társulatok létrehozásában és gondozásában emelkednek ki. (14. táblázat) A társulati gondolatot a rendek a speciális rendi vallásosság szolgálatába állították. Minden nagyobb rendnek megvolt a maga kedvelt társulattípusa, ami azonban nem jelenti azt, hogy egy rend kizárólag ilyen társulattal foglalkozik. A társulattípusok településtípus szerinti megoszlása néhány esetben jellemző különbséget mutat, ami a gondozók fő aktivitási területével magyarázható elsősorban. Így például a kordás társulatok elsősorban a falvakban, a Mária-kongregációk a városi településeken terjedtek el.[32]

Néhány esetben ismerjük a társulatot kezdeményező, illetve létrehozó személy ne-

[32] Vö. Peter Steiner: Nachtrag zum Katalog „500 Jahre Rosenkranz" des Erzbischöflichen Diözesanmuseums Köln. In *500 Jahre Rosenkranz 1475 Köln 1975.* Köln, 1975, 209–259. p. itt: 217–219. p.



12. ÁBRA
A társulatok gondozásának időbeli megoszlása (n: 298)

vét is. A 17. század első felében a jezsuita szerzetesek (Dobokay Sándor, Ambrosius Heigl, Christophorus Weiss, Belleczy Péter) mellett az esztergomi érsekek (Forgách Ferenc, Pázmány Péter, Lippay György) jártak elöl a társulatok alapításában, akik mellé egy-két további egyházi vezető (Kisdy Benedek egri püspök) és világi főnemes (Homonnai Drugeth János országbíró) társul. A század második felében a jezsuiták folyamatos aktivitása mellett (Tissinger János) megfigyelhető a világi főnemesség, a laikus kezdeményezés növekvő szerepe a társulatok létrehozásában (Rákóczi Erzsébet, Jakusich Imre és felesége). A 18. század első felében a már korábban is jelenlévő csoportok mellett új elemként tűnik fel a helyi plébánosok társulatszervező tevékenysége. A plébánosi aktivitás növekedésének fő okai a már megszervezett társulatok működési elégtelensége, a rekatolizációs folyamat stabilizálásának, illetve a kisebbségi helyzetű katolikusok megerősítésének igénye, az anyagi lehetőségek felismerése, valamint az a tény, hogy a társadalom bizonyos csoportjai (például a legszegényebb városi lakosság, némely falusi rétegek) kimaradtak a szerzetesi szervezésű aktív társulati életből. A plébánosi kezdeményezés növekedése jelzi a folyamatot, melynek során a társulatok fokozatosan eszközévé válnak a lelkipásztori fegyelmezésnek, s etikai, morális, ellenőrző funkciójuk lép előtérbe. Ugyanebben az időben szinte az egész országot behálózó missziós körútja során Kapi Gábor jezsuita nem kevesebb mint 18 rózsafüzér-társulatot hoz létre az esztergomi, veszprémi, győri és erdélyi egyházmegye területén. Az egri egyházmegyében az egri minoriták több kisebb településen kordás társulatokat alapítanak, az 1750-es években Wütt Ferenc

14. TÁBLÁZAT

A társulat típusok megoszlása gondozók szerint
[n = 410]

Társulat típus	Gondozó															
	Világi pap	SJ	OSB	OSBCam	SOCist	CanAug	OSM	SP	OST	OFM	OSC1	OFMCap	OP	OCarm	OSPPE	OSU
Krisztus teste	61	1	1							3						
Keresztény tanítás	40	1	1									1			1	
Ferenc (kordás)	2									51		1				
Skapuláré	8	1	1					2		5				4	2	
Szentháromság	5	1						2	8	2						
Ferences harmadrend										26						
Krisztus öt sebe												1				
Mária látogatása		6													3	
Haldokló Krisztus	2	31			1											
Mihály	2														1	
Vigasztaló Mária (Mónika öve)						2				1						
Tolentinói Szt. Miklós						1										
Szeplőtelen fogantatás		5														
Mária bemutatása		1						1		1						
Gyümölcsoltó Boldogasszony		12												1		
Mária születése		3														
Fájdalmas Mária		4								1						
Jézus szíve							1									
Keresztény szeretet		1									2					1
Mária szíve										1	1					
Páduai Szt. Antal										6						
Rózsafüzér	6	3	2							2			5		4	
Mária hét fájdalma	1						4								1	
Mária mennybemenetele	1	8								2			1			
Mária, közelebbi meghatározás nélkül	1	9						6								
Maria de Victoria		1														
Nepomuki Szt. János	1	2											2			
Anna	1	1									1				1	
József		1												1		
Tisztítótűzben szenvedő lelkek	1														1	
Szent kereszt	1	1														
Mária, a halottak/haldoklók segítsége/anyja		2														
Jézus, Mária, József		1														1
Mária tisztulása		2														
Őrangyal	1	1														
Krisztus töviskoronája				1												
Kortonai Szt. Margit															1	
Izidor		1														
A társulat neve ismeretlen						1									1	
n	134	100	5	1	1	4	5	11	8	102	4	3	8	6	16	2

jezsuita a győri egyházmegyében keresztény tanítás társulatokat szervez. A veszprémi egyházmegyében és másutt is a társulatszervezés több esetben megelőzi a plébánia létesítését, itt a társulatok mintegy pótolják a hiányzó egyházi szervezetet. (15. táblázat)

15. TÁBLÁZAT

Neves társulatalapító személyek

Alapító személy	Alapítás ideje	Társulati székhely	Társulat típus
Balassa II. Pál és felesége	1744	Kékkő	Rózsafüzér
Barkóczi Klára	1749	Héthárs	Rózsafüzér
Batthyány Ignác, jáki apát	1756	Ják	Jézus és Mária szíve
Belleczy Péter SJ	1634–37	Győr	Mária mennybemenetele
Belleczy Péter SJ és Lippay György, esztergomi érsek	1640	Nagyszombat	Mária, a haldoklók segítsége
Berkes András, nagyprépost	1727	Vác	József
Dobokay Sándor SJ	1602	Vágsellye	Mária
Dobokay Sándor SJ	1612	Zágráb	Mária
Homonnai Drugeth János, nádor	1614–19	Homonna	Angyali üdvözlet
Esterházy Pál, pálos provinciális	1766	Sasvár	Mária hét fájdalma
Esterházy Pál, pálos provinciális	1763	Tüskevár	Kortonai Szt. Margit
Foglár G., vicarius generalis	1730	Füzesabony	Kordás
Forgách Ferenc, esztergomi érsek	1615	Nagyszombat	Mária mennybemenetele
Grueber Ferdinánd SJ	1732	Selmecbánya	Mária születése
Ambrosius Heigl SJ	1640	Sopron	Krisztus teste
Jakusich Imre és felesége	1688	Pruszka	Skapuláré
Káldi Mihály, plébános	1625 körül	Sopron	Krisztus teste
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Vásár	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1727	Vágsellye	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Ugod	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Andocs	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Csaszta	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1727	Cseklész	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	18. sz. elején	Cseszte	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Devecser	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Vásárhely	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Felső-Iszkáz	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Ürmény	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Nagyszőlős	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Nagyvárad	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Pápa	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1727	Szenc	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Szerdahely	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Tüskevár	Rózsafüzér
Kapi Gábor SJ	1728 előtt	Zalaegerszeg	Rózsafüzér
Keyser Sebestyén, hivatalnok	1713	Pest	Szentháromság

Alapító személy	Alapítás ideje	Társulati székhely	Társulat típus
Kisdy Benedek, egri püspök	1645	Gyöngyös	Krisztus teste
Kisdy Benedek, egri püspök	1652	Sebes	Kordás
Koháry István, gróf	1725	Buda	Szentháromság
Kollonich Lipót, esztergomi érsek	1701	Kluknó	Anna
Koptik Odó, dömölki apát	1739–40	Dömölk	Rózsafüzér
Koptik Odó, dömölki apát	1739–40	Dömölk	Krisztus teste
Koptik Odó, dömölki apát	1739-40	Dömölk	Skapuláré
Koptik Odó, dömölki apát	1739-40	Dömölk	Keresztény tanítás
Lippay György, esztergomi érsek	1647	Pozsony	Haldokló Krisztus
Lippay György esztergomi érsek	1646	Pozsony	Mária, a haldoklók segítsége
Lippay György esztergomi érsek	1660	Nagyszombat	Haldokló Krisztus
Minorita rend, Eger	1736	Bogács	Kordás
Minorita rend, Eger	1724	Szentistván	Kordás
Minorita rend, Eger	1725	Szihalom	Kordás
Minorita rend, Eger	1732	Tard	Kordás
Lambert Mayerhauser SJ	1709	Buda	Haldokló Krisztus
Helyi plébános	1766–67	Tar	Krisztus teste
Helyi plébános	1784	Tiszabő	Krisztus teste
Helyi plébános	1763	Törökszentmiklós	Skapuláré
Helyi plébános	1760	Szeben	Krisztus teste
Helyi plébános	1752	Sopron	Mihály
Helyi plébános	1740	Demény	Skapuláré
Helyi plébános	1748	Joka	Haldokló Krisztus
Helyi plébános	1749	Nagyemőke	Anna és Gyula
Helyi plébános	1730	Pétervására	Fájdalmas Mária
Pázmány Péter, esztergomi érsek	1617	Nagyszombat	Mária látogatása
Pázmány Péter, esztergomi érsek	1636	Nagyszombat	Szeplőtelen fogantatás
Hieronymus Peverelli, esztergomi kanonok	1743	Léva	Nepomuki Szt. János
Poiger, szombathelyi domonkos szerzetes	1718	Pinkakertes	Rózsafüzér
Rákóczi Erzsébet, gróf Erdődy György felesége	1685	Kistapolcsány	Skapuláré
Felsővadászi Rákóczi Erzsébet	1717	Zboro	Rózsafüzér
Sajghó Benedek, szentmártoni apát	1723	Szentmárton	Rózsafüzér
Joachim Sükösd, ferences szerzetes	1722	Léva	Kordás
Széchényi György	1731	Széplak	Krisztus töviskoronája
Szirmay József Tamás	1768	Tarca	Krisztus teste
Szirmay Zsuzsanna Zichy Terézzel és Szirmay Katalinnal	1741	Varannó	Rózsafüzér
Tissinger János SJ	1666	Győr	Szeplőtelen fogantatás
Math. Uzeróczi, pozsonyi kanonok	1731	Stomfa	Skapuláré
Mathia Váraszói, földbirtokos	1730	Jászapáti	Kordás

Alapító személy	Alapítás ideje	Társulati székhely	Társulat típus
Christophorus Weiss SJ	1640	Sopron	Angyali üdvözlet
Ferenc Wütt SJ	1757	Ágfalva	Keresztény tanítás
Ferenc Wütt SJ	1758	Balf	Keresztény tanítás
Ferenc Wütt SJ	1758	Bánfalva	Keresztény tanítás
Ferenc Wütt SJ	1757	Lépesfalva	Keresztény tanítás
Ferenc Wütt SJ	1757	Sopron	Keresztény tanítás

A 18. század közepétől országszerte jelentkeznek a megyéspüspök által, egyházmegyei hatókörrel megszervezett társulatok, s a szerzetesrendek kezdeményező szerepét fokozatosan a világi papság veszi át. A veszprémi egyházmegyében például Padányi Bíró Márton 1746-tól Szentháromság-társulatokat alapít, a győri egyházmegyében Zichy Ferenc a bécsi egyházmegye mintájára a keresztény tanítás-társulat létrehozását szorgalmazza az 1750-es évek második felétől. Ugyanő 1773-ban az egész egyházmegyére érvényes pápai bullát kap a Krisztus teste-társulatok létesítésére, ezek azonban nem jönnek létre. Az egri egyházmegyében Barkóczy Ferenc 1756-tól, majd Eszterházy Károly 1768-tól a Krisztus teste-társulatok alapítását szorgalmazza, amelyekbe helyenként már korábban meglévő más társulatok is beolvadnak. A váci egyházmegyében Migazzi Kristóf 1757-től, majd 1767 után ismét a Krisztus teste-, valamint föltehetően a keresztény tanítás-társulatok létrehozásában működik közre. A pécsi egyházmegyében Berényi Zsigmond 1747-től,[33] majd Klimó György 1772 körül Krisztus teste-, a kalocsai egyházmegyében Batthyány József az 1760-as években keresztény tanítás-társulatokat alapít. Az 1776–1777-ben újonnan alakult egyházmegyék közül a székesfehérváriban Séllyei Nagy Ignác, a szombathelyiben Szily János, a szepesiben Szalbeck Károly egyaránt a Krisztus teste-társulatok létrehozásán fáradozik. Mindez arra utal, hogy a 18. század második felében az egyházmegyei vezetés részéről erősödik a törekvés a társulatok egységesítésére.

Az egyházmegyei társulatok szervezése lényegében mindenütt hasonló módon megy végbe. A püspök az egyházmegye székhelyén és esetleg más központi helyen főtársulatot létesít, rendeleteket ad ki, búcsúengedélyt szerez, megbízza az egyházmegyei papságot vagy valamelyik szerzetesrendet a szervezéssel, s néha társulati kézikönyvet nyomtat a tagok használatára. Mindennek ellenére nem állítható, hogy ez a munka mindenütt teljes sikerrel járt: így például több adat szól arról, hogy ezeket a társulatokat ugyanazon a helyen néhány éven belül újra kell szervezni, vagy egy már korábban meglévő társulat tagsága ellenáll a püspök beolvasztási törekvéseinek. A sikertelenség egyik oka, hogy a püspökök valójában már eltávolodtak a társulati gondolattól, személyesen csak kivételesen vesznek részt a szervezésben és jórészt adminisztratív eszközökkel irányítanak.

A szervezetek és a hivatalos egyházi vezetés viszonyát összefoglalóan az jellemzi, hogy a társulatok tridenti zsinat által előírt püspöki jóváhagyásának gyakorlata a különböző egyházmegyékben és püspökök alatt eltérő módon érvényesül, s a szerveze-

[33] Franz Galambos: *Glaube und Kirche in der Schwäbischen Türkei des 18. Jahrhunderts*. Aufzeichnungen von Szakadát, Bonyhád und Gödre. München, 1987.

tek beilleszkedése az egyház-igazgatási gyakorlatba nagyon különböző. A püspöki jóváhagyást a társulatok nem mindenütt tekintik elengedhetetlen működési feltételnek. Az egyházi jóváhagyás kérését a szervezetek részéről a búcsúk és a különböző egyéb, jóváhagyáshoz kötött kiváltságok növekedése motiválja. Ezzel egy időben előtérbe lépnek a jóváhagyás adminisztratív, tulajdonjogi feltételei, amelyek ugyancsak az ellenőrzést szolgálják. A társulatok alkalmi felülvizsgálatát a 18. századra felváltja a rendszeres egyházi ellenőrzés, amit segít a társulati tisztségviselők és a plébániaközösség egyházi, illetve világi elöljáróinak gyakori azonossága. Ezzel párhuzamosan fokozódik a társulatok intézményesülése, s a század közepén megszaporodnak az egyházi vezetés és a szervezetek, illetve a szervezeteket gondozó szerzetesrendek és a világi papság közti konfliktusok.[34]

MŰKÖDÉSI SAJÁTOSSÁGOK, FUNKCIÓK

A működés egyik alapvető vonása a kapcsolattartás más társulatokkal. Az azonos típusú társulatoknál ez a kapcsolat egyrészt eszmei jellegű, s elsősorban a közös célkitűzésben, az azonos felépítésben és a hasonló elvek alapján történő működésben jelentkezik. A kapcsolatok másik, szorosabb formája a szervezeti összefüggés. A leggyakoribb forma az ún. filiációs viszony, az agregáció, ami arra utal, hogy egy társulat valamelyik nagyobb fő- vagy anyatársulat alá tartozik, annak búcsúit és más kiváltságait élvezi, annak szabályai szerint működik. A szervezeti kapcsolatok másik típusa a valamilyen ok miatt történő beolvadás egy másik társulatba. Egyenrangú kapcsolatra példa a különböző társulatok közös oltárhasználata, a társulatok közti jogi vita, a rivalizálás és a részvétel más társulatok ünnepein. Az is előfordul, hogy a nagy létszám miatt egy társulat szétválik, s ettől kezdve két vagy több önálló szervezetként működik. A külföldi társulatok az elsősorban rendi csatornákon szerveződő közvetlen alapítás, szervezeti összefügges, tagság, kiadványok stb. révén számos ösztönzést közvetítenek a magyarországi szervezetek felé. Ehhez viszonyítva a központi egyházmegyei, plébánosi szervezés a társulatok közti kapcsolathálózat bizonyos leszűkülését jelenti. A társulatok működésében bekövetkezett változást jelzi a más társulatokhoz kapcsolódás, az újjáalakulás, az átalakulás más társulattá, valamint a megszűnés.

A nemzetközi kapcsolatok közül megemlítjük, hogy a győri ferencesek rózsafüzér-társulatát a bécsi domonkosok kezdeményezésére alapították 1625-ben,[35] s a bécsi jezsuita templom mellett 1694-ben alapított Szt. Anna-társulathoz több magyarországi Anna-társulat kapcsolódott, illetve annak ösztönzésére jött létre.[36] A külföldi

[34] Vö. Jean-Pierre Gutton: Confraternities, Curés and Communities in Rural Areas of the Diocese of Lyons under the Ancien Régime. In Kaspar von Greyerz (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe*. London – Boston – Sydney, 1984, 202–211. p.

[35] Piszker Olivér: *Barokk világ Győregyházmegyében Zichy Ferenc gróf püspöksége idején (1743–1783)*. Pannonhalma, 1933, 23. p.

[36] Bálint II. 114–115. p. – Beda Kleinschmidt: *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf, 1930, 300. p.

társulatok közül magyarországi tagjai voltak például az olmützi,[37] gráci[38] és strassburgi[39] Mária-kongregációnak, a zarándokhelyek társulatai közül a czestochowai Mária-társulatnak,[40] a máriacelli rózsafüzér- és karmelhegyi Boldogasszony-,[41] a lilienfeldi Jézus-, Mária-, József-[42] és a wiesi megostorozott Krisztus-társulatnak.[43] Nyugat-Magyarországról a már említetteken kívül elsősorban a bécsi, bécsújhelyi, ritkábban a salzburgi társulatokba iratkoztak be.[44] A kapcsolatok kölcsönösségét jelzi, hogy az egyik legnagyobb nyugat-magyarországi zarándokhely, Boldogasszony kordás társulatának tágabb vonzáskörébe a 17–18. század fordulóján Ausztria, Bajorország, Hessen, Oberpfalz, Sachsen, a passaui és regensburgi egyházmegye, Lengyelország, Cseh- és Morvaország, valamint Svájc is beletartozott.[45] A nemzetközi kapcsolatokat a külföldi társulatok kiadványainak magyarországi megjelentetése és elterjedése, valamint a magyarországi társulati szerzők munkáinak külföldi társulatok általi kiadása szolgálja a leghatékonyabban.[46]

A főbb társulattípusok működésének legfontosabb sajátosságait az elterjedés sorrendjében összegezzük.[47] A ferences rend kordás társulatai gyakorlatilag minden társadalmi réteg előtt nyitva álltak. 1720-ig részben a hiányzó ferences harmadrendet pótolják,[48] s a török hódoltság katolikus magyar szórványtelepülésein a kiterjedt ferences missziós tevékenység eredményeként jelentős megtartó erőnek számítanak.[49] A leendő tagok gyónással és áldozással készülnek a felvételre. Ha valaki bűnt követ el, és háromszori figyelmeztetés után sem változtat magatartásán, törlik a tagok sorából. A szervezethez tartozás legfontosabb kifejezője a kordaöv. A tagok

[37] Friedrich Weiser: *Die Marianischen Congregationen in Ungarn und die Rettung Ungarns 1686–1699.* Kritisch-historisches Kulturbild von 1581–1699. Regensburg, 1891, 91–94. p.

[38] Weiser (37. jegyzet) 95–96. p.

[39] Louis Châtellier, Enquête sur la formation de la société catholique strasbourgeoise au XVIIIe siècle. Le cas de la congregation des „bourgeois allemands". In *Annuaire de la Société des amis du Vieux-Strasbourg.* 1982, 29–36. p. itt: 32. p.

[40] Janusz Zbudniewek: Jasnagórski rękopis „Regestrum confraternitatis fratrum S. Pauli Primi Heremite" z lat 1517–1613. In *Studia Claromontana,* 6 (1985) 240–374. p.

[41] L. az *Osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok ...* című fejezet vonatkozó részét.

[42] Uo. 129. jegyzet.

[43] Thomas Finkenstaedt – Josef Krettner: Die Bruderschaft zum gegeisselten Heiland in der Wies. In *Jahrbuch für Volkskunde,* 3 (1980), 156–165. p. Itt: 164. p.

[44] Bán János: *Sopron újkori egyháztörténete.* Sopron, 1939, 309. p.

[45] Norbert Frank: Die Verbreitung der Wallfahrt nach Frauenkirchen an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. In *Burgenländische Forschungen, Sonderband VII.* Festgabe für August Ernst. Burgenland in seiner pannonischen Umwelt. Eisenstadt, 1984, 71–83. p.

[46] Gábor Tüskés – Éva Knapp: Literaturangebot und Bildungsprogramm in den barockzeitlichen Bruderschaftspublikationen in Ungarn. In *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 17* (1992) 1-42. p.

[47] Juhász Miklós: Magyarországi konfraternitások a barokk korban. In *Katolikus Szemle,* 58 (1944), 161–169. p.

[48] Michael Weiss*: Der Dritte Orden des Hl. Franziskus von Assisi im 18. Jahrhundert in Eisenstadt.* (Manuskript) Eisenstadt, 1981. – Ferdinand Doelle: Brauchtum des Dritten Ordens in Deutschland. Die feierliche Einkleidung. In *Volk und Volkstum,* 1 (1936), 165–181. p.

[49] Bálint Sándor: Szeged-Alsóvárosi vallásos társulatok és egyesületek. In Hofer Tamás – Kisbán Eszter – Kaposvári Gyula (Szerk.): *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században.* 2. Mezővárosok. Budapest – Szolnok, 1974, 115–124. p. Itt: 117. p.

napi kötelessége meghatározott számú imádság elmondása. A társulat jellegzetes áhítatformája az újhold vasárnapi körmenet. Az ezt követő hétfőn a társulatok énekes misét mondatnak az elhunyt tagokért. Ezen az olvasni tudó tagok a halotti zsolozsmát, a többiek a rózsafüzért imádkozzák. A társulat reguláit tartalmazó kiadványok – más társulatokhoz hasonlóan – a tagok imádságoskönyvének szerepét is betöltik. Egyes helyeken önostorozó körmeneteket tartanak. Kedvelt megoldás, hogy a filiációs viszony keretében egy főtársulathoz több leánytársulat tartozik.[50]

A Mária-társulatok legelterjedtebb formái a jezsuita iskolákhoz kapcsolódó Mária-kongregációk.[51] Ezeket mindenütt egységes elvek alapján, kor-, illetve társadalmi csoportok és művelődési szintek szerint, elsődlegesen pedagógiai,[52] valamint ellenreformációs célkitűzéssel, a lakosság felekezeti homogenizálása érdekében hozzák létre.[53] Központi helyet foglal el a kongregációk életében a könyv: a legtöbb iskolai kongregációnak gazdag könyvtára van, s az áhítati irodalom megjelentetésében és terjesztésében különösen nagy szerepet játszanak. Fontos tevékenységi területük az iskolai színjátékok előadása és a liturgikus megnyilvánulások fényének emelése. Ez utóbbi érdekében a legtöbb kongregáció saját templomi felszereléssel rendelkezik.

A skapuláré társulatok népszerűségének elsődleges oka az, hogy az elterjedt barokk kori elképzelés szerint a skapulárét viselők nem kárhoznak el. A „beöltözés", a skapuláré átadása a társulati tagoknak rendszerint nagy ünnepélyességgel megy végbe.[54] A tagok kötelessége a skapuláré hordásán kívül Mária zsolozsmájának végzése és a szerdai böjtölés.

[50] György Lajos: A kordaviselők legrégibb magyar nyelvű rendtartása. In *A Hírnök*. 31. sz. (1934), január 15. 15–16. sz. – Weiss Mihály: *A ferences kordás társulat a győri egyházmegyében* (18. sz.). (Kézirat) 1972. – Michael Weiss: *Die franziskanische Gemeinschaft und die Gürtelbruderschaft des Hl. Franziskus im Burgenland*. (Manuskript) 1979. – Uő: Die Gürtelbruderschaft des Hl. Franziskus. In *Kirchenzeitung* (Eisenstadt) 9. September 1979, 8. p.

[51] László Polgár: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980*. I. Toute la Compagnie. Roma, 1981, 427–435. p. – Néhány cím a Polgár által nem közölt fontosabb irodalomból: Maximilian Vincenz Sattler: *Geschichte der Marianischen Congregationen in Bayern*. München, 1864. – Bernhard Duhr: Zur Geschichte der Marianischen Kongregationen in Deutschland. In *Stimmen aus Maria Laach* 78 (1910), 157–168, 290–307, 377–387. p. – E. Mullau: *History of the Prima primaria Sodality*. St. Louis, 1917. – W. Kratz: *Aus alten Zeiten. Die Marianischen Kongregationen in den Ländern deutscher Zunge. Ihr Werden und Wirken von 1575 bis 1650*. Innsbruck, 1917. – J. B. Kettenmeyer: *Die Anfänge der Marianischen Sodalität in Köln 1576–1586*. Münster, 1928. – Anna Coreth: Die ersten Sodalitäten der Jesuiten in Österreich. Geistigkeit und Entwicklung. In *Jahrbuch für mystische Theologie*, 11 (1965), 7–65. p.

[52] Martinus Bolla: *Dissertatio de Sodalitate Beate Mariae Virginis*. Pest, 1827. – Mohl Antal: *A Mária-kongregációk története*. Győr, 1898. – Weiser (37. jegyzet) – Komárik István: A Mária kongregáció hazánkban 1602–1901. In Kiss János – Sziklay János (Szerk.): *A katolikus Magyarország*. Budapest, 1902, 551–553. p. – Borbély Ignác: *A jezsuiták karitatív tevékenysége és a vezetésük alatt lévő jámbor egyesületek a XVIII. század közepén*. (Kézirat) (1930 k.).

[53] Louis Châtellier: La congrégation académique de Molsheim et la société alsacienne à la fin du XVIII siècle. In *Annuaire de la Société d'histoire et d'archeologie de Molsheim et environs* 1980, 89–97. p. – Uő: *Tradition chrétienne et Renouveau Catholique dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650–1770)*. Paris 1981, 186–205, 479–483, 527–530. p. – Uő: A l'origine d'une société catholique. Le rôle des congrégations Mariales aux XVIe–XVIIIe siécles. In *Histoire, Economie et Société,. 1984/2, 203–220. p.*

[54] Georg Kierdorf-Traut: Skapuliere aus dem Pustertal. In *Volkskunst*, 3 (1980), 168–174. p.

A rózsafüzér-társulat nem utolsósorban a rózsafüzér tiszteletének középkori gyökerekre visszanyúló, eretnekellenes vonása miatt vált kedveltté, ellenreformációs vonása kézenfekvő.[55] A társulatok fő célja Mária tiszteletének elmélyítése és terjesztése a családban és a társasági életben. Ennek eszközei a szombaton és a Mária-ünnepek előestéjén való böjtölés, Mária ünnepeinek, elsősorban október második vasárnapjának (rózsafüzér királynője ünnepének) és a szombati napoknak méltó megülése, templomlátogatás, zarándoklat, Mária képének és nevének tisztelete, harangszóra három Üdvözlégy elmondása, erénygyakorlatok végzése stb.[56]

A Krisztus teste (oltáriszentség)-társulat középkori eredetű, de a középkori és a barokk szervezetek között itt sem lehet bizonyítani a közvetlen kapcsolatot. A katolikus restauráció idején a Habsburg-ház eucharisztiatiszteletével nyomatékosítva ezek a társulatok kifejezetten ellenreformációs színezetet kapnak, s jelentős szerepet játszanak a rekatolizációban.[57] A 18. század közepén több egyházmegyében központilag hozzák létre őket. Tevékenységük két területen összpontosul: részt vesznek a körmeneteken és az oltáriszentséget beteghez vivő papot ünnepélyesen kísérik.[58]

A 18. század közepétől egyházmegyei szinten központilag megszervezett keresztény tanítás társulatok elsődleges célja a hitoktatás, a szélesebb rétegek vallási ismereteinek bővítése. Felépítésük sejtszerű: a tagokat kisebb csoportokba osztják, melyek élén a kikérdező áll. A tagok minden hónap első vasárnapján szentáldozáshoz járulnak, délután közösen gyakorolják a katekizmust.[59]

A Szentháromság-társulatok terjedésének a budai Szentháromság-társulat megalakulása adja az egyik döntő ösztönzést 1725-ben, melynek vezetői az ország legfőbb világi méltóságai közül valók. Egyértelmű a társulatok rekatolizációs célkitűzése, ezenkívül szociális célokat szolgálnak: különleges gondot viselnek a társadalmi peremhelyzetben lévőkre (árvákra, szegényekre, betegekre és más szükségben szenvedőkre). A budai társulat elsősorban a város elszegényedett magyar polgárságát támogatja, ami egyben utal a más társulatoknál is gyakran megtalálható etnikai tagozódásra. A szervezet további célja a Szentháromság állandó tisztelete. A társulatot

[55] Hatto Küffner: Zur Kölner Rosenkranzbruderschaft. In *500 Jahre Rosenkranz 1475 Köln 1975.* Köln, 1975, 109–117. p.

[56] Fehér Mátyás: Egy barokk költő verse Vas megyéről 1740-ből. In *Dunántúli Szemle.* 11 (1944), 145–149. p. – László Hadrovics: Gebete und Gesänge einer slowenischen Rosenkranzbrudeschaft aus dem 17. Jahrhundert. In *Studia Slavica,* 3 (1957), 379–401. p.

[57] Ernst Baumann: *Die Sakramentsbruderschaft zu Therwill 1646–1946.* Therwill, 1946. – Elfriede Drexler: *Beiträge zum Bruderschaftswesen, mit besonderer Berücksichtigung der Fronleichnamsbruderschaft zu Wiener Neustadt.* Phil. Diss. Wien, 1955. – Klaus J. Lorenzen-Schmidt: Zur Struktur und Funktion der Wilsteraner Heiligen-Leichnams-Bruderschaft von 1500–1564. In *Kieler Blätter für Volkskunde,* 12 (1980) 69–84. p. – Bernard Dompnier: Confréries du Saint-Sacrament et Pénitents dans le diocèse de Grenoble (XVIIe–XVIIIe siècles). In *Actes du 108e Congrès National des Sociétés savantes. Grenoble, 1983.* Section d'histoire moderne et contemporaine. Tome I. Paris, 1984, 275–293. p. – Wolfgang Weiss: Die Corporis-Christi-Bruderschaft am Dom zu Würzburg. In *Würzburger Diözesangeschichtsblätter,* 50 (1988) 703–728. p. – Dieter J. Weiss: *Die Corporis-Christi-Erzbruderschaft bei St. Peter. Ein Beitrag zur altbayerischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte.* München, 1990.

[58] Gustav Seiwert: Die Brüderschaft des heiligen Leichnams in Hermannstadt. In *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde,* 10 (1872) 314–360. p.

[59] T. Kiss Tamás – Tibori Tímea: *Hajósország.* Budapest, 1988, 80–81. p.

egyházmegyéjében szorgalmazó Padányi Bíró Márton veszprémi püspök minden újszülöttet a társulat tagjának jelent ki, megalkotja az „angyali olvasó" nevű imádságot, áhítati könyvet ad ki a tagok használatára, s több más intézkedést hoz a társulat és ezen keresztül a szentháromság tiszteletének terjesztésére.[60]

A haldokló Krisztus-társulatok csaknem kizárólag a jezsuita kollégiumokhoz kapcsolódnak, s mintegy az iskolai kongregációk folytatásaként tömörítik a felnőtt városi lakosságot. A regula szerint a tagok elsődleges feladata elmélkedés Krisztus szenvedéséről és az utolsó dolgokról. Hetenként két szentmisét mondatnak: hétfőn a társulat elhunyt tagjaiért, pénteken az élők boldog kimúlásáért. A hétfői mise után a halottak litániáját végzik, pénteken a Krisztus szenvedéséről szólót. Ezeknél a szervezeteknél különösen jól látható a társulati tevékenység egyik fő motívuma, a tiszteletadás a halottaknak.[61]

A szentekről elnevezett, valamint a különböző egyéb áhítatformákhoz kapcsolódó, ritkábban előforduló társulatok fő célja az adott szent fokozott tisztelete, áhítatformájának gyakorlása, terjesztése. Keletkezésük rendszerint összefügg a szent tiszteletének általános fellendülésével és helyi sajátosságaival, illetve az áhítatforma elterjedésével.[62] Működésük nagy vonalakban megegyezik a többi társulatéval, legfeljebb gondozóik, speciális áhítatgyakorlataik és társadalmi rétegződésük tér el egymástól. Míg egy szent tiszteletének liturgikus formái a kultusz szűkebb körű elterjedésére utalnak, a társulati titulusok jelzik a patrónus és az új áhítatformák szélesebb körű ismertté válását.[63]

Sorra véve a társulatok fontosabb tipológiai megjelenési formáit, a szervezeteknek mint egyházi kisegítő testületeknek és szolgáltató intézményeknek a működési sajátosságait és funkcióit modellszerűen a következőkben foglalhatjuk össze. Az első

[60] Pehm József: *Padányi Bíró Márton veszprémi püspök élete és kora*. Zalaegerszeg, 1934, 143–149. p.

[61] Adolf Mais: Die Gruftbestattung zu St. Michael in Wien. Bruderschaften, Bestattungen, Sargmalerei, Totenbeigaben. In: Leopold Schmidt (Hg.): *Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz*. Wien, 1954, 245–273. p. – Gaby et Michel Vovelle: *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire XVe–XXe siècles*. Paris, 1970. – Michel Bée: La société traditionelle et la mort. In *XVIIe siècle* 106–107 (1975), 81–111. p. – Peter Löffler: Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. In *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 21 (1974), 70–82. p. – Uő: *Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Brudeschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*. Münster, 1975. – Harald Johannes Mann: Die barocken Totenbruderschaften. In *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, 39 (1976), 127–151. p. – Wolfgang Brückner: Barocke Bestattungsrequisiten. Zum Wirklichkeitsgehalt satirischer Bildquellen der Aufklärungszeit. In *Volkskunst*, 8 (1985) 41–44. p.

[62] Berecz Imre: Nepomuki Szent János társulatának rommaradványai Temesvárott. In *Családi Lapok*, 2 (1853) (I. félév), 92–94. p. – Bunyitay Vincze: A debrődi confraternitas regulái 1633-ban. In *Adatok az egri egyházmegye történelméhez*, 2 (1886) 383–387. p. – Frey Imre: A szabadkai Szent Mihály congregatio. In *Kalangya*, 12 (1943) 80–82. p.

[63] Vö. Medard Barth: *Die Verehrung des heiligen Josef im Elsass vom Mittelalter bis auf die Gegenwart*. Hagenau, 1970, 120–133. p. – Matthias Zender. Die Verehrung des heiligen Hubertus und die St. Hubertus Schützenbruderschaften. In *Festschrift 1575–1975. 400 Jahre St. Hubertus Schützenbruderschaft Bonn*. Bonn, 1974, 25–41. p. – Hubert Vogel: Geschichte der St. Isidor- und Notburga-Bruderschaft in München. In *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*. 28 (1974), 31–60. p. – Roberto J. Lopez: Religiosidad popular en el siglo XVIII. La fundación de la Cofradia de San Francisco Javier (Somió, Gijón 1719). In *Revista de Folklore*, No. 105, okt. 1989. 82–85. p.

a társulatok gazdasági funkciója.[64] A társulati vagyonképződést szolgálják az alapítványok, végrendeleti adományok, tagdíjak és más pénzadományok, a közös föld- és háztulajdon, ami számos esetben jelentős pénz- és tőkeképződést, vagyonfelhalmozódást eredményez. A társulati tevékenységhez szükséges összeg és a tényleges társulati vagyon helyenként jelentős különbséget mutat, a magyarországi társulatoknál azonban a kis vagyon mondható általánosnak a nyugat-európai szervezetekhez viszonyítva. A felhalmozott vagyont a szorosabb értelemben vett társulati kiadások mellett részben egyházi, részben világi célokra használják fel. A viszonylag kis összegek miatt ritka a társulati vagyon megadóztatása egyházi célokra, de a társulati javak részben egyházi javakká történő átalakulása az egyházi vezetés kezelésében és rendelkezésére Magyarországon is megfigyelhető. A társulati vagyon a gazdasági alapja a szervezetek mecénási, reprezentációs tevékenységének a liturgiában, a kultuszban, a képzőművészet,[65] az irodalom,[66] a zene[67] és a színjátszás terén.[68] Ez egyben jelzi a szervezetek művelődési, kulturális funkcióját. A harmadik funkció a szervezetek vallási kultuszformákat hordozó, a középkor utáni új típusú vallásosságot megvalósító tevékenysége.[69] Ennek eredménye a laikus rétegek mozgósítása, egyházi tudatának aktualizálása, a társulati tagok integrációja az egyházi kultuszba, a jelentős mennyiségű vallási és művelődési anyag közvetítése széles rétegeknek, valamint a társulatok és a különböző egyéb kultuszformák[70] (szenttisztelet, zarándoklat stb.)[71] szoros kölcsönhatása. E kultuszformák egy része nyíltan vagy közvetve az ellenreformáció, illetve a katolikus reform eszköze, ami mutatja a társulati tevékenység egy ré-

[64] Edgar Krausen: Die Allerseelenbruderschaft als Geldinstitut. In *Das Mühlrad*, 7 (1957), 54–57. p.

[65] Hans Dünninger: *Bruderschaftsmadonnen am Mittelrhein und in Mainfranken.* Vortrag auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft vom 29. 9. bis 3. 10. 1979 in Salzburg. – Uő: Hausmadonnen und Marianische Sodalitäten. In Willy Schmitt-Lieb (Hg.): *Das Marienbild im Wandel von 1300–1800.* Würzburg, 1987, 634–640. p. – Gábor Tüskés – Éva Knapp: Graphische Darstellungen in den Publikationen barockzeitlicher Bruderschaften. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 52 (1989) 3, 353–372. p.

[66] Wolfgang Brückner: Begriff und Theorie von Volkskultur für das 17. Jahrhundert. In Wolfgang Brückner – Peter Blickle – Dieter Breuer (Hg.): *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland.* Teil I. Wiesbaden, 1985, 3–21. p. itt: 10. p. – Knapp Éva: *Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*. Kandidátusi értekezés. (Kézirat) Budapest, 1989.

[67] Bárdos Kornél: *Győr zenéje a 17–18. században.* Budapest, 1980, 144–162. p. – Uő: *Sopron zenéje a 18. században*. Budapest, 1984, 211–233. p.

[68] Staud Géza: *A magyarországi jezsuita színjátékok forrásai. 1561–1773. I–III*. Budapest, 1984–1988. – Holl Béla: Egy régi magyar betlehemes játék. In *Vigilia*, 17 (1952), 617–626. p. – Frido Will: Prozessionsspiele der Corporis Chisti-Bruderschaft Rosenheim 1609–1784. In *Bayerische Blätter für Volkskunde*. 11 (1984) 1, 3–22. p.

[69] Joachim Meisner: *Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt.* Leipzig, 1971, 23–25. p.

[70] Franz Greszl: *Ofen – Buda*. Entwicklungsgeschichte der königlichen Residenzstadt Ungarns im 18. Jahrhundert. Eine kirchen-, pastoral-, kultur- und kunstgeschichtliche Untersuchung im Lichte der Graner (Esztergomer) erzbischöflichen Visitationsprotokolle im Zeitraum zwischen 1686 und 1822. München, 1984, 35–38. p. – Leopold Kretzenbacher: Der Nagel am Kreuz. Das Kultzeichen einer steirischen Sakrallandschaft. In *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 58 (1955), 25–56. p.

[71] Tüskés 1993, 176–177. p. – Stefan Jan Rozej: Bractwo najswietszej Marii Panny Jasnogórskiej i znalezienie krzyza swietego na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku. In *Studia Claromontana*, 1 (1981), 143–156. p. – Walter Hartinger: *Mariahilf ob Passau*. Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. Passau, 1985, 33–37. p.

szének ellenreformációs, rekatolizációs jellegét. Ez különösen a 17. század második és a 18. század első felében jelentős.

A társulati szolgáltatások következő csoportja szociális, karitatív jellegű.[72] Ezek a tevékenységek részben a szervezetek saját körében és azon kívül valósulnak meg, részben különféle juttatások formájában a társulati tisztségviselőknek. Ez utóbbi egyben a klérus egyik jövedelemkiegészítési lehetősége. A társulatok ötödik funkciója a tagok és rajtuk keresztül a szélesebb rétegek fegyelmezése, ellenőrzése, ami részben a kultusz- és áhítatformák, ezek szigorú időbeosztása, részben az engedelmességre és erényes életre nevelés által valósul meg. Ez a szerep különösen jól látható a jezsuiták Mária-kongregációinál. A társulatok igazgatása egyre szorosabb kapcsolatba kerül a plébániai, egyházmegyei és rendi szervezettel. A vezetés és a társulati javak kezelése a világiak kezéből fokozatosan egyházi tisztségviselők kezébe megy át, ami közvetlenül jelzi az egyházi ellenőrzés növekedését a 18. században.[73] A hatodik funkció a szervezeteknek a társadalmat nem, kor, társadalmi állapot, etnikum szerint tagoló, a társadalom tagozódását tükröző, a társadalmi integrációt, a közösségi önállóságot, az egyéni és csoportazonosságot erősítő szerepe.[74] Ez a 18. század második felében csökkenő tendenciát mutat. A társulatok nemzeti, politikai jelentősége a fontos politikai funkcióhoz jutott társulati tagok tevékenységében, hadi eseményeknél (pl. török háborúk), a vallási funkció ellenreformációs jellegében, illetve országos szintű szervezeteknél ragadható meg.

A SZERVEZETEK FELOSZLATÁSA

A társulatok működésének fokozatos korlátozása, majd feloszlatása a 18. század második felében része az állam és az egyház közti viszony újjárendezésének, a barokk és a felvilágosult társadalomfelfogás összeütközésének. Az egyházi ellenőrzés és központosítás növekedésével egy időben fokozódó állami beavatkozás fő motívumai a katolicizmus, a népi kultúra és vallásosság reformja, az egyházi intézmények ellenőrzésének növelése az állam politikai céljai érdekében, a gazdasági megfontolás (az elvett javak saját célokra fordítása, illetve a gazdaságosság növelése), valamint az egyház hatalmi helyzetének korlátozása, illetve elfoglalása.[75] A tulajdonképpeni feloszlatást számos korlátozó intézkedés előzi meg, amelyek azonban részben hatástalanok maradnak, illetve betartásuk különböző. Ezek az intézkedések

[72] Friedrich Zoepfl: Über soziale und caritative Tätigkeiten der Bruderschaften in der Vergangenheit. In *Bayerische Caritas-Blätter*, 17 (1918), 9–15. p.

[73] Klammer (29. jegyzet) 47. p.

[74] Jean-Luc Jamard: Confréries religieuses et dichotomie sociale. In *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 8 (1972), 474–488. p.

[75] Barbara Goy: *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*. Würzburg, 1969, 193–195. p. – Johann Sepperer: *Die kirchlichen Bruderschaften der Steiermark. Aufhebung und Wiedererrichtung*. Wirtschaftswiss. Diss. Graz, 1969. – Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (ed.): Confréries et dévotions à l'épreuve de la Révolution. Actes du colloque de l'E. H. E. S. S. Marseille, 18–19. mai 1988. In *Provence historique*, 39 fasc. 156. avril–mai–juin 1989, 129–359. p. – Klammer (29. jegyzet) 151–153. p.

1773-tól kezdve a szerzetesrendek feloszlatása, az új társulat alapításának uralkodói engedélyhez kötése, a látványos ceremóniák, szokások és a tagfelvétel korlátozása, a társulati kiadások engedélyhez kötése, valamint az anyagi javak felszámolása, illetve átvétele állami célokra. Ezekkel a korlátozó intézkedésekkel párhuzamosan, regionális különbségekkel megy végbe a társulatok belső hanyatlása, bomlási folyamata a 18. század második felében. Ennek okai közül említést érdemel a felső társadalmi rétegek csökkenő részvétele az 1750-es, 1760-as évektől, egy-egy társulattípus hangsúlyozott egyházi támogatása és a többi korlátozása, leértékelése, valamint a kezdődő szabadkőművesség és a felvilágosult kritika hatása. Az állami szankciókkal kapcsolatos alkalmazkodás, illetve ellenállás a klérusnál és a laikusok körében jelentős eltérést mutat. A viszonylag legkisebb törés a társulatok életében a keleti országrészben következik be, újjáéledésük is itt a leggyorsabb, mivel a józsefi egyházpolitika és az ún. egyházi felvilágosodás hatása itt csupán közvetve, illetve megkésve érvényesül.

A szerzetesrendeket érintő intézkedések még nem jelentenek döntő csapást a társulatokra, mivel a megszüntetett rendek szerepét a társulatok gondozásában többnyire más rendek veszik át. A társulatokkal kapcsolatos korlátozó rendeletek II. József uralkodását végigkísérik, ami arra utal, hogy a szervezetek nagy része az ismétlődő intézkedések ellenére tovább működik. Első lépésben 1781–1782-ben a kordás társulatokat és a ferences harmadrendet oszlatják fel, majd 1784-ben II. József elrendeli az összes társulat feloszlatását. A döntő fordulatot a társulatok teljes vagyonát elkobzó rendelet hozza 1787–1788-ban, amely gyakorlatilag a barokk kori társulati élet végét jelenti.[76] Több esetben előfordul az is, hogy a tagok megváltják az eladni rendelt értéktárgyakat, és titokban tovább működnek. A feloszlatott társulatok 1788-as országos jegyzékében – Erdélyt nem számítva – összesen 718 szervezet szerepel, közülük a kordás, a keresztény tanítás-, a Krisztus teste-, a skapuláré- és a rózsafüzér-társulatok, valamint a Mária-kongregációk emelkednek ki.[77] Ez egyben jelzi, hogy a vizsgált időszakban ismert összes társulatnak valamivel több mint a fele éri meg a feloszlatást. (16. táblázat)

A vallásosság hatásainak és formáinak intézményesítésére létrehozott ún. tevékeny felebaráti szeretet társulat központi támogatása, valamint a korlátozó intézkedések enyhítése ugyancsak hozzájárul a társulatok egy részének továbbéléséhez. A szervezetek szociális funkcióinak állami kézbevételét az adminisztratív hatalomgyakorlás demonstrációja mellett elsősorban a növekvő elszegényedés ellensúlyozása, illetve a gazdasági hatékonyság fokozása motiválja. A szociális feladatok átvételére megalkotott állami jóléti intézmények (szegényalap, iskolaalap, vallásalap) létrehozása, illetve felhasználása vontatottan halad, s az általuk tervbe vett közösségi gondoskodás csak lassan tudja felváltani a magánkezdeményezést.[78] 1795 után legálisan is lehetőség nyílik a társulatok újjászervezésére, ezek a törekvések azonban jó ideig csupán elszigetelt és rövid életű kísérletek maradnak. A 19. század első felétől

[76] Hermann Egyed: *A Mária-kongregációk és a jozefinisztikus államhatalom.* (Kézirat) Budapest, (1940 k.).
[77] Juhász (47. jegyzet) 161. p.
[78] Vö. Klammer (29. jegyzet) 173–200. p.

az egyházi regeneráció keretében ismét fontos szerep jut a vallásos társulatoknak, egyesületeknek, ezek a szervezetek azonban már egy új korszak társadalmi, kulturális mozgásait fejezik ki. Egyes elszigetelt formák azonban a 17–18. századból helyenként fennmaradnak egészen a 20. századig.[79]

16. TÁBLÁZAT

A feloszlatott társulatok megoszlása típusok szerint (1788)

Társulat típus	Szám
Kordás	213
Keresztény tanítás	91
Krisztus teste	90
Mária-kongregáció	80
Skapuláré	62
Rózsafüzér	48
Haldokló Krisztus	32
Szentháromság	25
József	10
Jézus szíve	9
Nepomuki Szt. János	8
Anna	6
Páduai Szt. Antal	6
Tisztítótűzben szenvedő lelkek	6
Mária hét fájdalma	5
Krisztus öt sebe	3
Jézus, Mária, József	3
Sebestyén	3
Mihály	3
Ágoston	2
Borbála	2
István	3
Margit	2
Alkantarai Szt. Péter	1
György	1
Miklós	1
Őrangyal	1
Szent kereszt	1
Jó halál	1
n	718

[79] Bálint Sándor: A szegedi Kisasszony-Társulat. In *Délvidéki Szemle* 3, (1944) 4, 172–175. p. – Gulyás Éva: A Vendel-kultusz emlékei a Jászságban. In *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv,* 1979–1980. 185–200. p. – Barna Gábor: A Fáklyás Társulat Hegyalján. In *Borsodi Művelődés,* 10 (1985) 3, 31–33. p.

ÖSSZEGZÉS

A magyarországi barokk kori vallásos társulatok történetének vázlatos bemutatása számos részletkérdés és helyi sajátosság szükségszerű háttérben hagyását vonta maga után. Ez ösztönözhet egyetlen szervezet, illetve egy-egy település, egyházi létesítmény vagy egész egyházmegye társulatainak részletes feltárására. A vizsgálat egyik eredménye, hogy a barokk kori társadalmat összekapcsoló érdekközösségi, vérségi és szomszédsági szervezeti formák mellett működő laikus vallási szervezetek között jelentős hely illeti meg a társulatokat. Történetükön közvetlenül vagy közvetve számos társadalmi tényező hatása lemérhető. Szerkezetük, vallási, gazdasági, kulturális jelentőségük tükrözi fő funkcióikat, ezek módosulása jelzi a funkcióváltozásokat.

A középkori és barokk kori vallásos társulatok között Nyugat-Európában többször rögzített szerkezet- és funkcióváltozás Magyarországon is megfigyelhető.[80] Az összevethető középkori formákkal szemben a 17–18. századi társulatok nem korlátozódnak a városokra és meghatározott társadalmi csoportokra, hanem vidéken is terjednek és minden réteget átfognak. Ugyanakkor megmarad a társulatok középkor végi formai gazdagsága: a reformáció előtti típusok nagyrészt újjáélednek, megerősítést nyernek, illetve új típusú szervezetek keletkeznek speciális áhítatgyakorlatokkal és szerkezettel. A rendi aktivitás mellett némi időbeli eltolódással egyenrangúan jelenik meg a plébánosi és az egyházmegyei szervezés hatása a társulatok létesítésében. A fokozódó egyházjogi szabályozással és ellenőrzéssel a szervezetek szorosan kapcsolódnak az egyházi szférához. A társadalmi tevékenység rovására egyértelműen a vallási célkitűzés lép előtérbe. A társulati tagság szorgalmazása egyházi részről elsősorban különféle privilégiumokkal történik, a tagok kölcsönössége helyett a közös cél kerül előtérbe. Szembetűnő a szervezetek egy részének ellenreformációs jellege. A késő középkori „maradványok" leküzdése, a szélsőséges vallási megnyilvánulások korlátozása az egyházi reformtörekvések szellemében történik, de nem mindenütt egyforma eredménnyel. A középkorhoz viszonyítva megnövekszik a társulatok pasztorációs, didaktikus, kateketikai funkciója.

Ha a barokk kori társulati élet magyarországi sajátosságait keressük, mindenekelőtt az azonos típusú társulatok elterjedésének, működésének és funkcióinak nemzetköziségre tűnik szembe. Ez a nemzetköziség a helyi sajátosságok függvényében eltérő módon és mértékben érvényesül a különböző típusoknál. A nemzetközi összehasonlítást jelentősen nehezíti, hogy a különböző területekről és időszakokból eltérő szempontokat és tipológiát alkalmazó vizsgálatok állnak rendelkezésre. A társulattípusok arányát, tér- és időbeli elterjedését befolyásoló tényezők közül kiemelkedik a terület vallási ellátottsága, a felekezeti arány, a katolikusnak megmaradt és a protestáns területek viszonya, illetve az ellenreformáció terjedése, a társulatok gondozói-

[80] Georg Schreiber: Der Barock und das Tridentium. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge. In *Das Weltkonzil von Trient*. Bd. 1. Freiburg, 1951, 381–425. p. itt: 406–416. p. – Remling (3. jegyzet) 30–31. p. Vö. Horváth József: Vallásos társulatok a Győri Egyházmegyében (Történeti vázlat). In *A Győri Egyházmegye ezer éve*. Szerk. Kiss Tamás. Győr, 2000, 83–100. p.

nak aktivitása, a hadi és politikai események hatása, az egyházmegyék szervezettségi szintje, állapota, valamint a különböző társadalmi csoportok mobilitása és tagozódása. Ha a vizsgált időszakban működő magyarországi társulatok számát összevetjük a hasonló időszakban bajor,[81] osztrák,[82] svájci,[83] lengyel[84] területen végzett vizsgálatok számadataival, megállapítható, hogy a magyarországi társulatok összlétszáma nem marad el lényegesen a hasonló nagyságú külföldi területek társulataiétól. Ugyanez vonatkozik a társulatok feloszlatása előtt, az 1770-es, 1780-as években összeírt szervezetek számára. Ugyanitt közvetlenül megragadható a magyarországi társulatok lényegesen kisebb anyagi ereje a nyugati szomszédokhoz viszonyítva, ami egyben magyarázza a szerényebb reprezentációs megnyilvánulásokat.[85] Magyarországi sajátosságnak látszik a késő középkori és a 17–18. századi társulatok közti folyamatosság hiánya, a 17. századi megkésett és vontatott kibontakozás, ezt követően pedig a nyugat-európainál valamivel kisebb lendületű virágkor hosszú elhúzódása az 1770-ig terjedő időszakban.

A hivatalos egyházi szervezet társulatokhoz fűződő viszonyában három időbeli szakasz különíthető el, ami nagy vonalakban megfelel e kapcsolat nyugat-európai alakulásának.[86] A 17. század nagyobbik részére a társulatok elfogadása, hasznosítása jellemző a rekatolizációs folyamatban. A század végén megjelenik a törekvés a szervezetek ellenőrzésére, fegyelmezésére. A 18. században végbemegy a társulatok fokozatos beolvasztása a plébániák életébe, ami az átlagos nyugat-európainál valamivel szorosabb egyházi függőséget eredményez.

A barokk kori társulati élet intenzitásában Európa-szerte kisebb-nagyobb különbségek mutathatók ki. Így például Franciaországban a társulatok tevékenysége a 17. században erősen fellendül, a század végén már a hanyatlás első jelei mutatkoznak, a 18. században regionális különbségekkel bizonyos stagnálás figyelhető meg.[87] Bajorországban a fellendülés a Wittelsbach-ház támogatásával a harmincéves háború után,[88]Alsó-Ausztriában I. Lipót uralkodásával az 1660-as évektől kezdődik.[89] Fran-

[81] Krettner – Finkenstaedt (20. jegyzet) 15–16. p.

[82] Joseph Kopallik: *Regesten zur Geschichte der Erzdiözese Wien*. Bd. 2. Wien, 1894, 458–466. p. – Hochenegg (18. jegyzet) 9, 203–224. p. – Klammer (29. jegyzet) 207–243. p. – Franz von Oer: *Das Bruderschaftswesen der Diözese Seckau*. Graz, 1919.

[83] Henggeler (20. jegyzet) 12. – Louis Carlen: *Kultur des Wallis 1500–1800*. Brig, 1984, 116–117. p.

[84] Jan Kopiec: Bruderschaften als Ausdruck barocker Frömmigkeit. In *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*, 44 (1986), 81–92. p. itt: 83–84. p. – B. Kumor: Koscielne stowarzyszenia swieckich na zieniach polskich w okresie przedrozbiorowym. In *Ksiega Tysiadecia Katolicyzmn w Polsce*. I. Lublin, 1969, 503–545. p. – Wladyslaw Bochnak: *Religijne stwarzyszenia i bractwa katolików swieckich w diecezji wroclawskiej od XVI w. do 1810 r.* Breslau, 1983.

[85] Josef R. von Bauer: Das Bruderschaftswesen in Niederösterreich. In *Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich*, 19 (1885), 201–223. p. – Klammer (29. jegyzet) 184. p.

[86] Françoise Hernandez: Les confréries de penitents du diocèse de Saint-Paul-Trois-Chateaux aux XVIIe et XVIIIe siècles. In *Provence Historique*, 34, fasc. 136, avril–mai–juin 1984, 195–214. p.

[87] Radegunde Amtmann: Die Bussbruderschaften in Frankreich. Wiesbaden, 1977, 85–87, 91–92. p.

[88] Thomas und Helene Finkenstaedt: *Die Wieswallfahrt*. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum Gegeisselten Heiland. Regensburg, 1981, 169. p.

[89] Bauer (85. jegyzet) 206. p.

kenben a vallási, benne a társulati élet csúcspontja 1720–1740 közé esik,[90] ami időben legközelebb áll a magyarországi társulatok 1720–1770 közti virágkorához.

A magyarországi szervezetek átlagos taglétszáma 100–500 között mozog, az 1000-nél több tagot számláló társulat viszonylag ritka. A szerényebb anyagi keretek magyarázzák, hogy csak nagyon kevés az országhatáron túlnyúló vonzáskörrel rendelkező, többnyire zarándokhelyen működő társulat ismert. Ezek közül azonban egy sem mérhető például a wessobrunni zarándokhely szeplőtelen fogantatás-társulatához, amely 1753-ban kb. 600 000 taggal a legnagyobb bajorországi Mária-társulat, s fél Európa a vonzáskörébe tartozik.[91] A néhány országos hatókörrel rendelkező szervezet mellett elsősorban a működési székhelyen túl nem terjedő lokális, valamint a meghatározott körben ismert, regionális, egyházmegyei elterjedésű társulatok jellemzők.

A különböző típusú társulatokat nemzetközi összehasonlításban vizsgálva megfigyelhető, hogy az egyes típusok hogyan váltják egymást az időben, s milyen módon történik bizonyos típusok tudatos háttérbe szorítása, mások terjesztése. Magyarországi sajátosságnak látszik a kordás társulatok nagy száma, illetve a szentekről elnevezett társulatok viszonylag alacsony aránya. A kordás társulatok széles körű elterjedése tükrözi az általános műveltségi szint viszonylag alacsony színvonalát; egy részük harmadrenddé való átalakulása a társulatok jelentős differenciálódásával együtt a 18. század első harmadától jelzi a művelődés bizonyos emelkedését. Ismeretlenek a különösen Franciaországban elterjedt, ún. vezeklő társulatok,[92] bár a vezeklés (flagellálás) gyakorlata több magyarországi társulatnál ismert.[93] A különböző társulattípusok időbeli elterjedése a típusok bajorországi elterjedési ütemével mutat hasonlóságot.[94]

[90] Wolfgang Brückner: Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. In Ernst Hinrichs – Günther Wiegelmann (Hgg.): *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts.* Wolfenbüttel, 1982, 65–83. p. itt: 67. p.

[91] Karl Pörnbacher: Die „Mutter der schönen Liebe" zu Wessobrunn. Zur Geschichte der bedeutendsten bayerischen Marien-Bruderschaft des 18. Jahrhunderts. In *Lech-Isar-Land,* 1978, 77–92. p.

[92] Gisèle Michelin: *La confrérie des Pénitents blanc du Puy.* Paris, 1978. – Marie-Hélène Froeschlé-Chopard: Pénitents et autres confréries de Provence orientale. Différences de sociabilité. In *Provence Historique,* 34, fasc. 136, avril–juin 1984, 215–233. p. – Uő: Pénitents et sociétés populaires en Provence orientale. In Froeschlé-Chopard – Devos (ed.) (13. jegyzet) 141–154. p. – *Les Confréries de Penitents.* Dauphiné – Provence. Actes du colloque du Buis-les-Baronnies (octobre 1982). Valence, 1988.

[93] Kovács Béla: Flagelláns körmenetek az egri egyházmegyében a 18–19. században. In *Archivum,* 2 (1974), 47–58. p.

[94] Krettner – Finkenstaedt (20. jegyzet) 18–23. p.

2. TÁRSULATOK, REKATOLIZÁCIÓ ÉS TÁRSADALMI ÁTALAKULÁS: A KASSAI PÉLDA

A vallásosság 17–18. századi történetének egyik izgalmas fejezete a protestáns-katolikus átmenet, azaz a rekatolizáció folyamata. A témának óriási szakirodalma van, a megállapítások és következtetések érvényét azonban gyakran felekezeti, ideológiai elfogultságok korlátozzák. Részben ez az oka annak, hogy nem ismerjük eléggé a rekatolizáció belső, lokális és regionális történetét. Keveset tudunk arról, hogy adott környezetben milyen társadalmi, kulturális, politikai és más feltételek között, milyen eszközök alkalmazásával ment végbe a rekatolizáció, s milyen volt a felekezetváltás és a társadalmi átalakulás kapcsolata.[1]

Közismert, hogy a rekatolizációs folyamatban meghatározó szerepet játszottak a jezsuiták. A kutatások jelezték azt is, hogy a 17–18. századi felekezeti viszonyok alakulásában nem lebecsülhető szerepe volt a laikus vallási szervezeteknek, társulatoknak. A továbbiakban egyetlen település, Kassa város társulati életét, ezen belül a jezsuiták által létrehozott kongregációkat vizsgálva keresünk választ a fenti kérdésekre.

TÁRSADALMI ÉS FELEKEZETI VISZONYOK

Kassa lakossága a 16. század végétől a 18. század végéig terjedő időszakban nagyjából megnégyszereződött: kb. 1500-ról kb. 6200-ra emelkedett.[2] A város eredetileg túlnyomórészt német lakosságát már a 16. századtól növelni kezdte a török elől elmenekült erdélyi és alföldi magyar lakosság.[3] 1650-ben a város lakóinak már közel 80%-a magyar, 13%-a német és 3%-a szlovák volt.[4] Az 1670-es évektől tovább növelte a lakosságot az 1200–2000 fő közötti királyi helyőrség jelenléte. A városi polgárság zömét a 17. század közepéig a kereskedők, iparosok alkották. Ehhez kapcsolódott egy viszonylag jelentős számú, egyházi személyekből, tanítókból, orvosokból, patikusokból álló értelmiségi réteg, továbbá a nemesség, amely része volt ugyan a városi közösségnek, de nem olvadt egybe a polgársággal.[5] Mindezektől elkülönült a külvá-

[1] Vö. Hansgeorg Molitor: Reformation und Gegenreformation in der Reichsstadt Aachen. *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, 98–99 (1992–1993), 185–203. p.

[2] *Magyarország vármegyéi és városai.* I. Abaúj – Torna vármegye és Kassa. Budapest, 1896, 53. p.; Wick Béla: *A kassai Szent Erzsébet dóm.* Kassa, 1936, 150. p.

[3] Wick Béla: *A jezsuita rend története Kassán.* Pozsony, 1931. 4. p.

[4] Kerekes György: *Polgári társadalmunk a XVII. században.* Kassa, 1940. 47. p.

[5] Kerekes: i. m. 14–15. p.

rosok szegényebb, a város által korlátozott mértékben iparűző, kereskedő lakossága, továbbá az alkalmazotti réteg. A város több környékbeli falunak hűbérura volt, s szoros gazdasági egységet alkotott azokkal.[6] A 17. század közepétől lassan, majd az 1670-es évektől fokozott mértékben megváltozott a különböző társadalmi csoportok aránya a betelepedett politizáló, vállalkozó nemesek, a királyi hadsereg tisztjei, az egri káptalan papjai és főpapjai, valamint a szepesi kamara és a királyi biztosságok tisztviselői révén. Nőtt a polgárjoggal nem rendelkező, vidékről beköltözöttek, valamint az elszegényedett polgárok száma.[7]

A társadalmi átrétegződéssel párhuzamosan átalakultak a felekezeti arányok is. A csaknem teljesen evangélikus őslakossággal szemben a betelepülők többsége katolikus volt. A 17. század első felében az evangélikus városi tanács több tiltó vagy elutasító rendeletet hozott a katolikusok és a reformátusok vallásos szokásaival, istentiszteletével kapcsolatban. 1637-ben megtiltotta a 16. század közepétől állandósult, éles hangú hitvitákat.[8] Alapvető változást jelentett a felekezetek közti viszony alakulásában, hogy az 1646–1647. évi pozsonyi országgyűlés III. Ferdinánd által 1647. július 18-án jóváhagyott 18. és 19. törvénycikke szabad vallásgyakorlatot biztosított a kassai katolikusok és reformátusok számára.[9] A magisztrátus eleinte ellenállt a törvény végrehajtásának, az 1670-es évektől azonban I. Lipót beleszólt a városi önkormányzat ügyeibe. 1673-ban királyi rendeletre a katolikus bírón kívül öt katolikus szenátort választottak, s a 17. század végére a városi tanácsban többségbe kerültek a katolikusok.[10] S bár a polgárság magja továbbra is nagyobbrészt lutheránus, kisebbrészt kálvinista maradt, a 18. század közepén a városi tanács már teljesen katolikus tagokból állt.[11]

A város és környéke rekatolizációjában kezdettől fogva fontos szerepet játszottak a jezsuiták. Ismeretes, hogy Antonio Possevino, XIII. Gergely pápa jezsuita diplomatája 1583-ban négy hónapot Kassán töltött, s tapasztalatairól írásos jelentést készített. Possevino szerint a katolikus hitélet visszaállítása csak úgy képzelhető el, ha a főkapitány katolikus lesz, s jezsuita kollégium és iskola működik a városban.[12] A 17. század elejétől többé-kevésbé rendszeres missziókat képzett jezsuitákra bízták (Pázmány Péter és Némethy Jakab, 1601). Ismerve a kassai katolikusok helyzetét, Pázmány 1613-ban a pozsonyi országgyűlésen el akarta érni, hogy a városban a katolikusok egyenjogúvá váljanak az evangélikusokkal. Sikertelen próbálkozása után az egri káptalan Kassáról Jászóra költözött, s a missziókat különféle megpróbáltatások érték (Pongrácz István és Grodecz Menyhért vértanúsága, 1619).[13] A végleges

[6] Kerekes: i. m. 22–23. p.

[7] Kerekes: i. m. 15. p.

[8] *Magyarország vármegyéi.* (l. a 2. sz. jegyzetet) 91. p.; Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 96–97. p.

[9] Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 98. p.

[10] Kerekes: *Polgári...* (l. a 4. sz. jegyzetet) 27–28. p.; Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 117. p.

[11] Urbanus Fridrich: *Historia seu compendiosa descriptio* [...]. Cassoviae, 1759, 46. p.

[12] Wick Béla: *Kassa története és műemlékei.* Kassa, 1941, 77–78. p.; Fraknói Vilmos: Egy jezsuita diplomata hazánkban. 1583–1584. *Katholikus Szemle,* 16. sz. 1902, 585–607, 685–707, 796–811. p. itt: 696–702. p.

[13] Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 5–10. p.

megtelepedés reményét jelentette, hogy III. Ferdinánd 1643-ban javadalmaival együtt a jezsuitáknak adta a Kassához közeli mislyei prépostságot.[14] Amikor 1648-ban I. Rákóczi György halála után Kassa ismét meghódolt a Habsburg-uralkodónak, elhárult az utolsó akadály a rend állandó megtelepedése elől. A jezsuiták 1649-ben a városba költöztek, s 1650-től iskolát is fenntartottak. A jezsuita missziók nyomán megkezdődött a környékbeli falvak rekatolizációja. 1650-ben Kisdy Benedek püspök közbenjárására az egri káptalan visszaköltözött Kassára, s ugyanebben az évben visszatelepültek a ferencesek. 1652-ben a kálvinisták saját templomot kezdtek építeni.[15]

A felekezetek rövid ideig tartó erőgyűjtését a 17. század második felében a katolikusok megerősödése követte. 1654-ben III. Ferdinánd a jezsuitáknak adta a kassai főkapitányok lakóhelyét, s ebben megnyílt a már Possevino által kívánatosnak tartott szeminárium. Kisdy Benedek 1657-ben főiskolát, 1659-ben papneveldét létesített, s ezt követően megnövekedett a ferencesek jelentősége is.[16] A szalvatoriánus kolostor 1665-ben konventi rangot kapott, majd az 1670-es években elkezdődött a ferences kolostor kiépülése.[17] Az 1670-es években a város társadalmi életében túlsúlyba jutottak a katolikusok. A jezsuiták által elindított rekatolizáció elsősorban a beköltözött és az elszegényedett rétegekben talált visszhangra, akik a katolikus királyi hivatalnokok és a császári őrség tagjainak példáját követték. Az 1671-ben katolikus kézbe jutott dóm, amely a 16. század közepe óta a vallási hatalom birtoklásának legfontosabb jelképe, a Báthory Zsófia adományából épülő jezsuita templom (1671–1681), melynek kriptájában 1677-ben díszes pompával eltemették I. Rákóczi Ferencet, valamint az 1674-től működő jezsuita nyomda[18] egyaránt a már nagyobbrészt rekatolizált Kassa társadalmát reprezentálta. S mivel ez a folyamat a városlakók tömegeit érintette, az 1682-es katonai és politikai események, valamint a Rákóczi-szabadságharc helyi eseményei csak rövid ideig tartóztatták fel a katolikusok megerősödését.[19]

A város katolikus társadalmának növekvő erejét jelzi, hogy 1697-ben Eleonóra császárné és Fenessy György egri püspök akaratából letelepedtek az orsolyiták, s 1699-ben visszatértek a domonkosok. 1692-ben a ferences kolostorban elkészült a gróf Szentiványi László által alapított Loretói-kápolna, amely már a világi előkelők vallási igényeit fejezte ki.[20] A vallási hatalom újraelosztásának befejezését rögzíti az az 1758-as adat, amely szerint ekkor a város 5130 fős lakosságából 4295 a katolikus, 598 az evangélikus, 226 a református és 11 a görögkeleti egyházhoz tartozott.[21]

[14] Kerekes: *Polgári...* (l. a 4. sz. jegyzetet) 24–25. p.
[15] Wick : *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 12–14. p.
[16] Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 14–17. p.
[17] Karácsonyi János: *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*. II. Budapest, 1924, 90–95. p.
[18] Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 15–18. p.
[19] Wick: *Kassa...* (l. a 12. sz. jegyzetet) 141–142. p.
[20] Fridrich: *Historia...* (l. a 11. sz. jegyzetet) 45–53. p.
[21] Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 139. p.

A TÁRSULATI ÉLET MEGJELENÉSE, KERETEI ÉS FEJLŐDÉSE

Kassán már a 15. század végén több vallásos társulat működött. A Krisztus teste-társulat tagjai minden csütörtökön misén vettek részt az oltáriszentség tiszteletére, megjelentek az elhunyt tagok ravatalánál és a lelki üdvéért mondott misén. Az elhunyt tagokért és a tisztítótűzben szenvedőkért minden hétfőn két gyertyát égettek. 1522-ből a rózsafüzér-társulat adatolható. Ezenkívül a 15–16. század fordulóján egy-egy Szent Sebestyén-, Szent Antal- és Szűz Mária-társulat létezéséről tudunk.[22] Mindegyik szervezet a világi plébániához kapcsolódott.

A reformáció a16. század közepén megszüntette a középkori társulatok működését. Ezek és a 17. század közepétől létrehozott új laikus vallási közösségek között kapcsolat nem mutatható ki. A túlnyomórészt szerzetesrendek által gondozott, szabályozott keretek között működő17–18. századi társulatok már nem a városi, polgári öntudatot fejezték ki, hanem a városban lakó szélesebb rétegek vallási igényét szolgálták.

A 17. században a társulatok fő feladata volt biztosítani a rendszeres katolikus hitéletet. Ez csak az 1650-es években, a jezsuiták és a ferencesek állandó letelepedésével vált lehetővé. Ettől kezdve a jezsuita rend feloszlatásáig (1773) összesen tíz társulatot hoztak létre a városban. Ezek megalakulásuk után megszakítás nélkül működtek. A társulatokat elsősorban rekatolizációs szándék hozta létre, amely a megalakulás idejétől függően más-más árnyalatot öltött. A társulatok a megalakulás ideje és az ezzel összefüggő feladatrendszerük alapján három csoportba oszthatók, amelyek egyben jelzik a társulati élet és a rekatolizációs folyamat szakaszait.

1. 1653–1715. A 17. század második felében, a kassai rekatolizáció legaktívabb időszakában megalakult három társulatot elsősorban a katolikus hit elsajátíttatása, a rendszeres vallási oktatás megvalósítása érdekében hozták létre. Az elsőt a jezsuiták alapították az iskolájukban tanuló diákok számára 1653-ban, Congregatio Mariana sub titulo Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis néven.[23] A rekatolizáció első sikerei után, 1665. május 31-én a jezsuiták templomában életkori és nembeli korlátozás nélkül megalakult a Congregatio Agoniae Christi.[24] Ezt követte a ferencesek társulatalapítása: a Szent Ferencről elnevezett kordás társulat 1674. április 13-án alakult meg a szalvatoriánus ferences templomban, Szegedi Ferenc Lénárt egri püspök támogatásával. A társulatot az Assissiben működő kordás főtársulathoz aggregálták, szabályaik a 18. században nyomtatásban is megjelentek. Bárki tagja lehetett, s női és férfi tagozatra oszlott. Legrendszeresebb nyilvános áhítatuk a társulat ferences elöljárója (praeses) által magyarul előimádkozott keresztút volt délben a templomban. Újhold vasárnapokon égő gyertyákkal körmenetet tartottak, s ekkor a társulati oltárra kitették jelvényeiket. Minden hónap első vasárnapján ünne-

[22] Pásztor Lajos: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Budapest, 1940. 23-33. p.; Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 292. p.; Kemény Lajos: *A reformáció Kassán*. (Oklevéltárral.) Kassa, 1891, 2., 6. p.

[23] Congregationem Marianam respicientia [...]. ÉL E, *Archivum Vetus*, 13. Nr. 66. 66–68. p.

[24] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 69–70. p.

pi misét mondattak, ezt követően oktatásban részesültek. Fontos feladata volt a társulatnak a meghalt tagok díszes temetése.[25]

Az Agonia Christi- és a kordás társulat között a 17. században folyamatos volt a kapcsolat, a két szervezet tagjai részt vettek egymás ünnepein.[26] Miután Thököly Imre felvidéki fejedelemsége széthullott (1685), s az elűzött jezsuiták és ferencesek visszatértek a városba, a két társulat gyorsan regenerálódott. Az Agonia Christi-társulat praeseseinek magyar nyelvű prédikációit a társulati tagokon kívül is sokan hallgatták.[27] A tagok egymásrautaltságát és vezeklésvágyát növelte a többszöri pestis (1650, 1653–54, 1662–3, 1696, 1710–1) miatt kialakult félelem.[28] A társulatok közötti kapcsolat kiegyensúlyozott volt, rivalizálásukra nincs utalás.

2. 1715–1744. Az 1715 utáni néhány évben megalakult négy társulat közös jellemzője, hogy velük a Rákóczi-szabadságharc alatt felbomlott katolikus hitéletet akarták helyreállítani és megszilárdítani. Ezek a jezsuita diákkongregáció életkor szerinti szétválása miatt létrejött, idősebb diákokból álló Sarlós Boldogasszony-kongregáció (1715),[29] a domonkosok által alapított rózsafüzér-társulat (1716), az orsolyiták Jézus szíve- (1716 körül) és a dóm Szent Kereszt-társulata (1717). Működésük az 1740-es évekig határozta meg a város társulati életét.

A domonkosok rózsafüzér-társulata Erdődy Gábor egri püspök engedélyével jött létre 1716-ban. Korlátozás nélkül bárki tagja lehetett. Fő feladatuk a rózsafüzér imádkozása, a tagok eltemetése, alamizsnaosztás és a zarándokok elszállásolása volt.[30] Az orsolyiták által 1716 körül megszervezett Jézus szíve-társulat a rózsafüzér-társulathoz hasonlóan egy áhítatforma, a Jézus szíve tisztelet terjesztése révén kívánta elmélyíteni a hitéletet. A kultusz Kassán a pozsonyi orsolyitáknál már korábban működő Jézus szíve-társulaton keresztül talált befogadásra.[31] A Jézus szíve- és a rózsafüzér-társulat szoros kapcsolatban állt egymással.[32]

Az első világi plébániához kapcsolódó laikus vallási szervezet a dóm Szent kereszt-társulata volt. Megalakulásakor, 1717-ben XI. Kelemen pápa búcsúval látta el. Tagjai jótékonykodtak, imádkoztak a halottakért, és minden év nagypéntekjének délutánján szentségimádáson vettek részt. Kapcsolata a többi társulattal kiegyensúlyozott, de tartózkodó volt. A város vallásos életében kisebb szerepet játszott a szerzetesi gondozású társulatoknál.[33]

[25] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 37–61. p.; Karácsonyi: *Szent Ferencz* (l. a 17. sz. jegyzetet) 95. p.; Fridrich: *Historia...* (l. a 11. sz. jegyzetet) 53. p.

[26] *Diarium Collegij Cassoviensis*. I. 1672–1692., II. 1693–1705. EKK Bp Ab 86. I, II. 1672–1681. március 3., 1687–1692. p.

[27] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet), I. 1677. április 27., II. 1693. december 6., 1694. március 7.

[28] Vö. Wick Béla: *Az 1709-10-iki pestisvész Kassán*. Kassa, 1934.; Uő: *A kassai Szent Rozália-kápolna története*. Kassa. 1935.

[29] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 89-91. p.

[30] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 62-65 p.; Wick Béla: *Adatok a kassai domonkosok történetéhez*. Kassa, 1932.; Wick: *Kassa...* (l. a 12. sz. jegyzetet) 373-374. p.

[31] Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 139. p.; Wick: *Kassa...* (l. a 12. sz. jegyzetet) 141. p.

[32] Így például a rózsafüzér-társulat körmenete rendszeresen a domonkos templomból indult az orsolyiták temploma felé. *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 138. p.

[33] Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 138. p.

Az ún. nagyobb Mária-kongregáció, más néven Sarlós Boldogasszony-társulat tagjai az Immaculata Conceptio-kongregációból váltak ki. Ez a szétválás lehetőséget biztosított az új, sokrétűbb igények kielégítésére. A társulati élet megváltozott szerkezete az Agonia Christi-társulatban is változásokat hozott létre. Ez a modernizálódás a kassai kálvária építését megelőző és a kálváriához kötődő áhítatokban nyert kifejezést.[34]

A 17. századi társulatok közül a kordás társulat volt az egyetlen, mely a 18. században sem változtatta meg működési kereteit és áhítati rendjét. Ez a konzervativizmus részben a társulat kapcsolatrendszerének beszűkülését, részben a jezsuita gondozású kálvária és a ferencesek által már a 17. században is végzett keresztútáhítat miatti látens ferences–jezsuita ellentét elmélyülését eredményezte.[35]

A vallásosság életben tartása, vonzó erejének növelése időről időre szükségessé tette a társulati élet megújítását. Ezt az 1740-es években a jezsuiták egy, a város minden társulatát összefogó új Mária-áhítat, az ún. Szent Játék bevezetésével kívánták elérni, melynek leírása 1744 körül nyomtatásban is megjelent.[36] Célja egyrészt egy-egy településen a különféle társulatok közel azonos életkorú, egy nemhez tartozó tagjainak összefogása és egymással való megismertetése volt. Másrészt egy igényesebb vallásosságot és az addiginál magasabb színvonalú lelki művelődést kívántak elősegíteni, minél szélesebb rétegekben.[37] A tagokat Mária gyermekeinek tekintették, akik a hónap napjainak rendje szerint megszabott módon imádkoztak. Szombatonként litánia után az iskolában, az oratóriumban vagy a templomban találkoztak, s a heti aktuális, többnyire Máriával kapcsolatos olvasmányaikról beszéltek egymással.[38] Ezek a circulus Marianusok csak viszonylag rövid ideig voltak életképesek, s a kezdeti népszerűség után hamarosan feledésbe merültek.

3. 1744–1773. Az 1740-es évektől a megszokott keretek megújítása és átalakítása volt a fő célja a domonkosoknál alapított Nepomuki Szent János-társulatnak, a ferences harmadrendnek és az egri püspök által megalakíttatott egyházmegyei Oltáriszentség-társulatnak. A Nepomuki Szent János-társulatot XIV. Benedek pápa erősítette meg 1744-ben. Tagjai előmozdították a szent tiszteletét, s imádkoztak a magyar királyság gyarapodásáért, jó hírnevének terjedéséért.[39] Ez az utóbbi cél szokatlan és ritka volt, de éppen ebben tükröződött a domonkosok reformszándéka: a szent felívelő szakaszba lépett kultuszát[40] összekötötték a haza iránti hűség gondolatával.

A ferences harmadrend bevezetése 1751. február 21-én egybeesett a ferences

[34] Vö. Wick Béla: *A kassai kálvária története*. Kassa, 1927.

[35] Vö. Karácsonyi: *Szent Ferencz...* (l. a 17. sz. jegyzetet) 95. p.; Szabó Adorján: *A kassai ferencesek a régmúlt századokban*. Kassa, 1940. 78. p.

[36] *Circulus menstruus filiationis Marianae.* Cassoviae, é. n.

[37] Hasonló Circulus Marianusokról az ország más városaiból is vannak adataink. Nagyszombatban és Nagyváradon például Kassához hasonlóan jezsuita ösztönzésre indították el ezt az áhítatformát. Tüskés Gábor – Knapp Éva: *A magyarországi barokk kori vallásos társulatok katalógusa*. (Kézirat) Budapest, 1988.

[38] *Circulus...* (l. a 36. sz. jegyzetet) 19-28. p.; Annuae Collegij Cassoviensis Societatis Jesu pro anno 1735 [1772] EK K Bp Ab 89. 4l/b.

[39] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 58. p.

[40] L. a *Nepomuki Szent János tisztelete* ... című fejezetet.

rend világi társulatainak országos reformjával.[41] Ennek keretében a kevésbé igényes kordás társulatok helyett a legtöbb helyen megalakultak a nagyobb lelki aktivitást és műveltségi szintet igénylő harmadrendek. Kassán a kordás társulat nem vállalta a más jellegű kötelezettségeket, s a harmadrend mellett külön társulatként tovább működött.[42]

Az utolsó 18. századi társulat a dómhoz kapcsolódva Karlay Ferenc plébánossága alatt, 1758. június 24-én Barkóczy Ferenc egri püpök akaratából létrehozott Oltáriszentség-társulat volt.[43] Ezzel az egri egyházmegyében központilag megszervezett társulattal a püspök az addig főként szerzetesi gondozású társulati életet akarta ellensúlyozni, illetőleg püspöki irányítás és ellenőrzés alá vonni. A társulat Kassa egyetlen alapítási tőkével (1000 rajnai forint) létrehozott laikus vallási közössége volt.

Az 1771-es püspöki vizitációt követően a kassai társulatoknak részletes írásos jelentést kellett készíteniük magukról.[44] Ez arra utal, hogy a társulati élet megújításának kérdése nem oldódott meg. Több szervezet (például kordás, Jézus szíve-, rózsafüzér-társulat) a régi keretek között, egyre zárkózottabban működött, mások pedig (például a jezsuita gondozású társulatok) a rövid ideig ható, kisebb változtatásokkal próbáltak meg átalakulni, többnyire sikertelenül. A társulati élet kezdődő krízisét jelzi, hogy a társulatokon belüli (például a nagyobb Mária-diáktársulat konfliktusa a praesesszel) és a társulatok közötti (például a rózsafüzér-társulat 1764-es összeütközése a dóm világi plébániájával) nézeteltérések gyakorivá váltak,[45] s a működésükre vonatkozó feljegyzések az 1760-es évektől rövidebbek, sematikusak.[46] A jezsuita gondozású társulatok tevékenysége a rend feloszlatásával megszakadt, a többié egyre csökkenő lendülettel a szervezetek általános felszámolásáig (1781–1788) tovább folytatódott.

A JEZSUITA TÁRSULATOK ALAPÍTÁSA, GONDOZÁSA ÉS SZERVEZETI FELÉPÍTÉSE

A jezsuita diákok részére 1653-ban alapított Immaculata Conceptio-társulatot 1653. március 16-án aggregálták a Rómában 1584. december 9-én létrehozott Congregatio Primaria Beatae Mariae Virginis Annunciatae-hoz.[47] Ezáltal ugyanazokban a kiváltságokban és pápai búcsúkban részesült, mint a főtársulat. 1715-ig titulusát elhagyva egyszerűen Congregatio Studiosorumnak nevezték.[48] Ekkor a tagok életkor

[41] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 49. p.; Confraternitates et eorum abrogatio ÉL E *Archivum vetus* 13. Nr. 65. 12–89. p.

[42] L. a *Vallásos társulatok* című fejezetet.

[43] Congregationem SS. Sacramenti tangentia [...]. ÉL E *Archivum vetus*, 13. Nr. 67. 174–5., 181.; Wick: *A kassai...* (l. a 2. sz. jegyzetet) 138–139., 143–144. p.

[44] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 45–47., 59–61., 68., 69–70., 89–91. p.

[45] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 95–98., 62–65. p.

[46] *Annuae.* (l. a 38. sz. jegyzetet) 166/a.

[47] Rufus Mendizábal: *Liber Congregationum aggregatarum 1587–1829.* Romae, 1957. N. 11. (Num. 1435).

[48] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II.

szerinti megosztásával két társulattá vált szét: a fiatalabb diákok szervezetének neve Immaculata Conceptio maradt, az idősebbeké Congregatio Mariae Elisabetham Visitantis, azaz Sarlós Boldogasszony lett. A tagok életkorára utalt a társulatok másik gyakori elnevezése, a Congregatio Minor és a Congregatio Major. Ez utóbbi név volt a kedveltebb, amire utal az is, hogy a 18. században alkalmanként a jezsuita források is eltévesztették a Congregatio Minor titulusát.[49]

Az 1715-ben megalakított Sarlós Boldogasszony-diáktársulatot 1716. január 22-én aggregálták a római Prima Primariae-hez.[50] A két diáktársulat összejöveteleit különböző időpontokban, de azonos helyen, a jezsuita templom Mária-kápolnájában (oratórium) tartotta. Itt két társulati oltár volt, az egyik az oratórium előterében, a másik az oratóriumban. A két társulat vezetője a preases, korabeli elnevezéssel a „társulat atyja", mindig jezsuita volt. A két diáktársulat szervezeti felépítése nemcsak egymáshoz hasonlított, hanem megfelelt a jezsuita kongregációk Európa-szerte azonos szerkezetének is. A legmagasabb rangú elöljáró a rektor volt. Az 1715-ös szétválás előtt ezt a tisztet mindig az egri püspök töltötte be. Ezt követően a kisebb társulat rektorául előkelő világi főurat, általában kamarai főhivatalnokot kértek fel. A nagyobb társulat rektora a mindenkori egri püspök maradt. A rektor anyagilag és erkölcsileg támogatta a társulatot, s jóváhagyta az évente választott vagy újraválasztott diák-tisztségviselőket. A társulatok rendszeresen tájékoztatták a rektort, kikérték tanácsát a vitás ügyekben, meghívták a társulat főünnepére, s külön áhítatgyakorlatokat végeztek érte.[51]

A kisebb társulat praesese általában magister, a nagyobb társulaté páter volt, aki felelősséggel tartozott a szervezet tevékenységéért. A vice-rektor a diákok közül rendszerint a legrangosabb főúri család leszámazottja volt. Asszisztensnek a kisebb társulatban három diákot, a nagyobbikban hat felnőtt világi előkelőt választottak meg. Vice-asszisztenseket csak a nagyobb, kincstartót pedig csak a kisebb társulatban választottak a diákok közül. Mindkét társulatnak volt titkára, aki intézte a levelezést és az egyéb írásos feladatokat. A társulatok diák-elöljáróságát évente megújították. Ekkor vagy újraválasztották az előző évi hivatalviselőket (confirmatio officialium), vagy újakat választottak (renovatio magistratus). A tisztújítást általában az új év elején tartották, de előfordult, hogy a társulat fő ünnepén kerítettek rá sort. A kisebb társulat tagjai a syntaxisták, a poeták, és rhetorok, a nagyobbé a filozófus- és teológushallgatók voltak. Ha az egyik tag „kiöregedett" a kisebb társulatból, felvételét kérhette a nagyobbikba.[52]

Az Agonia Christi-, korabeli elnevezéssel „Keresztfán meghaló és meghalt Jézus"-

[49] *Annuae*... (l. a 38. sz. jegyzetet) 107/a., 121/b. 1756-ban például Congregatio Minor sub titulo B. Mariae Virginis in Coelos Assumptae-ként említették, jóllehet a Nagyboldogasszony ünnepe körüli napokban a társulat nem a fő ünnepét, hanem az új tagok felvételét tartotta. Uo. 112/a.

[50] Mendizábal: *Liber*... (l. a 47. sz. jegyzetet) N. 13. (Num. 2036).; *Congregationem*... (l. a 23. sz. jegyzetet) 89. p.

[51] *Congregationem*... (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–67., 78–80., 86–88., 90. p.; *Annuae*... (l. a 38. sz. jegyzetet) 41/b.

[52] *Congregationem*... (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–67., 95–98., 89., 74–77. p.; *Diarium*... (l. a 26. sz. jegyzetet) II. 1694.; *Annuae*... (l. a 38. sz. jegyzetet) 26/b, 118/a, 135/a, 151/a, 41/b, 34/a; Vö. Wick: *A jezsuita*... (l. a 3. sz. jegyzetet) 39.241/b.

kongregatiót 1665. május 31-én alapították. A társulatot VII. Sándor pápa bullával erősítette meg, s Pálffy Tamás egri püspök engedélyezte a működését. Ekkor a Rómában 1645-ben megalakult Congregatio de Bona Morte főtársulathoz aggregálták. A diáktársulatoktól eltérően külön termük vagy oltáruk nem volt, rendszeres összejöveteleiket a jezsuita templomban tartották. Fő ünnepükön és egyéb ünnepi alkalmaikon a főoltárt és környezetét feldíszítették. Szervezetük a lehető legegyszerűbb volt: a társulatot egy praeses, a szónoklásban kiemelkedő jezsuita irányította. A XVII. század második felében többek között Ordódy János, majd Kiss Imre töltötte be ezt a hivatalt. A tagság nemre, korra és nemzetiségre való tekintet nélkül Kassa és környéke lakóiból tevődött össze. A társulaton belül nem jöttek létre nemzetiségi tagozatok, mint például Nagyszombatban és Pozsonyban. Ezt részben az aktív tagok alacsony létszáma, részben az magyarázza, hogy a kassai jezsuiták nem támogatták az ilyen tagozatok megalakulását. A német társulati tagok elkülönülési igényére utal, hogy a kálvária templom új oltárát 1754-ben az Agonia Christi Congregatio német tagjai készíttették.[53]

A jezsuita kongregációkat az egri egyházmegye többi társulatához hasonlóan a canonica visitatiók alkalmával az egri püspök külön kérdőpontok szerint ellenőrizte. A vizitációs jelentéseket a társulat praesesei készítették, s ezekhez esetenként csatolták az alapításra és működésre vonatkozó iratok másolatait.[54]

A MŰKÖDÉS ÁLTALÁNOS KERETEI

A tagok felvételét a két diáktársulatba általában egy év próbaidő előzte meg. A leendő tagokat tyroknak, azaz jelölteknek hívták, s rendszeresen oktatták őket. A kisebb társulatba jelentkezők a régi tagokkal közösen tartott vasárnapi összejövetelen kívül hetente kétszer fél órára is összegyűltek. Ekkor a grammatika osztály magistere megismertette velük a regulákat és a viselkedés szabályait. A nagyobb társulatba csak a kisebb társulat tagjai jelentkezhettek. Őket már gyakorlottnak tekintették, ezért külön nem oktatták őket. Ehelyett részt vettek a nagyobb társulat ünnepein. A jelöltek próbaidőben az ünnepi körmenetekben és bevonulásokban az elöljárók után, elöl kaptak helyet. Magatartásukat, tanulmányi eredményüket az elöljárók figyelték és értékelték. A tagfelvételt megelőző hetekben vizsgát (examen tyronum) tettek.

A kisebb társulatba Nagyboldogasszony ünnepén vagy az ünnep körül, a nagyobb társulatba Sarlós Boldogasszony napján, a szervezet fő ünnepén vették fel a jelölteket. A tagfelvétel előtti napon a jelöltek életgyónást végeztek. Másnap délelőtt a társulat ünnepi miséje végén felolvasták a jelentkezők névsorát. Ha a rektor jelen volt, a névsor felolvasása után hozzájárulását adta a tagok felvételéhez (adaptatio tyronum). Az új tagokat ebéd után a társulati oratóriumban, szűkebb nyilvánosság előtt

[53] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 69–70.; *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I. 1678, II. 1693, 1694.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 27/a, 151/b.; *Kereszt-fán meghaló és meghalt Jesus congregatiojának [...] cassai Jesus társaságának templomában rendeltetett [...] oktatási.* Kassa, 1724.; Wick: *A kassai...* (l. a 34. sz. jegyzetet) 5. p.

[54] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 68., 69–70., 89–91. p.

fogadták be (susceptio tyronum, promotio tyronum). Itt a rektort általában helyettese képviselte. A jelöltek az oratórium előterében lévő oltárnál a Loretói litánia elmondása után tettek fogadalmat, melynek szövegét a praeses után mondták. Innen beléptek az oratóriumba, ahol a régi tagok várták őket. Itt az új tagokat beírták az albumba, majd az újonnan felvettek pénzt adományoztak a szervezet céljaira. Délután három órakor litániát mondtak, majd harsonaszóval zárult az ünnepség.[55]

Az Agonia Christi-társulatba lépőknek nem szabtak próbaidőt, felvételük a jelentkezés rendjében folyamatosan történt. Az új felvételek száma a társulati ünnepek körül volt a legmagasabb. A felvétel előtt a praeses elmondta a tagok kötelezettségeit, a regulákat, szokásokat és búcsúkat. A leendő tag elmondta az „Ajánlás Jézushoz" című imádságot, majd a praeses beírta nevét az albumba. Társulati célra az új tag (neo-sodalis) nem kötelező jelleggel pénzadományt adott.[56]

A tagságot nem kellett megújítani, a tagok halálukig a társulathoz tartoztak. Ezért a két diáktársulatban a tagokat két csoportba sorolták: az aktív tagok a diákok voltak, a felnőtt tagok (sodales veteranos) pedig figyelemmel kísérték a társulat életét. A jezsuiták historia domusa az 1735–1772 közötti időben kisebb-nagyobb kihagyásokkal rögzítette a taglétszám alakulását. A két diáktársulat aktív tagjait és esetenként az évben felvett új tagok számát rögzítették. Az Agonia Christi-társulatnál csak az új tagok számáról szerezhetünk tudomást. Eszerint az 1735–1772 közti időszakban a Congregatio Minor aktív taglétszáma 92 és 177, a Congregatio Majoré 44 és 236 között változott. Az évente felvett új tagok száma az előbbiben 21 és 51, az utóbbiban 46 és 90 között mozgott.[57] A nagyobb társulat taglétszáma általában meghaladta a kisebbikét. A Congregatio Minor taglétszáma kisebb ingadozásoktól eltekintve enyhén emelkedő, a Congregatio Majoré 1755-ig emelkedő, majd jelentős ingadozásokkal csökkenő tendenciát mutat. (13. ábra) A nagy ingadozások föltehetően a társulatban kialakult látens konfliktushelyzetre, a szervezet krízisére utalnak. Arra nézve, hogy a diákok milyen arányban voltak tagjai a társulatoknak, csak következtetni tudunk. Egy 1773-as adat szerint a tanulók összlétszáma ekkor 331 fő volt, ebből 100 tartozott a Congregatio Minor, 134 a Congregatio Major érdekkörébe. Ezt megelőzően az utolsó ismert adat szerint a Congregatio Minornak 1770-ben 177, a Congregatio Majornak 1772-ben 155 aktív tagja volt.[58] Ez a taglétszám mindkét társulatnál meghaladja az 1773-ban oda tartozó diákok létszámát, melynek okát nem ismerjük. Az arányok azonban valószínűsítik, hogy a diákok túlnyomó többsége tagja volt a társulatoknak.

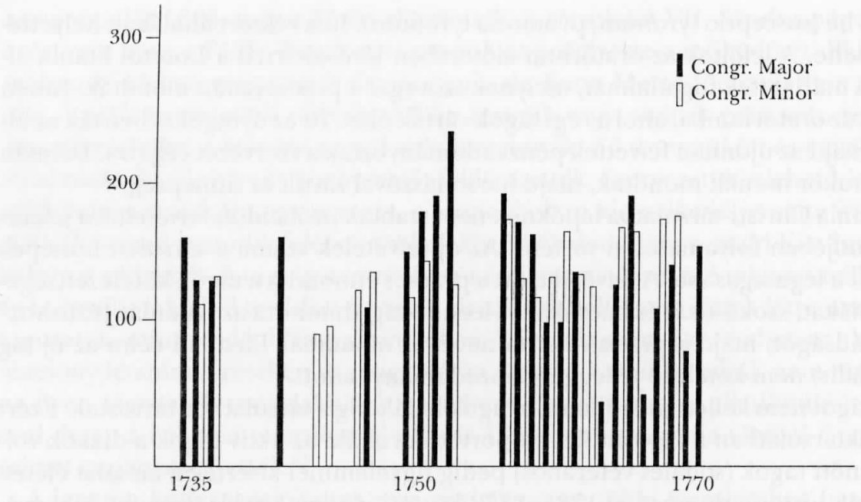
Az Agonia Christi-kongregációban az évente újonnan felvett tagok száma az

[55] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–67.; *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 65/b, 66/a.

[56] *Kereszt-fán* (l. az 53. sz. jegyzetet).

[57] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) Congregatio Minor: 11/a, 13/a, 341a, 37/b, 41/b, 48/a, 65/b, 87/b, 90/b, 93/b, 102/b, 118/a, 121/b, 125/a, 130/b, 135Ib, 142/b, 148/b, 151/a, 154/a, 1611a, 162/b, 166/a, 168/b., Congregatio Major: 3/a, 11/a, 13/a, 3l/b, 34/a, 65/b, 87/b, 90/b, 93/b, 97/a, 102/b, 118/a, 121/b, 125/a, 130/b, 135/a, 138/a, 142/b, 151/a, 154/a, 160/b, 162/b, 166/a, 168/b.

[58] Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 31.; *Annuae...* (l. a 38.sz. jegyzetet) 168/b.



13. ÁBRA

A Congregatio Maior és a Congregatio Minor taglétszámának alakulása (1735–1772)

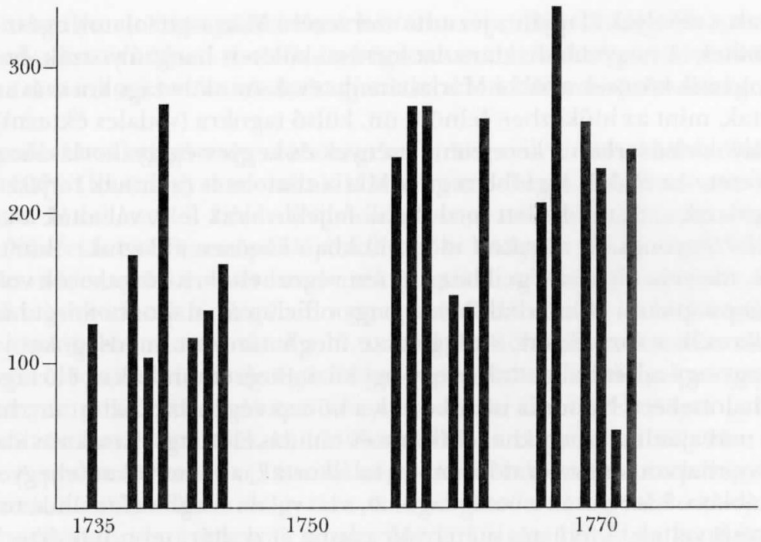
1735–1772 közti időszakban 50 és 339 között változik, 1767-ig jelentős ingadozásokkal emelkedő, ezt követően ugyancsak nagy ingadozásokkal csökkenő tendenciát mutat. (14. ábra) Az 1740. évi hirtelen növekedést talán nem alaptalanul hozzuk összefüggésbe a pestistől való félelemmel. 1766-ból ismerjük a társulat bejelentett halottainak számát: ez 46 fő, ami az ebben az évben felvett új tagok számának (205) valamivel több mint egyötöde.[59]

Mivel a társulatok albumai jelenleg nem állnak rendelkezésre, nem végezhettünk a szervezetek társadalmi rétegződésére vonatkozó vizsgálatot. Elszórt utalásokból arra következtetünk, hogy a diáktársulat tagjai az iskola jobb tanulmányi eredményt elért diákjai voltak. A nagyobb társulat tagjai közül 1759-ben 35-en egyházi pályára léptek, a többiek között pedig sok volt az előkelő származású, kassai születésű diák. Ezzel szemben az Agonia Christi-társulatban viszonylag alacsony számban voltak az egyházi és világi előkelők. Erre utal, hogy egyrészt 1756-ban külön megjegyezték: a 236 új tag között néhányan főrangúak. Másrészt még 1771-ben is megemlítették, hogy a szervezet működését engedélyező Pálffy Tamás egri püspök is consodalis volt, s neve szerepel az albumban.[60]

A társulatok legfontosabb dokumentuma és reprezentatív vagyontárgya az album volt. Ezekbe a nemesi tagok neve mellé berajzolták a címert, s időről időre feljegyezték a társulat elöljáróságának és pártfogóinak nevét. Az albumon kívül mindhárom társulat további vagyontárgyakkal is rendelkezett. Ezeket részben ünnepeiken, rész-

[59] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 3/a, 16/a, 24/b, 27/a, 32/a, 34/a, 37/b, 111/b, 117/b, 121/a, 130/b, 134/b, 138/a, 151/b, 154/a, 160/b, 162/b, 166/a, 168/b.

[60] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 125/x, 111/b.; *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 69.



14. ÁBRA
Az újonnan felvett tagok száma az Agonia Christi-társulatban (1735–1772)

ben más tevékenységük során használták. A vagyontárgyakat a templomban, az oratóriumban, a templomi karzaton és a praesesek szobájában, ládákban őrizték.[61]

A társulatok bevételei elsősorban az egyéni jótevőktől származtak. A két diáktársulatban tagfelvételkor és a havi szentek képeinek kiosztásakor pénzt adtak össze, amit a praesesek őriztek. A bevételekről és kiadásokról elszámolás készült, amit év végén átadtak a rektornak. A fennmaradt elszámolások szerint mindhárom társulat évente átlag 100 rajnai forinttal gazdálkodott. A jótevők között egyaránt találunk egyházi és világi főrangúakat, nemeseket, társulati rektort, királyi hivatalnokot és magukat megnevezni nem kívánó személyeket.[62]

REGULÁK ÉS SZOKÁSOK

Belépéskor a tagok kötelezték magukat a társulat szabályainak és szokásrendjének megtartására. A két diáktársulat regulái azonosak voltak a főtársulat, a római Prima Primaria reguláival, amelyeket konkrét társulat megnevezése nélkül többször is ki-

[61] A diáktársulatok albumait a kassai Város Könyvtár őrizte. Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 39, 89. jegyzet. A kisebb társulatnak többek között volt egy fekete és egy ezüst Mária-képekkel díszített zöld labaruma, 24 takarója a templom falainak díszítésére, egy ezüstkeresztje, voltak továbbá vörös és fekete köpenyei, bőrszékei, fáklyái és könyvei. A nagyobb társulat a hasonló tárgyakon kívül egy ezüst Szűz Mária-szobrot és három Mária-képet őrzött. Az Agonia Christi-társulatnak a liturgikus kellékeken (kehely, füstölő, dalmatikák, kazulák) kívül egy ezüsttel díszített labarum és egy ezüstkeresztbe zárt Szent kereszt-ereklye volt a birtokában. *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–67., 69., 89–90. p.

[62] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–67. 71., 91. p.; *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) II. 1693. április 6.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 11/a, 38/a, 4l/b, 111/b, 148/b, 151/b, 154/a.

nyomtattak, s amelyek alapján a jezsuita szervezésű Mária-társulatok egész Európában működtek. A nagyobb diáktársulat forrásai külön is hangsúlyozzák, hogy reguláik és szokásaik közösek a többi Mária-társulatéval. Az aktív tagokra más szabályok vonatkoztak, mint az időközben felnőtt, ún. külső tagokra (sodales externi).

A szabályok elsősorban a keresztény erények és kegyesség gyakorlásához biztosítottak keretet. Az első és legfőbb regula Mária tiszteletét és annak terjesztését írta elő. A tagoknak alázattal kellett fordulniuk feljebbvalóik felé, vállalták a kéthetenként kötelező gyónás, és rögzített időpontokban közösen áldoztak. Áhítati kötelezettségeik, melyeket lehetőségeikhez mérten végezhettek, a következők voltak: vasár- és ünnepnapokon elmondták Mária nagy officiumát, naponta misét hallgattak, és elimádkozták a rózsafüzért, s reggelente meghatározott imádságokat végeztek. Havonta egy-egy misét hallgattak és egy-egy rózsafüzért mondtak az élő tagokért, illetőleg a halottakért. Naponta imádkoztak a hónap végén szétosztott ún. havi szentekhez és más ajánlott szentekhez. Étkezés és tanulás előtt ugyancsak röviden imádkoztak. Vasárnaponként az oratóriumban találkoztak, ahol nevüket feljegyezték egy jelenléti táblára. Látogatták a beteg tagokat, s ha valaki meghalt közülük, temetésén közösen részt vettek. A temetés után nyolc napon át zsoltárt mondtak érte. Vállalniuk kellett, hogy a bírálatot alázattal fogadják. A felnőtt tagokat három dologra kötelezték: 1. lehetőség szerint tartsák meg a fenti szabályokat, melyek közül legfontosabb a gyakori gyónás és áldozás; 2. a társulat fő ünnepén jelenjenek meg, vagy írjanak a társulatnak; 3. a tagok haláláról értesítsék a társulatot.[63]

A regulák megvalósítására és megtartásának ellenőrzésére a társulatok belső szokásokat alakítottak ki. A legrendszeresebb találkozási alkalom az egész időszakban a vasárnapi összejövetel volt. Ebéd után a tagok és a felvételre váró jelöltek egy órán át együtt voltak: szétosztották egymás között a havi patrónus szenteket, officiumot végeztek, a praeses beszédet mondott, amit vizsga követett az elolvasott lelki könyvek anyagából. Az összejöveteleket – már nem csak a társulat részére – magyar, német és szlovák nyelven hitoktatás, majd litánia követte. Amikor a vasárnapi összejövetel ünnepre esett, vagy iskolai szünet volt, a találkozó elmaradt. Szokás volt, hogy a tagok a rektorért közös áhítatokat végeztek. Erről a fő ünnep előtt vagy után levélben számoltak be neki. Több adat tanúskodik arról, hogy a diáktársulatok tagjai a 18. század közepéig részt vettek a vezeklő körmenteken, és nyilvánosan ostorozták magukat.[64]

Mindkét diáktársulatban különféle egyéni áhítatgyakorlatokat is végeztek. Ezek közül elsősorban a külsőségekben megnyilvánulókat részesítettek előnyben. A historia domus bejegyzései szerint a kisebb társulat tagjai az 1723-ra elkészült Immaculata-szobor körül télen mezítláb, térden állva végezték áhítataikat; heteken át úgy jártak a városban, hogy nőkre ne kelljen nézniük; kenyéren és vízen böjtöltek; éjjel nem aludtak; nagyböjtben rendszeresen flagellálták magukat; heteken át a puszta földön vagy tövisekkel megtűzdelt ágyban aludtak. Az 1750-es évek végétől a forrá-

[63] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 66–89. p.; *Mariale manuale Sodalitatis Immaculatae B.M.V. Mariae [...].* Posonii, 1638.; *Leges Sodalitates Beatae Mariae Virginis.* Tyrnaviae, 1768.

[64] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II; *Annuae...* (1. a 38. sz. jegyzetet); *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 66., 89., 80.. 88. p.

sok szerint az ilyen jellegű gyakorlatok háttérbe szorultak. Gyakoribb lett a vallásos könyvek olvasása és a Mária tiszteletére végzett tanulás, s ebből az időszakból említik először a források a kisebb társulat tagjainak tartott háromnapos szentignáci lelkigyakorlatokat.[65]

A nagyobb társulatban még szélsőségesebb megnyilvánulásokról hallunk: egyesek napi 1000 Üdvözlégyet mondtak Mária-ünnepeken a templomban; ciliciumot hordtak; az Intemerata... kezdetű imádságot végezték az Immaculata-szobrot körüljárva; Xavéri Szent Ferenc példájára férget és kiköpött nyálat ettek; követ tettek cipőjükbe; nyolcnaponként véresre verték magukat; szüzességi fogadalmat tettek.[66] Mindezek a gyakorlatok lényegében megegyeznek azokkal az áhítatformákkal, melyekről a jezsuita historia domusok a 17. század elejétől rendszeresen beszámolnak a különböző európai Mária-kongregációkkal kapcsolatban, s amelyek a kongregációs tagok erényeit példázták az áhítati könyvekben. Az ilyen szélsőséges gyakorlatok visszaszorítására utaló szándék az 1740-es évektől a nagyobb társulatban is megfigyelhető. A praeses vezetésével évente négy-, később háromnapos lelkigyakorlatokat végeztek, alamizsnálkodtak, gyakorolták a béketűrést, különféle könyvek segítségével meditáltak, részt vettek a Circulus Marianusban. 1750-ben konfliktus tört ki a praeses és az idősebb diákok között. A társulat nem jelent meg a lelkigyakorlaton, s a Mária-oratóriumot is rendszeresen elkerülték. Magatartásukért a rendház vezetőjénél mentették ki magukat, s az egész társulatot érintő újító szándékukat neki adták elő.[67]

Az Agonia Christi-társulat regulái és szokásai jóval egyszerűbbek voltak az előbbieknél. Kézikönyvük több kiadásban, több nyelven is megjelent. Az 1724-ben kiadott rövid magyar nyelvű könyv szerint a társulat fő célja a felkészülés a jó halálra. Ennek megfelelően a tagok legfőbb feladata a beteg tagok segítése. Öt szabályuk Krisztus öt sebére emlékeztette őket: 1. naponta öt Miatyánkot és Üdvözlégyet mondtak; 2. hétfőn a holtakért, pénteken az élőkért misét hallgattak; 3. minden hónap első vasárnapján communio generalison vettek részt; 4. évente öt összejövetelen kellett megjelenniük; 5. ezeken kötelező volt a gyónás és az áldozás.[68] A kézikönyv 1759-es bővített kiadásában részben módosították a szabályokat. Előírták a déli harangszókor mondandó fohászt és két könnyítő regulát fűztek a korábbi előírásokhoz. Eszerint ha valaki nem tud jelen lenni a heti két társulati misén, megválthatja azt további öt Miatyánk és Üdvözlégy elmondásával, s ha valaki nem tartja be a regulákat, nem követ el bűnt.[69] A gyakorlat részben módosított a regulákon. Erre utal az 1740-es évektől bevezetett, szerdai napokon tartott társulati mise, melyen a magyar nyelvű litániával kiegészített hétfői és pénteki misétől eltérően szlo-

[65] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 3/b, 13/a, 22/b, 27/a, 41/b, 125/a-b, 130/b.; Vö. Wick Béla: *A kassai Immaculata-szobor története*. Kassa, 1928.

[66] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/b, 26/b, 31/b, 112/a.

[67] Annuae (l. a 38. sz. jegyzetet) 41/a-b, 29/b, 130/b.; *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 95–98.

[68] *Kereszt-fán...* (l. az 53. sz. jegyzetet) A3/a-A12/b.; *Ursprung und Fortgang Satzungen und Regel [...] einer unter dem Titul der schmerzhaften Todt-Angst Jesu Christi [...] Bruderschafft.* Caschau, 1734.

[69] *Kezdete, előmenetele, rend-tartási, regulái [...] az halálravált [...] Kristus [...] gyülekezetének [...].* Kassa, 1759. A3/a–A8/b.

vákul énekeltek. A közös áhítatformák közül említést érdemel még a Miserere éneklésével egybekötött nyilvános önostorozás, melynek végén a praeses magyar nyelvű beszédet mondott.[70]

KAPCSOLAT AZ EGYHÁZI KULTUSZFORMÁKKAL

A társulatok egyik legfontosabb feladata volt a liturgikus megnyilvánulások fényének emelése. Ezek az alkalmak zártkörű összejöveteleikkel és egyéni áhítatgyakorlataikkal ellentétben az egész város előtt reprezentálták tevékenységüket. A diáktársulat szétválása előtt évente hat Mária-ünnepet (Gyertyaszentelő, Gyümölcsoltó, Sarlós, Nagyboldogasszony, Mária bemutatása, Szeplőtelen Fogantatás) ült meg, s ezek voltak a társulati élet leglátványosabb ünnepei. Az ünnep vigíliáján vecsernyét tartottak, amit esetenként Miserere, szónoklat és körmenet egészített ki. Másnap az énekes misén társulati díszben vettek részt. A bevonulási rend azonos volt a körmeneti renddel: a Mária-oratóriumból indultak, s a két elöljáró után a jelöltek, majd a hat fáklyás által kísért labarumvivők mentek. Őket követték a tagok, a tisztségviselők és a menet végén a praeses. Az oratóriumtól a templom főbejáratáig az Ave maris stella kezdetű himnuszt énekelték, majd a templomba lépve megszólaltak a harsonák és dobok. Az ünnepi misén a tagok égő gyertyával a kézben a praesesszel együtt áldoztak. A mise végén a bevonuláshoz hasonló rendben, a Loretói litániát énekelve vonultak az oratóriumba. Délután két órakor vecsernye volt a templomban. Egy alkalommal ún. „Litania figuralis"-t tartottak, amit „declamatio rhetoricá"-val folytattak vendégek jelenlétében. Az ünnep harsonaszóval ért véget.

A hat Mária-ünnep közül Szeplőtelen Fogantatás volt a fő ünnep, ami megegyezett a társulat titulusával. Vigíliáján feldíszítették a templomot, az ünnepnapon énekes roratemise volt, melyen rendszerint a rektor is megjelent. A Sarlós Boldogasszony-társulat megalakulása után a két társulat felosztotta egymás között az ünnepeket. A kisebb társulat fő ünnepe maradt Szeplőtelen Fogantatás, ezenkívül Gyümölcsoltó és Nagyboldogasszony napját ünnepelték. A nagyobb társulat fő ünnepe lett – változatlan rend szerint – Sarlós Boldogasszony, továbbá Mária bemutatása és Gyertyaszentelő Boldogasszony napja.[71]

Az Agonia Christi-társulat évente öt ünnepi összejövetelt tartott: az év négy kántorböjtjének vasárnapján és nagyböjt ötödik vasárnapján. Az utóbbi, Feketevasárnap (Dominica Passionis) volt 1737-ig a társulat fő ünnepe. Ezen a napon a társulat halottaiért mondott reggeli mise után szlovák nyelvű prédikáció hangzott el. Ezt követte a harsonákkal, dobokkal kísért énekes mise német nyelvű prédikációval. Az offertorium alatt több évben is (pl. 1700-ban) a megfeszített Krisztus képét osztották szét. Délután egy vagy két órakor társulati processzio indult a dómból a jezsuita

[70] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 69.; *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. 1674–1700.; *Annuae...* (l. a 38. sz.jegyzetet) 24/b, 41/b, 90/b.

[71] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. folyamatosan.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/a., 138/b évente folyamatosan.; *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 67.

templomba labarummal, harangzúgás, harsona- és dobszó mellett. Itt a bevonulás után vecsernye kezdődött, melynek végén a praeses magyar nyelvű prédikációt mondott. Ezt követően a processzio visszament a dómba, ahol nagypréposti áldással fejeződött be a nap. 1737-ben, az utolsó Feketevasárnapon tartott fő ünnepen a templomban felállították a tervezett Kálvária előképét.[72] 1737 után a fő ünnep a Kálvária gondozása miatt Transfiguratio Domini (augusztus 6.) lett, amit a Kálvárián tartottak meg, s az ünnep rendje is átalakult. Processzióval vonultak ki a Kálváriára, ahol a három nyelvű prédikáción, misén és vecsernyén kívül esetenként egyéb látványosságot is szerveztek. 1743-ban például több képben megfestették Krisztus szenvedésének misztériumát, és mint „spectaculum pietatis"-t elhelyezték a Kálváriatemplom körül. A processzióban többször előkelő főurak is részt vettek.

A többi négy társulati ünnep is hasonló rend szerint zajlott le. Alkalmanként kitették megtekintésre a társulatot engedélyező pápai bullát és az albumot, a szentély közepén pedig egy elkerített részben elhelyezték a Haldokló Krisztus szobrát. A decemberi ünnepen a halott tagok emlékére castrum dolorist állítottak. Ennek megszentelése az énekes misén, harangzúgás mellett történt.[73]

Ezeken a regulában előírt ünnepeken kívül mindhárom társulat részt vett további nyilvános ünnepeken is, s hozzájárult a liturgia fényének emeléséhez. A diáktársulat a 17. században évente megülte Kisboldogasszony napját. A jezsuita templomban énekes misét mondattak, melyen a templomhajó közepén kitett labarumot hat fáklyás vette körül. A misén a társulat tagjai énekeltek és ministráltak. A diáktársulat Szent Orbán napján (május 25.) évente körmenetet vezetett a Kassa melletti Újfaluba, mely a jezsuiták birtoka volt. Az 1730-as évektől a nagyobb diáktársulat közreműködött az 1726-ban boldoggá, 1737-ben szentté avatott Regisi Szent Ferenc ünnepén. Ők szervezték meg az év végi hálaadást, melynek végén ünnepi díszben a Rozália-kápolnához vonultak. A diáktársulatok az egyházi év több ünnepén is aktív résztvevői voltak a liturgikus cselekményeknek.[74]

Az Agonia Christi-társulat a nagyszombati feltámadási ünnepet az 1750-es évektől a Kálvárián tartotta (Supplicatio), ezen a város előkelő férfiai is részt vettek.

[72] *Kereszt-fán...* (l. az 53. sz. jegyzetet) A3/a-b. *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. folyamatosan.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) folyamatosan.; *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 69. Ez az ún. Olajfák-hegye-spectaculum két részből állt: felül Krisztus haláltusájának misztériumát, alatta a tisztítótűzben szenvedő lelkeket ábrázolták. A festett kompozíciót drapériákkal és 100 égő lámpással vették körül. Annuae (l. a 38. sz. jegyzetet) 13/a.

[73] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 32/a - 121/a. folyamatosan.

[74] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. például 1675, 1694, 1700; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) például: 3/a, 16/a., 41/a.; *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 67., 90.; vö. Wick: *A jezsuita...* (l. a 3. sz. jegyzetet) 20.; A templomi körmenetben Szent Márk napján, a rogatiós napokon és Úrnapján az iskolai osztályok rendjében, nagypénteken és Úrnapja nyolcadát követő vasárnap pedig társulati rendben, labarummal vonultak fel. Ezenkívül a kisebb társulat a háromnapos lelkigyakorlat előtt, húsvétkor és a Nagyboldogasszony ünnepét követő napok egyikén tartott processziót a templom közelében. Részt vettek a jezsuita templom más áhítatain is, így a hamvazószerda előtti vasárnap kezdett 40 órás szentségimádáson, a húshagyókedden Mária tiszteletére mondott misén, a hamvazószerdán énekelt litánián és Szent Ignác ünnepén. Az úrnapi körmenethez tartozó szabadtéri oltárok egyikét is a diáktársulatok készítették el. Keresztelő Szent János ünnepén a dómban mondott énekes misén három társulati tag előénekelt, s a többiek is énekeltek.

A körmeneten az umbellát a leggazdagabb társulati tagok tartották az Oltáriszentség fölé. Nagyhét előtt nyilvános vezeklő körmenetet szerveztek Miserere énekléssel, amit magyar nyelvű prédikáció fejezett be. Nagyböjt második vasárnapján a társulati fáklyások emelték a pompát. Szentháromság-vasárnapra, a templom tituláris ünnepére feldíszítették a főoltárt, az énekes misén és a délutáni körmeneten társulati rendben vettek részt. A vecsernyét követő magyar prédikációt a praeses tartotta. Krisztus mennybemenetele napján részt vettek a város fogadalmi ünnepén. Reggel harangzúgással, harsona- és dobszóval kísért processzio indult Mislókára, majd onnan Semsére. Ezen a körmeneten a jezsuiták magyar és szlovák nyelvű prédikációt tartottak. A hazatérő körmenetet a dómban fogadták, ahol vecsernyével és áldásosztással ért véget a nap. Halottak napján és az utána következő oktáván a város halottaira emlékezett a társulat: a főoltár elé gyertyatartókkal körülvéve castrum dolorist állítottak, a koporsóra a feszületet és a társulati albumot helyezték el, s a halottak emlékezetére énekes misét mondattak.[75]

Mindhárom társulat fekete labarummal vonult fel a társulati tagok temetésén, megemlékezett halottairól és jelen volt több főúr dísztemetésén. Társulati tag temetése előtt litániát, utána gyászmisét mondattak, a temetésre fáklyákkal, harsonával mentek. A legpompásabb temetési menetet I. Rákóczi Ferenc tiszteletére szervezték: 1677. augusztus 18-án a gyászmenet a társulatokkal együtt a város határán fogadta a koporsót, és onnan kísérte a jezsuita templomba.[76]

A Kálvária alapkőletétele után az Agonia Christi-társulat végezte a Kálvária gondozását és ügyeinek intézését. Az 1738. december 31-én kelt „Constitutio Montis Calvariae" szerint a Kálvária gondnoka az Agonia Christi-társulat mindenkori praesese. Ő bízta meg a Kálvária őrét (custos), felügyelte tevékenységét és biztosította megélhetését az alamizsnákból. Ő kezelte a Kálvária javait és az adományokat, s készítette az évi elszámolást. A gondnok praesest 1741. szeptember 7-én iktatták be, munkáját a társulat is segítette.[77]

KULTÚRAKÖZVETÍTŐ CSATORNÁK, MECENATÚRA, REPREZENTÁCIÓ

A társulatok működéséhez különböző nyomtatványok kapcsolódtak. Saját kézikönyvet a diáktársulatok nem adtak ki. Azokat használhatták, melyek konkrét társulat megnevezése nélkül jelentek meg a jezsuita gondozású Mária-kongregációknak. Az Agonia Christi-társulat kézikönyvét magyar és német nyelven, több kiadásban is megjelentették. Ezekben a regulákon, búcsúkon kívül rövidebb-hosszabb

[75] *Diarium*... (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. például: 1677, 1692, 1700, 1704.; *Annuae*... (l. a 38. sz. jegyzetet) például: 102/b, 111/b-112/a.

[76] *Diarium*... (l. a 26. sz. jegyzetet) I–II. például 1677. 1692, 1693, 1694, 1700.; Vö. Wick: *Kassa*... (l. a 12. sz. jegyzetet) 134. p.

[77] *Annuae*... (l. a 38. sz. jegyzetet) például: 13/a, 41/b, 121 a-b.; Fridrich: *Historia*... (l. a 11. sz. jegyzetet) 44. p.; Wick: *A kassai*... (l. a 34. sz. jegyzetet) 7–10., 14–25., 63. p.

áhítati rész is volt, amely a társulati litániákat, ajánlott imádságokat és énekeket tartalmazta.[78]

A diáktársulat tagjai rendszeresen kaptak életkoruknak megfelelő, latin nyelvű újévi ajándékkönyveket, ún. strenákat. A nagyobb diáktársulat strenáiról az 1722–1756 közötti időszakból rendelkezünk adatokkal. A 17 műből nyolcat egykorú forrásból, hármat példányból, hatot pedig egykorú forrás és példány alapján egyaránt ismerünk. A szerzős művek száma kilenc. A szerzők (Szent Ágoston, Henricus Maria Boudon, Carlo Gregorio Rosignoli, Tobias Lohner, Francesco Antonio Zaccaria, Henricus Balde, Prileszky János) és a művek más magyarországi és európai jezsuita diáktársulatok ajándékkönyvei között is megtalálhatók. Az egyetlen magyar szerző, Prileszky János, Joannes Bollandus *Acta Sanctorum*ából gyűjtötte össze a magyar szentekre vonatkozó részeket. Ez a mű kétszer (1744, 1746) is ajándékkönyv volt.[79] A kisebb diáktársulatnak ajándékozott művekről az 1728–1761 közötti időszakból vannak szórványos adatok. Az egykorú forrásokban említett négy műből hármat példány szerint is ismerünk. Ezekből kettő Szerdahelyi Gábor és Hevenesi Gábor egy-egy munkája, akiknek műveit gyakran kiadták a diáktársulatok használatára.[80] A 21 ismert strena legnagyobb része kegyességi mű. Egy munka a nem katolikusok lelki gondozásához adott tanácsokat. A strenák kivétel nélkül a kassai jezsuita nyomdában készültek, megjelentetésüket a társulatok rektorainak és jótevőinek adományai tették lehetővé.

Az Agonia Christi-társulat csupán kétszer adott ki rövid terjedelmű áhítati műveket (libellus), melyeket a tagok között osztottak szét. 1739-ben pestis elleni imádságokat, 1745-ben pedig a nap 12 órájára szétosztott, litániákkal kiegészített Mária-imádságokat jelentettek meg, mindkét alkalommal magyar és szlovák nyelven.[81]

Mindhárom társulat rendszeresen készíttetett olyan latin nyelvű nyomtatványokat, melyek a társulat éves tevékenységéhez kapcsolódtak. A Cathalogus Defunctorum... kezdetű, egy vagy kétleveles halotti értesítők általában a társulati fő ünnepre jelentek meg, s ott osztották szét őket. Mivel a társulatok létszáma nem volt olyan magas, hogy ezeket érdemes lett volna évente kiadni, egyszerre több év adatait közölték. A nyomtatvány a halottak nevének, társadalmi állapotának, a halál helyének és idejének évenkénti felsorolása előtt rövid tájékoztatást ad a társulatról. Egy-egy katalógust igényesebb formában, rézmetszetű képpel is díszítettek. Így például az Agonia Christi-társulat 1757-ben megjelentetett halotti értesítőjét több mint 1000 példányban, a haldoklók patrónusainak képével (cum icone sanctos morientium

[78] Vö. 63., 68., 69. p. jegyzet.

[79] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/b, 22/b, 29/b, 29/b, 29/b, 31/b, 34/a, 38/a, 41/b, 44/a, 48/a, 87ib.; Tüskés–Knapp: *A magyarországi...* (l. a 37. sz. jegyzetet).; Knapp Éva: *Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban* (Kandidátusi énekezés, Kézirat) Budapest, 1989. 339–340. p.; Uő.: Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban. *Magyar Könyvszemle*, 109 (1993), 3-36. p.

[80] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 22/b, 135/b.;.Tüskés–Knapp: *A magyarországi...* (l. a 37. sz. jegyzetet).; Knapp: *Irodalomkínálat...* (Kézirat) (l. a 79. sz. jegyzetet) 340.; Gábor Tüskés – Éva Knapp: Literaturangebot und Bildungsprogramm in den barockzeitlichen Bruderschaftspublikationen in Ungarn. *Internationales... Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur,* 17 (1992), 1–42. p.

[81] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 24/b, 41/b.

patronos) ellátva osztották szét.[82] A fő ünnepekre a társulatok meghívót nyomtattak, és ezeket eljuttatták a távolabb lakó tagokhoz. 1747-ben az Agonia Christi-társulat meghívólevelének hatására, amit a praeses fogalmazott meg és nyomtatott ki, észrevehetően emelkedett a társulati ünnepen megjelent tagok száma.[83] Szentképeket is nyomtattak, így például 1700. március 28-án az Agonia Christi-társulat főünnepén a keresztre feszített Krisztust ábrázoló képeket osztott szét a tagok között. 1741-ben a nagyobb diáktársulat tagjai, mivel abban az évben nem volt pénzük strenakötet megjelentetésére, szentképet kaptak ajándékba, melynek egyik oldalára Szűz Mária képét nyomtatták, másik oldalán az üdvözüléshez vezető tanácsok voltak.[84]

A társulatok saját könyveikből könyvtárakat hoztak létre. Ezek összetételét nem ismerjük részletesen. A nagyobb diáktársulat könyvtára 1738-ban részben a diákok bőkezűségéből, részben vásárlások során néhány összefoglalóan klasszikusnak nevezett („Classici item aliquot") művel gyarapodott. 1744-ben ugyanez a könyvtár társulaton kívüli jótevők révén 500 kegyes könyvel („pii libelli") bővült. A könyvtárat ezt követően az „elegans" jelzővel illették. Gondozója a praeses volt, aki bőrrel bevont tékákban tartotta a könyveket, és kölcsönzésüket biztosította a tagoknak.[85]

A társulatok a képző- és iparművészetet is támogatták. Ezáltal egyrészt saját javaikat bővítették, másrészt gazdagították a jezsuita templom berendezését. A legnagyobb gondot a társulati jelvények, a labarum és az album állapotára fordították. Ezeket többször átalakították vagy újra elkészítették, s így ezek a tárgyak egyre választékosabb formában reprezentálták a szervezeteket. 1738-ban a nagyobb diáktársulat és az Agonia Christi-társulat új radiust készíttetett fekete labarumára. Az utóbbi szervezet 1739-ben 700 rajnai forintért új labarumot rendelt meg, ami finom szövetből, gazdag aranydíszekkel készült el, majd 1757-ben további két kisebb zászlót (vexilla) is beszereztek. A kisebb diáktársulat albumát vörös bársonyba kötötték és ezüstlemezekkel díszítették. Az Agonia Christi-társulat albumát 1736-ban violaszínű selyembe újrakötötték és ezüsttel díszítették, 1750-ben 35 rajnai forintért ezüstlemezekkel boríttatták be. Ezt 1757-ben még díszesebb, aranyozott rézlemezből készült kötéssel látták el, hogy – a forrás indoklása szerint – az albumba beírt, meghalt tagok emlékét még jobban megbecsüljék és a temetési szertartások fényét emeljék. Gondot fordítottak a fenti tárgyakat az ünnepeken hordozó tagok díszes öltözetére is: 1747-ben például a kisebb diáktársulat 16 rajnai forintot költött a labarumvivők öltözetére.[86]

Az új liturgikus ruhák, ministránsöltözékek, kandeláberek, gyertyatartók, kelyhek, antipendiumok stb. készíttetésére a források folyamatosan utalnak. A különö-

[82] *Congrationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 82., 92–93.; Knapp: *Irodalomkínálat...* (Kézirat) (l. a 79. sz. jegyzetet) 340.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 44/a, 135/a, 111/b, 117/b.

[83] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 48/a.

[84] *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) II. 1700. március 28.; *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 29/b. A metszetek nyomtatásához szükséges rézlemezeket a társulatok rendelték meg. 1758-ban például a kisebb diáktársulat és az Agonia Christi-társulat vásárolt rézlapot, s az utóbbi öt aranyat fizetett a Bécsben beszerzett rézlemezért. *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 121/a-b.

[85] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/b, 38/a-b.

[86] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/a, 24/b, 117/b, 11/a, 87/a, 121/a, 48/a.

sen szép kivitelű daraboknál jelzik a művészi kidolgozást. A liturgia pompáját növelték a díszes takarók, képek, szobrok és a kisebb, valószínűleg apácamunkával díszített képek. 1738-ban a Agonia Christi-társulat két, „arte pictoria affabre elaborata" takarót készíttetett: az egyik a sírban fekvő Krisztust, a másik a Golgota-jelenetet ábrázolta. A művészi festmények és nemes fémből kivitelezett, körmeneteken hordozott szobrok Európa-szerte kedvelt reprezentációs tárgyai voltak a társulatoknak. Az Agonia Christi-társulat Fájdalmas Mária-képét a hétfői és pénteki misére tették ki a szentélybe. A nagyobb diáktársulat Bécsben „scite" készíttetett ezüstből feszületet (1738), az Agonia Christi-társulat ezüstfeszületének tövében a Fájdalmas Szűz ezüstszobra állt (1750). Apácamunkával készített képekre utalnak azok az adatok, melyek a kisebb diáktársulat öt, üveg alatt elhelyeztt, selyemmel díszített képéről (1735) és az Agonia Christi-társulat fő ünnepén a főoltáron selyemdrapériák közé, a feszület lábához elhelyezett, 50 rajnai forintot érő, gyöngyökkel és ékkövekkel díszített, aranyozott keretű Fájdalmas Szűz-képéről szólnak.[87]

A kisebb Mária-társulat fokozott reprezentációs igényét jelzi, hogy 1740-ben a tagoknak egyforma flagelláló ruhákat („vestes in usum flagellantium") és a flagelláns körmenet alkalmával a templom díszítésére arannyal átszőtt vörös selyemlepleket szerzett be 270 rajnai forintért. Ugyancsak a reprezentációs igényre utal az Agonia Christi-társulat által 1704. március 8-án a jezsuita templomban felállított Kálvária- és Olajfák-hegyi jelenet, melyet a bécsi születésű kassai polgár, Matthias Schreiner üvegesmester készített.[88]

A társulatok szorgalmazták az oltárok, oltárképek készítését is. Az Agonia Christi-társulat német tagsága 1754-ben a Kálvária-templom új oltárára művészi kivitelezésű képet ajándékozott.[89] A kisebb diáktársulat 1748-ban a Mária-oratórium 19 évvel korábbi, fényét és díszét vesztett Mária-oltára helyére gazdagon díszített új oltárt rendelt meg.[90]

Mint már utaltunk rá, a társulatok élete nem nélkülözte a színjátékszerű elemeket sem („litania figuralis", declamatio a társulati ünnep délutánján). Társulat által bemutatott önálló színdarabról Kassán nincs tudomásunk. A diáktársulatok tagjai szerepeltek a diákszínpadi előadásokon, de csak mint a jezsuita iskola tanulói. Arra

[87] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/a, 27/a, 87/a, 3/b, 3/a. A nagyobb diáktársulat 1738-ban két „e manu artifice" készített kandelábert szerzett be. 1740-ben az Agonia Christi-társulat 60 rajnai forintért sötét színű, aranyvirágokkal díszített tabernákulumot, 72 rajnai forintért aranyozott ezüstkelyhet és paténát, 34 rajnai forintért pedig arannyal hímzett temetési kazulát vásárolt. *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 16/a, 27/a.

[88] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 27/a.; *Diarium...* (l. a 26. sz. jegyzetet) II. 1704. március 8: Ekkor a Szűz Mária mellékoltárra drapériák közé egy festett Veronika-ikont helyeztek el, mely köré üvegdíszeket és két üvegből készült kandelábert állítottak. A Golgota- és az Olajfák-hegyi jelenetet festett táblákon az oltár előtt mutatták be.

[89] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 102/b.

[90] *Annuae...* (l. a 38. sz. jegyzetet) 66/a-b. A leírás szerint az oltár fölött két genius kronosztichonos írásszalagot tartott, alattuk az oltár központi helyén Szűz Mária aranykeretes képét helyezték el. Körülötte a hitet, reményt szeretetet és állhatatosságot jelképező szoboralakok bibliai szövegekkel ellátott feliratos szalagokat tartottak. Az oltár két szélén, egymás fölött szimbólumokat ábrázoló kisebb képek kaptak helyet.

nincs utalás, hogy – mint például Nagyszombatban – egy-egy előadás programját valamelyik társulat jelentette volna meg.[91]

Mint az ünnepek bemutatásánál érintettük, a társulatok a zenés körmenetek, énekelt litániák stb. révén folyamatosan részt vettek a város zenei életében. Az éves elszámolások jelzik, hogy külön fizettek a harsonások, dobosok s föltehetően a dóm énekkarából egy-egy énekes közreműködéséért.[92]

ÖSSZEGZÉS

Áttekintve a 17–18. századi kassai vallásos társulatok, ezen belül a jezsuita kongregációk működési elveit, tevékenységét és hatását, következtetéseinket négy pontban összegezzük:

1. A jezsuita kongregációk modellje, tevékenysége és hatása lényegében mindenütt hasonló volt Európában, az általános elveket a helyi viszonyokhoz alkalmazták.[93] Helyi, illetőleg országos sajátosságnak látszik a szervezetek megkésett kialakulása és fejlődése. Míg ugyanis Nyugat-Európa egyes területein a kongregációk vonzereje már a 17. század végén csökkenni kezdett, s a 18. század húszas, harmincas éveiben jelentkeztek az első konfliktusok a jezsuita vezetéssel,[94] a kassai kongregációk kifejlődése több tényező által késleltetve, szakaszosan, a 18. század első felében ment végbe, s a hanyatlás jelei csak 1750 körül mutatkoztak. További helyi sajátosság, hogy Kassán az egész időszakban végig megmaradt a szerzetesi gondozású társulatok túlsúlya, ami egyben jelzi a rendek kiemelkedő szerepét a város vallási életében.

2. A kongregációk vallási szerepének fontos összetevője a napi életvitel és a vallási élet részletes szabályozása, ösztönzése, elsősorban a szentségekkel való rendszeres élés és az egyén rendszeres részvétele által a szervezetek közös tevékenységében. A saját istentiszteleti hely, a saját áhítatgyakorlatok, liturgia stb. által kifejezett elkülönüléssel, egy új vallási elit kialakításával párhuzamosan a kongregációk nagy súlyt helyeztek a nyilvánosságra, s aktivitásuk egyik központi tényezője volt a reprezentáció. A belső vallásossággal szemben előnyben részesítették a nyilvános és látványos áhítatgyakorlatokat. Mindezzel jelentősen hozzájárultak egy új kegyességi típus, egy új vallási ideál kialakulásához.[95]

3. A kassai vallásos társulatok, ezen belül a kongregációk története nemcsak hűen tükrözi a felekezeti viszonyok alakulásának szakaszait a városban, hanem ezek a szervezetek maguk is aktív szerepet játszottak a vallási hatalom újraelosztási folya-

[91] Knapp: *Irodalomkínálat...* (Kézirat) (l. a 79. sz. jegyzetet) 346. p.; Knapp Éva: Gabriel Dietenshamer: Judit (Patrona Hungariae in coelos Assumpta sub schemate Victricis, Triumphatricis Judith. Nagyszombat, 1649). In *Barokk színház – barokk dráma.* Az 1994. évi egri *Iskoladráma és barokk* című konferencia előadásai. Szerk. Pintér Márta Zsuzsanna. Debrecen, 1997, 81–99. p.

[92] *Congregationem...* (l. a 23. sz. jegyzetet) 67., 91.,71. p.

[93] Anna Coreth: Die ersten Sodalitäten der Jesuiten in Österreich. *Jahrbuch für mystische Theologie,* 11 (1965) 9–50. p.

[94] Louis Châtellier: *L'Europe des dévots.* Paris, 1987. 205–208. p.

[95] Louis Châtellier: Les jésuites et la naissance d'un type: le dévot. In *Actes du colloque des jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles.* Clermont-Ferrand, 1987. 258–264. p.

mataiban.[96] Az egyházi reformtörekvések világi közvetítőiként jelentősen hozzájárultak a város és környéke rekatolizációjához, amikor intenzív kapcsolatra törekedtek a környező települések lakosságával és a városi társadalom különböző csoportjaival. Fontos szerephez jutottak az egész várost és annak környékét átfogó vallási ünnepek szervezésében és lebonyolításában, befolyást gyakoroltak a városi testületekre, s törekedtek a szélesebb rétegek megnyerésére az egyre szűkülő, protestánsnak megmaradt városi polgársággal szemben. Ezen túlmenően a társulati tagok missziós tevékenységet végeztek saját laikus környezetükben, melynek során az egyházi reformtörekvések eljutottak a civil társadalom olyan rétegeihez is, amelyek a hagyományos eszközökkel nem voltak hozzáférhetők.

4. A laikus vallási szervezetek a társadalom összetartása mellett elősegítették a társadalmi átrétegződést, s a hatalmi viszonyok megváltoztatásával, egy új társadalmi és vallási elit kialakításával hozzájárultak egy új, katolikus többségű városi társadalom létrejöttéhez.[97] Bár a szervezetek társadalmi rétegződésének elemzése a társulati anyakönyvek és az ezekkel összevethető egyéb források alapján további feladat, a szórványos adatok és az ide vonható nemzetközi vizsgálatok[98] alapján megállapítható, hogy a különböző típusú szervezetek csak részben fordultak különböző rétegekhez. A különböző típusú társulatok kínálatának differenciálódása nem egyszerűen követi a városi társadalom szerkezetének átalakulását, hanem hozzá is járult ahhoz, amikor a paraszti származású, bevándorolt vagy bevándorolni készülő környékbeli népesség és a városi lakosság különböző rétegeinek egy szervezetbe tömörítésével elősegítette az előbbi rétegek integrációját, természetes szocializációját, polgárosodását. A kongregációk krízise a 18. század második felében jelzi annak a katolikus társadalomnak az átalakulását, melynek létrejöttében korábban jelentős szerepet játszottak, de ekkor már ezek a szervezetek sem tudták feltartóztatni a társadalom egyházi kötöttségektől való lassú felszabadulásának, elvilágiasodásának folyamatát.

[96] Vö. Louis Châtellier: Le pouvoir religieux dans les villes catholiques de 1650 á 1750. In *Colloque international du C.N.R.S. Pouvoir, ville et société en Europe 1650–1750.* Strasbourg, 1981. 21–26. p.

[97] Louis Châtellier: A l'origine d'une société catholique. Le rôle des congrégations Mariales aux XVIe XVIIIe siècles. *Histoire Economie et Société,* 1984, nr. 2. 203–220. p.

[98] Louis Châtellier: La congregation académique de Molsheim et la société Alsacienne à la fin du XVIIIe siècle. *Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Molsheim et Environs* 1980, 89–97. p.; Louis Châtellier: Enquête sur la formation de la société catholique strasbourgeoise au XVIIIe siècle. Le cas de la congrégation des „burgeois allemands". *Annuaire de la Société des Amis du Vieux-Strasbourg,* 1982, 29–36. p.

3. A BAROKK ÉS A FELVILÁGOSODÁS KÖZÖTT: KOPTIK ODÓ

A 18. század középső évtizedeinek egyik kevéssé feltárt kérdését alkotják a vallási tudatban végbement változások, a régi és új eszmék tartós egymás mellett élése és a laicizálódó világkép kialakulása.[1] A kérdés az 1970-es évektől jelen van a hazai történeti, irodalom- és eszmetörténeti vizsgálatokban, s a felvilágosodás korának irodalmát bemutató új monográfia külön fejezetben foglalkozik a laicizálódó egyházi értelmiség irodalmával, azon belül az erkölcstani irodalommal és a felekezetektől független vallásosság térnyerését tanúsító művekkel.[2] Az egyházak és a felvilágosodás kapcsolatának egyik nem kellő mélységben ismert részlete a konzervatív egyházi személyiségek szerepe a késő barokk hatások tartós érvényesülésében.[3] Ezért ebben és a következő két fejezetben egy-egy, a maguk korában megkésettnek tekinthető egyházi vezető tevékenységét és a vallásosságra gyakorolt hatását vizsgáljuk.

E fejezet középpontjában a Magyarországra jött osztrák bencés szerzetes, Koptik Odó pályája, írói és egyházszervezői munkássága áll. Koptik alakja jó lehetőséget kínál annak tanulmányozására, hogy egyrészt a felvilágosodás eszméi különböző időben és formában jelentkeztek, s eltérő reakciókat váltottak ki a felső egyházi körök képviselőinél. Másrészt megmutatja azt is, hogy a 18. század közepének átmeneti szakaszában milyen konfliktushelyzetek adódhattak a konzervatív és az új eszméket képviselő egyházi vezetők között, s egy ilyen konfliktus milyen személyiségbeli vonásoknak, kulturális különbségeknek, vallásosságtörténeti és más változásoknak lehet a következménye, adott esetben ösztönzője.

Koptik Odóval eddig elsősorban csupán rendtörténeti összefüggésben foglalkoztak.[4] Megvalósulatlan nemesi akadémiatervezetét a magyar művelődéstörténet régóta számon tartja.[5] A 18. századi magyarországi laikus vallásosság vizsgálatában

[1] *Irodalom és felvilágosodás*. Tanulmányok. Szerk. Szauder József – Tarnai Andor. Budapest, 1974, 11. p.

[2] Bíró Ferenc: *A felvilágosodás korának magyar irodalma*. Budapest, 1994. 25–43, 50–51. p. Vö. *Folytonosság vagy fordulat? (A felvilágosodás kutatásának időszerű kérdései)*. Szerk. Debreczeni Attila. Debrecen, 1996.

[3] Vö. Georg Heilingsetzer: Bericht über die Tagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahhunderts (16–18. November 1988). Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch des Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*, 5 (1988/1989) 64–70. p.

[4] Erdélyi László (szerk.): *A magyar Szent-Benedek-rend megerősödése és bukása az állami mindenhatósággal szemben. 1709–1802*. Budapest, 1907, 542–562. p. – Pacher Donát: *A dömölki apátság története*. Budapest, 1912, 106–295. p. – Othmar Wonisch: *Die Theaterkultur des Stiftes St. Lambrecht*. Graz, 1957, 50, 62. p.

[5] Károlyi Árpád: Nemesi Akadémia terve a múlt század első feléből. *Századok*, 18 (1884) 1–21. p.

azért figyeltünk fel rá, mert három magyarországi zarándokhely történetében találkoztunk vele. Ezek közül az egyik keletkezésében meghatározó szerepet játszott,[6] a másikéhoz jelentősen hozzájárult,[7] a harmadik történetéről írt epikus költeményét az irodalomtörténet is feldolgozta.[8] A személyére vonatkozó kutatást nehezítette, hogy a források nagyobbik része kézirat, s több helyen, szétszórtan található.

ÉLETPÁLYA

Koptik Odó (Oddo Koptick) 1692. október 18-án született a dél-csehországi Klattauban (Klatovy).[9] Apja városi tanácsos volt. Gyermek- és ifjúkorának meghatározó élményei lehettek azok a zarándoklatok, amelyek szülővárosa vérző Mária-képe (a ré-i kép egyik másolata) körül 1685-től bontakoztak ki, s amelyeknek fontos szerepe volt a környék rekatolizációjában. A gimnázium elvégzése után a salzburgi bencés egyetemen bölcseletet és jogot tanult. 1713. január 2-án a St. Lambrecht-i bencés apátságba lépett. 1717. február 20-án Grácban pappá szentelték. Ezt követően különféle lelkipásztori feladatokat látott el először Stein faluban, majd hosszabb ideig Máriacellben. 1732 körül a Mürz-völgyi Neuberg ciszterci apátságában, majd 1733 őszétől a salzburgi egyetemen bölcseletet, 1734 őszétől ugyanott öt évig kontroverziát tanított.

1736 elején a protestantizmus visszaszorítása érdekében létesítendő bencés miszsziós házak ügyében Magyarországra jött, és Sajghó Benedek pannonhalmi főapát segítségét kérte. A gyűjtést az osztrák tartományokban, Németországban, Franciaországban és Belgiumban is folytatta. A külföldön látott akadémiák mintájára a salzburgi egyetem mellett 1737-ben nemesi kollégiumot hozott létre.[10] Ugyanebben az évben a salzburgi bencés apát apátul való megválasztásra ajánlja a St. Lambrecht-i bencéseknek, de nem őt választják. A következő évben Sajghó Benedek magyar nemesi ifjakat küldött a salzburgi kollégiumba. A kollégium ügyére hivatkozva Koptik apáti címet kért Sajghótól. A főapát 1739 elején a dömölki apáti címet adta neki, ami fordulópontot jelentett életében. A magyar bencések közé lépett, és Pannonhalmára jött.

Amikor ráébredt, hogy az apáti cím mögött csupán egy lepusztult középkori apátság romjai állnak, s az apátság javadalmát nem élvezheti, vissza akart menni Salzburgba. Az egyetem rektora azonban társai nevében az időpont alkalmatlanságára hivatkozva felszólította, egyelőre ne térjen vissza. Ezután Morva- és Csehországban próbált támogatást szerezni a salzburgi kollégiumnak, majd Dömölkre ment, s az egykori apátság romjai közelében a magával hozott máriacelli kegyszobormásolatnak kápolnát épített. A szobor körül hamarosan rendkívüli események történtek, és

[6] L. az *Osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok* ... című fejezetet.

[7] L. az *Egy dunántúli búcsújáróhely* ... című fejezetet.

[8] Szörényi László: Mária, a magyar történelem tanúja. Koptik Odo: Thalleis. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 91–92 (1987–1988), 440–448. p.

[9] Az életrajzhoz vö. Erdélyi L.: i. m. 542–547. p. és Pacher D.: i. m. 106–295., 467–562. p.

[10] *Informatio de Collegio Nobilium Salisburgi anno 1737 erecto.* Salisburgi, 1738.

zarándoklatok alakultak ki. Ezzel egy időben a bécsi magyar kancellária tanácsosainak biztatására egy magyar nemesi akadémia felállításához készített terveket. Olyan akadémia felállítását javasolta, amelyben a 17. század óta működő német lovagi akadémiákhoz hasonlóan a szokásos tárgyakon kívül a társadalmi ranghoz és jövendő tisztségekhez illő képességek (nyugati nyelvek, földrajz, mértan, építészet, államtörténet, nemzetközi jog, tánc, vívás, lovaglás stb.) is elsajátíthatók lettek volna.[11]

1739 őszén Apponyi Lázár gróf kérésére és költségén annak két fiát Rómába kísérte a család rokoni kapcsolatainak felderítésére. Római tartózkodását többek között felhasználta arra, hogy pápai megerősítést kérjen a salzburgi kollégium alapításához. Megnyerte a pápát a Szent István-lovagrend újjáélesztését célzó tervezetének is. A hosszúra nyúlt római tartózkodás alatt azonban adósságot csinált, a salzburgi kollégium működése veszélybe került, majd végleg összeomlott és újabb anyagi veszteséget okozott neki. Rómából visszatérve a magyar nemesi akadémia tervéhez keresett pártfogókat. 1742–1743-ban alternatív tervek is készültek különböző helyszínekkel, de a bécsi udvar nem támogatta ezeket az elképzeléseket. Néhány év múlva megnyílt a bécsi „Collegium Theresianum", melyben az osztrák nemesi ifjak mellett magyarok is tanulhattak. Koptik másik terve, a Szent István-lovagrend az apát halála után módosult formában valósult meg Szent István-rend néven.

Ez idő tájt szorgalmazta Roberto Bellarmino *De doctrina christiana* című kateketikai művének nemzeti nyelvekre fordítását a hívek, Petrus Annatus teológiai kézikönyvének kommentált kiadását a plébánosok és prédikátorok számára. Elképzeléseit a pápai követ és a magyar főpapság egy része is támogatta.[12] 1745-ben ismét Dömölkre ment, ahol eleinte elemi körülmények között élt. Rendbe szedette a kápolnát, és a kultusz újjáélesztésén fáradozott. Támogatója, Zichy Ferenc győri püspök több vizsgálatot végzett a dömölki szobor ügyében, csodatévőnek nyilvánította, majd 1745. november 17-én elrendelte a szobor kitételét nyilvános tiszteletre.[13] Sajghó főapát Dombi Mihály győri kanonokkal együtt azonban nem fogadta el a dömölki jelenségek csodás voltát, és más kifogása is volt Koptikkal szemben. Az apát és a főapát kapcsolata romlani kezdett. Ezzel egy időben kiújult a főapát és a pannonhalmi konvent viszálya is a főapát egyszemélyes kormányzati stílusa miatt. Koptik közbeavatkozott, mire a főapát még jobban megharagudott rá. Adósságai törlesztésére Koptik 1746-ban királynői parancsra kétévi haladékot kapott.

A dömölki kápolna mellett az Erdődy család kegyúri támogatásával és a zarándokok adományaiból 1747 tavaszán új templomot és kolostort kezdett építeni a máriacelli templom mintájára. A szobrot a templom főoltárára a következő év szep-

[11] Kosáry Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest, 1983², 107. p. – Szelestei N. László: *Irodalom- és tudományszervezési törekvések a 18. századi Magyarországon 1690–1790*. Budapest, 1989, 29., 118. p. 10. jegyzet.

[12] Robertus Bellarminus: *Rövid keresztényi tudomány*. Nagyszombat, 1744. – Robertus Bellarminus: *Christianae Doctrinae copiosa explicatio*. Budae, 1744. – Petrus Annatus: *De sacris ecclesiae conciliis* (Cassoviae, 1742). – Petrus Annatus: *Traditiones ecclesiasticae studio et opera. Claudiopoli (1745)*. – Vö. *Libri quidam imprimi petiti per Abbatum Dömölkensem, causis causa queritur opinio Primatio*. PLP 1744/15.

[13] Decretum episcopale... s. imago B. Virginis in campo Dömölkiensi pro miraculosa declarata est die 17. Nov. 1745. – Decretum episcopale, quo compertum redditur... s. imago Dömölkiensis miraculosa declaratur... (1745). Mindkettő: FLP *Actorum abbatiae Dömölkiensis*, fasc, 2. nr. 5.

tember 15-én helyezték át több tízezer zarándok jelenlétében. Koptik mindent megtett a zarándoklatok föllendítésére: búcsúengedélyeket szerzett, társulatokat alapított, különféle nyomtatványokat adott ki, s a zarándokok ellátására saját hatáskörét túllépve novíciusokat és papokat akart nevelni. Emiatt kapcsolata a főapáttal végleg megromlott. Az ügy a királynő elé került, Sajghó vizsgálatot indított Koptik ellen. Mária Terézia azzal zárta le a viszályt, hogy 1750. október 13-i rendeletével Koptikot a pannonhalmi főapátság költségén vendégként a göttweigi apátságba küldte, a dömölki apátságot egy ideig a kancellária felügyelete alatt kormányoztatta, a főapátnak pedig meghagyta, hogy a megsértett győri püspököt kövesse meg, és hagyjon föl vádaskodásaival.

A jószágkormányzó jelentése[14] nyomán Koptiknak királyi rendeletre ismételten igazolnia kellett magát és az apátság anyagi ügyeit, a főapát pedig eleinte vonakodott megfizetni a tartásdíjat. Utolsó évei saját igazának védelmében és szegénységben teltek. Reménytelen harcát élete végéig folytatta. Szeretett volna visszamenni Dömölkre, de ismételt kérése ellenére sem hagyhatta el Göttweiget. Itt halt meg 1755. október 24-én.

IRODALMI TEVÉKENYSÉG

Koptik irodalmi működésének jellemző vonásai a jelentős írásmennyiség, a témák és műfajok ismétlődése, a többműfajúság és a klasszikus műfajok mellőzése, a különféle műfajok, illetőleg a tudományos és áhítati célkitűzés sajátos keveredése egyetlen műben, a kéziratban maradt és befejezetlen munkák viszonylag magas aránya, továbbá az, hogy a nyomtatványok és a kéziratok szoros egységet alkotnak. A nyomtatásban megjelent műveknél döntőnek látszik a mecénások megléte. Nem volt eredeti alkotó egyéniség, bár rendtársai felfigyeltek irodalmi és szónoki képességére. Irodalmi tevékenysége az életpálya szakaszainak megfelelően négy periódusra bontható. Az első, nagyjából 1717–1732 közé tehető, nagyobbrészt Máriacellhez köthető időszakban elsősorban történeti és spirituális munkákat írt. A második, 1733–1739 közti salzburgi periódust túlnyomórészt bölcseleti és alkalmi kiadványok jellemzik. A harmadik, 1740–1750 közti magyarországi szakaszt a dömölki és máriavölgyi zarándokhellyel kapcsolatos különféle írások töltik ki, míg az utolsó, 1751–1755 közötti göttweigi időszakban az önigazoló, vitatkozó írások, egyházjogi traktátusok és alkalmi költemények a meghatározók. A továbbiakban a könyveket és kéziratokat együtt, tematikus rendben tárgyaljuk.

Az első csoportba a szorosabb értelemben vett rend-, illetve családtörténeti munkák tartoznak. Egyik első művében a St. Lambrecht-i apátság történetét dolgozza fel hexameterben.[15] Kiindulásként az akkori apát, Kilian Werlein műve szolgál, amely

[14] Vö. Summaria Demonstratiarum Perceptorum in Sacristia Dömölkiensi sub A. R. P. Sigismundo. BG Hungarica, Dömölk, o. Sign.

[15] Historia Lambertina dudum ab aliis soluto stylo descripta, nunc vero petiori ex parte in heroicos versus redacta... anno 1731. SL o. Sign. – A művekhez vö. Erdélyi L.: i. m. 547–561. p.

harminc apátelődjének történetét tartalmazza. További tizenhat apát életrajzát egy másik forrásból prózában veszi át. A művet Werlein működésének dicsőítése zárja, ugyancsak hexameterben, akinek az egészet névnapi ajándékul szánta. A kézirathoz Koptik terjedelmes jegyzetanyagot kapcsolt. Az apátok történetét képekkel díszíttette, a képek alatt két-két disztichon. Ezenkívül az apátság történetével kapcsolatos töredékes feljegyzések is fennmaradtak tőle.[16]

Egy másik, ugyancsak viszonylag korai mű a nemesség kulturális érdekeit képviselő történeti irodalom körébe sorolható. Ebben a Schwarzenberg hercegi család történetét dolgozza fel.[17] A család jó kapcsolatban volt a St. Lambrecht-i apátsággal, akkori feje a Máriacellben működő Koptikot is kitüntette jóindulatával. Koptik több éven át gyűjtötte az adatokat, de a mű befejezetlen maradt. A német és latin nyelvű kézirathoz genealógiákat is mellékelt. A család eredetét a kor nemesi őskultuszának megfelelően távoli ősökig, a frank mitológiai múltba vezette vissza, s első őseit Sicambria királyaival azonosította. Állításai alátámasztására Koptik az előszóban különféle antik szerzőkre (például Ovidiusra, Juvenalisra) hivatkozik. A család erényeinek és tetteinek bemutatását a családtagok életrajzai egészítik ki. A prózai elbeszélés több helyütt versbe vált át: így például a hercegi cím adományozásának ötvenedik évfordulóját disztichonos kronosztichonokkal köszönti, s a család több tagjának emlékét is disztichonokkal dicsőíti.

A második csoportot két, különböző műfajú áhítatirodalmi munka alkotja. Az egyik a salzburgi Nonnberg apátnőjének temetésén mondott halotti prédikáció, amely nyomtatásban is megjelent.[18] A másik egy hosszabb időn át készült, terjedelmes aszketikus-morális mű: elmélkedések és lelkigyakorlatok lazán összekapcsolt, befejezetlen gyűjteménye.[19] Az idézett szerzők jelzik műveltségét: antik auktorok (Horatius, Seneca, Plinius, Strabon, Jordanus, Sulpitius), középkori (Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus, Gregorius) és újkori (Jeremias Drexel) egyházi írók egyaránt találhatók közöttük. Ludovicus Blosius egyik művéből hosszabb részeket kivonatolt. A kézirat három, egymástól többé-kevésbé elkülönülő nagyobb részre tagolódik: „lelki fizika", „lelki metafizika" és a „kishitűek vigasztalása". Az elmélkedések, gyakorlatok alapszövegét bibliai, történeti és a szentek életéből vett példák, históriák, exemplumok és szentenciák sorozata alkotja, ezek a különféle tételek érvényességét bizonyítják. A tárgyalt témák azonosak a 17–18. századi spirituális kézikönyvek kedvelt témáival: az égi boldogság, a lelki élet irányítása, a teológiai erények, a vallásos élet helyes berendezése, a bűn, a lelki ember, a lelki tükör, a paradicsom, a gyónás, az aszketikus élet, a lelkiismeret-vizsgálat, a kísértés, a halál, az

[16] FLP *Dömölk.* fasc 1. nr. 26, 27. p.

[17] Fasti Seinsheimo-Schwarzenbergici. – Jubilae Schwarzenbergae tripudia. EKK Bp G 17. – Erdélyi L.: i. m. 550. szerint a kézirat további példánya a bécsi Schwarzenberg könyvtárban található. – Vö. Bíró Ferenc: A barokk és a felvilágosodás között. (A magyar irodalom a XVIII. század középső évtizedeiben). *Irodalomtörténet, 72* (1990) 217–278. p. itt: 223. p.

[18] *Trauer-Red bey der Leich-Begängnus Mariae Victoriae Äbtissin in Nunberg zu Salzburg. Salzburg* o. J. (1739 előtt).

[19] *Physica spiritualis eruditiones ex variis collectae libris pro orationibus exornandis maxime panegericis utilissimae.* EKK Bp A 65.

üdvösség és a szerzetesi élet szokásai egyaránt előfordulnak. A munka a 16–17. századi bencés aszketika világi hívők felé forduló ágának kései visszhangjaként értékelhető.

A harmadik csoportba három olyan munkát soroltunk, amely 1734-ben bölcsészdoktori viták alapjaként látott napvilágot, s amelyeknél belső érvek alapján feltételezhető, hogy a prézesként szereplő Koptikot illeti a szerzőség. Az első, mindössze 42 lapos kiadvány sajátos gondolatra épül: a növényekben rejlő gyógyító erőről vallott különféle nézeteket állítja párhuzamba a szavak művészetének, azaz a retorikának a feltételezett gyógyító hatásával.[20] A második, két részre osztott és két terjedelmes kötetben publikált mű az arisztotelészi logika, illetve fizika tankönyvszerű tárgyalása skolasztikus módszerrel, naptári szerkezetben.[21] Az első kötet 46, a második 64, egy-egy napra szánt részre tagolódik. Az első kötet anyagát december hónap 25 és január 21 napjára, a másodikét február és március 24-24, valamint április 16 napjára szánta, a hónapok többi napját pihenésre vagy ismétlésre ajánlotta. Minden naphoz egy-egy bencés szentet rendelt, s a szentek életéből vett példákkal, intelmekkel ösztönzött a tanulásra, az erények gyakorlására és a hibák elkerülésére. Az egy napra szánt anyag tárgyalása a tétel kifejtése után vita formájában, az érvek és ellenérvek ismételt szembeállításával történik.

Ezt a módszert folytatja a harmadik bölcseleti munka, amely az arisztotelészi speciális fizikát dolgozza fel.[22] A bölcseleti anyag tárgyalását itt nem a bencés szentekkel, hanem egyik pártfogójának, a Firmian családból származó salzburgi érseknek és családjának a dicsőítésével kapcsolja össze. Az egyes részek után a Firmian család nemes tagjainak életrajza olvasható, az életrajzokat dicsőítő versek és genealógiák egészítik ki.

A negyedik és utolsó csoportba a zarándokhelyekkel kapcsolatos különféle nyomtatványok és kéziratok tartoznak. Ez a csoport a legterjedelmesebb, mivel ez a téma végigkíséri Koptik egész pályáját. Időrendben haladva az első a Máriacell történetét feldolgozó monumentális kézirat. A hét ívrétű kötetet máriacelli tartózkodása alatt, 1727–1732 között írta latin nyelven. A prózai szöveget számos rajz és beragasztott metszet illusztrálja. A mű a zarándokhely történetével kapcsolatos, körülbelül száz éve folyamatosan készült kéziratos és nyomtatott munkák sorába illeszkedik, s mintegy azok reprezentatív összegzését adja meghatározott szempontok szerint. Koptik mindezeket forrásként használja, és egységes rendszerbe illeszti az adatokat. Az első két kötet Máriacell és a vonzáskörébe tartozó terület történetét beszéli el. A harmadik kötet az egyházi rend, a negyedik a világi uralkodók és előkelők, az ötödik az osztrák uralkodóház tagjainak Máriacellhez fűződő kapcsolatát mutatja be.[23] A hatodik kötet a zarándokhelyen feljegyzett csodákat dolgozza fel, a kötet második ré-

[20] *Natura in Herbis, Ars in Verbis*... Salisburgi, 1734. (perdotus Cajetanus Wilhelmseder).

[21] *Annus philosophicus scholastico-bellicus*. Pars I–II. Salisburgi, 1734. (candidatus pars I.: Tobias Hoffbauer, pars II.: Paulus Walser).

[22] *Mundus firmianus, seu physica particularis*. Salisburgi, 1734. (candidatus: Franz Anton Enzenberg).

[23] *Regio Mariana* I–V. SL No. 1487. III A/b8-12. – Koptik 1734-ből való, Jacob Andreas Fridrich által rézbe metszett tézislapján a máriacelli szobor nagyméretű ábrázolása látható. Példánya: Móra Ferenc Múzeum, Szeged.

szében a csodaelbeszélésekben szereplő nemesi családok címerrajzai találhatók.[24] Az utolsó kötet a jeles családok által felajánlott fogadalmi adományokat, hadi eszközöket sorolja fel és értelmezi a családok nevének betűrendjében. A szöveget a családi címerek rajzai illusztrálják.[25]

A következő mű a mirákulumos könyvek műfajának tipikus képviselője: egy stájerországi zarándokhely, Spital am Semmering történetét és csodáit tartalmazza.[26] Valószínűleg 1732–1733 körül, neubergi tartózkodása alatt, a hely kegyura, a neubergi ciszterci apát ösztönzésére írta, s az apát és a rend teológiai cenzora engedélyével jelent meg 1735-ben. A mű címét (*Fons signatus*) a Bernardus a S. Theresia Ágostonrendi szerzetes által a Bécs melletti Mariabrunn kegyhelyről 1698-ban kiadott mirákulumos könyv azonos címéből kölcsönözhette.[27] A könyv első része 12 fejezetben a kegyhely keletkezését, történetét és kiváltságait adja elő, a második 52 fejezetben a szobornál 1624–1730 között feljegyzett csodákat beszéli el.

Csupán témáját tekintve rokon ezzel a kiadványtípussal a csoport első, közvetlenül is magyar vonatkozású műve, a máriavölgyi zarándokhely történetét megverselő epikus költemény, amely a latin verses epikának a 18. század első felében megfigyelhető kibontakozási folyamatába illeszkedik.[28] Koptikot gróf Esterházy Imre pálos prior 1743-ban hívta meg a Habsburg uralkodói reprezentációban egy időben jelentős szerepet játszó Máriavölgybe. Ellátta a hely történetére vonatkozó forrásokkal, és a mű megírására ösztönözte. A könyv a következő évben Hauszer Lőrinc soproni plébános költségén jelent meg Zichy Ferenc győri püspöknek ajánlva a püspöki beiktatás alkalmából. Címét Koptik a zarándokhely német nevéből (Maria Thal) alkotta. Szerkezete távolról emlékeztet a Máriacellről szóló kézirat egy részének beosztására: az első könyv húsz éneke a kegyhely történetét beszéli el, a második könyv tizenhat éneke az előkelő máriavölgyi zarándokokat, köztük a császári család tagjait dicsőíti. A költemény összterjedelme mintegy kétezer, heroikus metrumú hexameter.

Mint Szörényi László megállapította, a mű a Regnum Marianum-gondolat jegyében „egy Mária-kegyhely történetének felhasználásával az egész magyar történelem tengelyébe helyezte Mária oltalmazó szerepét". Hiteles történeti és földrajzi adatok, locus amoenus-toposzok, legendai, mitológiai és emblematikus elemek sajátos keverékét alkotja. A Habsburg-ház uralkodóit kora gyakorlatának megfelelően magyar nemzeti színben tünteti fel. A cselekményt a pogányság–kereszténység, illetve a remetei szegénység–barokk hierarchikus pompa kettős ellentéte mozgatja. Fő újítása, hogy „a panegyricus eposz claudianusi mintát követő változatába dolgozza be a költő az ovidiusi »Naptár« nemzetiesített változatát, miközben még a vergiliusi modell

[24] *Regio Mariana* VI. SL No. 1486. III A/b 13.

[25] *Enumeratio illustrium familiarum juxta seriem alphabeticam...* (Regio Mariana VII.) ÖNB 8328 (Nov. 573) ch. XVIII. 127.8.

[26] *Fons signatus, seu historia Divae Hospitaliensis in Styria.* Salisburgi, 1735.

[27] Bernardus a S. Theresia: *Fons signatus, das ist ein gezeichneter Brunn*. Wien, 1698. (további kiadás Prag, é. n.)

[28] *Thalleidos Liber* I–II. Sopronii, 1745.

néhány döntő vonását is alkalmazza". Másik jelentősége, hogy „ha szigorúan a búcsúsokra, a keresztény népre korlátozott formában is, de először kerül be a »nép« olyan epikus kompozícióba, amely az egész magyar történelmet tárgyalja".[29]

A zarándokhelyekkel kapcsolatos munkák között külön csoportot alkotnak a Koptik által kezdeményezett dömölki kegyhelyre vonatkozó nyomtatványok és kéziratok. A nyomtatványok név nélkül jelentek meg, de nagy valószínűséggel Koptiknak tulajdoníthatók, illetve az ő ösztönzésére készültek. Többségük kis terjedelmű kiadvány: latin, német és magyar nyelvű hírlevél, ponyvafüzet, gyónócédula és úgynevezett búcsús kép a dömölki szobor ábrázolásával.[30] Ezenkívül egy német nyelvű mirákulumos könyv tartozik ide.[31] Elsősorban a hely ismertté tételét és a kultusz növelését szolgálták, s az 1745-ös püspöki vizsgálatok és az 1748-as áthelyezés körüli időben jelentek meg. A történeti hitelesség igényével fellépő hírlevelek és a mirákulumos könyv középpontjában a hely eredetének, az egyházi vizsgálatoknak, a csodáknak és tanúsítványoknak, valamint az átvitelnek és az áhítat nagyságának a leírása áll. A mirákulumos könyvet a győri püspök engedélyével adták ki. Ebben a mirákulumok tanusítványaihoz, amelyek a hitelesítő hivatkozások szerepét töltik be, úgynevezett reflexiók, lelki elmélkedések kapcsolódnak. A magyar nyelvű hírlevél részletesen tájékoztat a hely megközelítési lehetőségeiről, az út mentén található vendégfogadókról és a zarándokok helyszíni ellátásáról is.[32] Mindezek a nyomtatványok a főapát engedélye nélkül jelentek meg, s jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy Koptik és a pannonhalmi főapát viszonya nyílt összetűzéssé változott.

A kéziratok egyik részét a mirákulumfeljegyzések gyűjteményei alkotják, többféle formában, nyelven és változatban,[33] melyekhez egy disztichonokban írt latin költemény kapcsolható a kegyszoborról.[34] A további vizsgálat szempontjából kiemel-

[29] Szörényi L.: i. m. 448. p. – Vö. Szörényi László: A jezsuiták és a honfoglalási epika fordulata. In *Irodalom és felvilágosodás.* Szerk: Szauder József – Tarnai Andor. Budapest, 1974, 567–645. p.

[30] Synopsis historica de situ, ortu, progressu s. cellae in... campo Dömölkiensi... o. O. o. J. FLP Actorum abbatiae Dömölkiensis, fasc. 2. nr. 1. – Historische Nachricht von dem Ursprung, Merkwürdigkeiten, Wunder und Gnaden des alten und neuen Gnaden-Orths zu Dömelkh. o. O. o. J. – *Hochfeyerliche Übersetzung der Wunderthätigen Mutter Gottes von Dömelkh* ... Raab, 1748. – *Hoch-Feyerliche Übersetzung des Gnaden- und Wunder-reichen Bilds Mariae von Dömelkh*... Wien (1748). – Szilárdfy – Tüskés – Knapp: 91–94. nr. 61–76. p.

[31] *Compendium historicum von dem Ursprung und Merckwürdigkeiten des Gnaden- und Wunderreichen Orths Neu Mariae-Zell Bey Dömelck*... Ödenburg, 1749.

[32] *Rövid historiában foglalt fel-jedzés az ó és új Dömölkhi csudálatos helynek eredetirül, emlékezetes jeleiről, csudáirul és malasztirul*... h. n. é. n. FLP Actorum abbatiae Dömölkiensis, fasc. 2. nr. 3.

[33] *Miracula et gratiae.* N. Z. 1747. Describantur ut sunt. FLP Actorum abbatiae Dömölkiensis, fasc. 2. nr. 11. – *Libellus* ... continuatarum gratiarum ab annis... (14. 9. 1750. – 29. 5. 1773.) FLP Actorum abbatiae Dömölkiensi. Naplók Ia/5. 20. füzet. – Liber gratiarum purificatarum, et in compendium redactarum, ab anno 1750. ad annum usque 1755. inclusive. Exceptis omissis. FL Actorum abbatiae Dömölkiensis, fasciculi antiquiores, fasc. 2. nr. 10 – *Dömölki csodák. (XVIII. sz. közepe).* FLP Actorum abbatiae Dömölkiensis, fasc. 2. nr. 6. – Variae gratiae seu species miraculorum Divae Dömölkiensis (1754). BG Beilage zur Cod. 917 rot.

[34] Allusiones ad falconem regium ante s. aedes Thaumaturgae Dömölkiensis procumbentem ex ea, quae ipso sunt observata. FLP Dömölk, fasc. 2. nr. 7.

kedő jelentőségű az az 1752-ben Göttweigben keletkezett terjedelmes kézirat, amelyet Koptik önmaga, a dömölki csodák és kiadványok védelmében készített.[35] Ez az utolsó nagyobb, összefüggő műve, melynek egy példányát Pannonhalmára is megküldte, s amellyel részletesebben foglalkozunk. Csupán közvetve kapcsolódik a dömölki zarándokhelyhez Koptik részben feldolgozatlan göttweigi kézirathagyatéka, melyben az előzőleg említett mű részletei, jegyzetei, fogalmazványai, szövegváltozata és egy, a dömölki apátság jogi helyzetéről szóló munka, a vita iratanyaga és a személyes iratok, levelek mellett alkalmi köszöntő versek, máriás, bibliai és más témájú költemények találhatók.[36]

KOPTIK ÉS SAJGHÓ: A CSODAHIT ÉS AZ EGYHÁZI FELVILÁGOSODÁS KONFLIKTUSA

A Koptikkal és a dömölki eseményekkel kapcsolatos vádakat 1745 október–novemberében Dombi Mihály győri kanonok 12 pontban foglalta össze, nem egészen elfogulatlanul.[37] Ezzel egy időben Sajghó leveleiben és más irataiban találunk rájuk utalást, s ő tetteivel is kifejezte véleményét: megtagadta Koptik különböző kéréseit, mellőzte a dömölki ünnepségeket, akadályozta a zarándoklatokat, széttépett dömölki szentképeket, s a Pannonhalmán kiújult viszályt Koptiknak, illetve az általa neki küldött dömölki homoknak tulajdonította.[38] 1746. január 9-én kelt levelében Koptik Sajghó előtt ártatlanságát bizonygatta a vádakkal szemben, de részletesen majd csak több év múlva, terjedelmes apologetikus kéziratában válaszolt, melyben újabbakkal kiegészítve rendszerbe foglalta és pontról pontra cáfolta a vádakat.[39] A kézirat jelentőségét az adja, hogy egyrészt rávilágít az apát és a főapát konfliktusának részleteire, másrészt az ellene felhozott vádak, a válaszok és bizonyítások tükrében megragadhatóvá teszi a csodákkal, mágiával, ördöggel kapcsolatos hagyományos és felvilágosult egyházi elképzelések összeütközését. Ezenkívül számon tartandó a felvilágosodást közvetve támadó irodalomban is.

A munka három részre, azon belül változó számú, úgynevezett „crises"-re tagolódik, a végén összegzéssel és tárgymutatóval. Koptik egymás után sorra veszi az ellene felhozott vádakat, és igyekszik válaszolni azokra. Az első rész a dömölki csodák lehetőségét tárgyalja. A második a mirákulumos könyvvel kapcsolatos, míg a harmadik válaszol a dömölki csodákat mágia, varázslat eredményének nevező vádakra. A „crises"-ek szerkezete mindenütt azonos: a vád megnevezése után a cáfolat, majd

[35] *Crises malevolorum super miraculis, libellis et gestis Dömölkiensibus solidis rationibus refutatae...* FLP Dömölk 63. facs. 5. nr. 9. – A mű további példánya: BG Cod. 917 rot.

[36] *Controversiae inter Archiabbatem S. Martini in Hungaria et Oddonem Abbatem Dömölkiensem.* BG o. Sign. (alte Sign.: III/9. olim. Cod.) – *Miscellanea aus dem Nachlass des Odo Koptik Abtes von Dömölk in Ungarn.* BG Cod. 24 rot und Cod. 918.

[37] Pacher D.: i. m. 527–530. p. – Vö. Dombi Mihály: *Vízből és vérből készíttetett üdvösséges fürdők. Az-az penitentzia-tartó bűnös léleknek töredelmes szívből származott könyhullatásai...* Győr, 1742.

[38] Pacher D.: i. m. 213. p. 2. jegyzet, 230–231. p. 1. és 4. jegyzet.

[39] Pacher D.: i. m. 533–534. p. – vö. 36. jegyzet.

a bizonyítás következik. A tekintélyi hivatkozások köre széles: a biblia és az egyházatyák mellett egyaránt hivatkozik például Arisztotelész, Aquinói Szent Tamás, Clairvaux-i Bernát, Caesarius von Heisterbach, Laurentius Surius, Dionysius Carthusiensis, Sienai Bernát, Cornelius a Lapide, Jacques de Vitry, Justus Lipsius, Wilhelm Gumppenberg, Michael Pexenfelder és Augustin Calmet műveire, Samuel Clarke és Jacobus Serces (?) protestáns teológusokra, a bollandisták szentéletrajzaira és a ferences évkönyvekre. A művet Koptik a dömölki Máriának és a győri püspöknek ajánlja. Az ajánlásban segítséget kér, hogy ügyében kedvező döntés szülessen.

Az első rész vádpontjai a következők: 1. a főapát szerint ma a világon nem lehetségesek csodák, 2. érthetetlen, hogy miért éppen Dömölkön lennének ilyenek, 3. a dömölki mirákulumok mágia következményei, mert Koptik úgynevezett „hominibus superstitionibus" tartott kapcsolatot, 4. bizonyos Koptik ellen szóló, hírhedt könyvecskék a mágiával kapcsolatban a főapáthoz jutottak, 5. Koptik sok mindenbe belefogott, s a mágiára is hajlik, 6. a győri püspököt hamis csodákkal vették rá a jóváhagyásra, 7. lehetetlen, hogy bármely szent szobor élőként viselkedjen.

A második rész állításai szerint Koptik Dömölkről kiadott könyvében 1. hamis és kitalált csodákat írt le, 2. a mű hemzseg a látomások megfoghatatlan, hihetetlen és nevetséges jeleitől és más hasonló dolgoktól, 3. ezeket nem hagyták jóvá, a győri püspök elhamarkodottnak vallotta magát a jóváhagyásban, ezért a csodák hamisak, sőt mágikusak, 4. a könyvet a főapát nem engedélyezte, 5. Koptik mértéktelen volt a csodák kijelentésében.

A harmadik rész a részben már ismert vádakat ismétli: 1. Koptik mágusokkal állt kapcsolatban, 2. előre megjövendölte a dömölki csodákat, 3. elhagyta St. Lambrechtet, és riválist támasztott Máriacellnek, 4. az ördög össze tudja keverni a saját „erényeit", a csodákat és az isteni erényeket a képekben (szobrokban), tehát a dömölki szoborban is cselekedhet az apáttal kötött paktum révén, 5. a dömölki szobrot az ördög megfertőzte, ezért az apáttal együtt el kellene égetni, 6. a szobor arcának elváltozása, mozgása igézet révén történt, 7. Koptik éjnek idején hatvan látomással a főapáthoz ment, 8. Koptik mágus, mert a homokból bűbájosságot csinált, 9. sáskákat küldött Szentmártonba a főapát ellen, 10. félelmetes időt csinált Kisbarátban, az egész falut megrontotta és a főapát ellen lázította.

Mindezek a vádak a racionális, az irracionális és a néphitelemek sajátos keveredését mutatják. Alapvető közös vonásuk Koptik dömölki szervezőtevékenységének és a nyomában kialakult jelenségeknek a kritikája. A cáfolatok és bizonyítások közül különösen figyelemre méltóak a mágia, az ördöggel kötött szövetség és a rontás, igézés vádjára adott válaszok. Ezekből kitűnik, hogy a mágia vádjának némi valóságos alapja volt: Koptik először aranyat vélt felfedezni a dömölki homokban, s a győri püspök káplánja, majd két salzburgi asszony a helyszínen aranyelválasztással próbálkozott. 1746-ban Bécsben az apát egy magát Conrad bárónak nevező aranycsinálóval került kapcsolatba. Amikor a csalót elfogták és elítélték, Koptik is gyanúba került. Ezenkívül kapcsolata volt egy trinitárius szerzetessel, aki ugyancsak foglalkozott mágiával. Védekezésül előadja: a mágia vádját a főapáton kívül a jezsuiták is terjesztették róla, mivel a salzburgi jezsuitákra rosszat mondott.

Az ördöggel kötött paktum vádja ellen Koptik különféle teológiai fejtegetésekkel

védekezik. Az ördög létezését elismeri, de az nem tud csodát tenni, s a csodákat Isten művének tartja. Az oltáriszentség, ereklyék, szentelmények jelenlétét és az imádságot az ördög nem tudja elviselni, s az előbbiek Dömölkön mind megvoltak. A megtérések és a bűnbánó emberek is őt igazolják. A rontás, varázslás vádjának alapja szerinte az volt, hogy a száskajárás idején az oltáriszentséget vitte, a rossz idő elhárítására pedig másokkal együtt a templom közepén imádkozott, processziót tartott és ördögűzést végzett. A dömölki csodás események lehetőségét a tekintélyi érvek mellett az Esterházy Pál által említett csodatévő dömölki szobor egykori meglétével, az egyházilag elismert európai és magyarországi zarándokhelyek, továbbá más párhuzamos jelenségek felsorolásával igyekszik igazolni. Hitelességüket a zarándokok (köztük több egyházi és más tekintélyes személy) tanúbizonyságaival, a püspöki vizsgálatok jegyzőkönyveivel és oklevelekkel támasztja alá. Hivatkozik a tridenti zsinat, VIII. Orbán és XIV. Benedek pápa vonatkozó dekrétumaira, valamint arra, hogy a máriavölgyi kegyhelyről kiadott könyve ellen a főapátnak nem volt kifogása, jóllehet azt sem engedélyeztette vele. Ahogy a többi magyarországi és külföldi máriacelli másolat, úgy a dömölki sem „riválisa" Máriacellnek, mert akik ide járnak, elmennek Máriacellbe is – állítja.

Ennyiből is kitűnik, hogy Koptik az akkor érvényes egyházi tanítást képviselte, annak alapján, következetesen érvelt, s a vádak valóságos alapjaként szereplő tények az ő idejében általánosan elfogadott gyakorlatot jelentettek. Az okkult jelenségek (aranycsinálás) iránti érdeklődés sem számított különlegességnek, folyamatos pénzhiánya kellő okot adott rá. Kudarcának oka egyrészt az volt, hogy nem ismerte fel a vallásgyakorlat, ezen belül a zarándoklatok megítélésének gyökeres megváltozását a felső egyházi és világi rétegekben, s a saját társadalmi közegében egyre archaikusabbnak számító nézeteket fanatikusan képviselte. Másrészt konfliktusba keveredett maga választotta egyházi felettesével, aki már az új, felvilágosult felfogás híve volt, s akinek álláspontját anyagi és presztízsmotivációk is befolyásolták. Ehhez járult, hogy a két szembenálló fél negatív személyes tulajdonságai nem fértek meg egymással. Koptik természetének alapvonásai az erős küldetéstudat, a hiszékenység, a csekély helyzetfelismerési képesség, a körültekintés hiánya voltak, míg Sajghót elsősorban a kompromisszumkészség és a könnyedség hiánya, továbbá energikus határozottság jellemezték. S bár Koptik eltávolítása Dömölkről Sajghó és az általa képviselt eszmék győzelmét jelentette, Koptik kezdeményezése végül is megvalósult, és meszsze túlélte őt. A dömölki templom és kolostor felépült, fontos településképző tényezővé vált. A zarándoklatok csökkenő intenzitással ugyan, de tovább folytatódtak, s Dömölk Nyugat-Magyarországon ma is a jelentős zarándokhelyek közé számít.

VALLÁSOSSÁG- ÉS ESZMETÖRTÉNETI HÁTTÉR

A missziós küldetéssel Magyarországra jött St. Lambrecht-i szerzetes élete és tevékenysége lehetőséget nyújt egy kezdeményező egyházi személyiség vallásosságra gyakorolt hatásának, közvetítő, szervező szerepének és az általa képviselt eszmék

felvilágosult kritikájának, az egyházi felvilágosodás korai szakaszának megragadására. Sajátosnak kell mondanunk, hogy a konzervatív eszmék e megkésett képviselője Nyugat felől érkezett Magyarországra. Idejövetelének fő okát abban kereshetjük, hogy személyes tulajdonságai, térítő szándéka és küldetéstudata túlnőttek a bencés rend Ausztriában elfogadott keretein. Távozását más „renitens" rendtársai „száműzetéséhez" hasonlóan korábbi környezete is előmozdította, s elképzeléseit az ausztriainál kevésbé ellenőrzöttnek feltételezett magyarországi területeken látta megvalósíthatónak. Sorsa példázza a késő barokk fanatikusainak életvitelét, eszményeinek kivirágzását és romba dőlését, továbbá azt a folyamatot, melynek során míg a régi világkép konzerválásán dolgozott, több vonatkozásban maga is hozzájárult az új eszmék elterjedéséhez. Irodalmi és egyházszervező munkásságának vizsgálata hozzájárul a saját korában egyre inkább a superstitio, mágia, babona fogalomkörébe sorolt jelenségek közvetítési csatornáinak és e jelenségek folyamatosan változó egyházi megítélése egy szakaszának árnyaltabb megismeréséhez.

Koptik helyzetét az előtte addig ismeretlen, új kulturális környezetben az nehezítette, hogy egyrészt míg Ausztriában a bencés rend a 17–18. században a zarándoklatok egyik legfőbb pártfogója volt,[40] Magyarországon ilyen szerepet ekkor nem vállalt magára. Másrészt éppen akkor jött Magyarországra, amikor a barokk vallásosság történetében Európa más területeihez hasonlóan Magyarországon is jelentős változások mentek végbe, s az egyházi vezetők körében a felvilágosodás első jelei mutatkoztak. Átalakulóban volt a vallásosság társadalmi szerkezete: az 1730-as, 1740-es évektől kezdve észlelhető volt a felső egyházi és világi rétegek felfogás- és magatartásbeli eltávolodása az alsó rétegektől, miközben az utóbbiak vallási szükségletei még nem változtak alapvetően.[41] Ezzel a visszavonulással párhuzamosan erősödött az alsó rétegek kultúrájának megújítási kísérlete a társadalmi elit részéről, s terjedt az úgynevezett népi vallásosság formáinak ambivalens megítélése.[42] A két főpap konfliktusa a kortárs Padányi Bíró Márton veszprémi püspök több vonatkozásban párhuzamos sorsához hasonlóan paradigmatikus értékű: míg Koptik a túl-

[40] Edmund Friess – Gustav Gugitz: *Die Wallfahrt nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher* (1620–1746). Wien, 1951. 8. – Vö. Edgar Karusen: Die Pflege religiös-volksfrommen Brauchtums bei Benediktern und Zisterziensern in Süddeutschland und Österreich. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens,* 83, (1972) 274. ef.

[41] Gábor Tüskés – Éva Knapp: Mirakelliteratur als sozialgeschichtliche Quelle: barockzeitliches Wallfahrtswesen in Ungarn. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde 84* (1988) 79–103. p. – Vö. Walter Hartinger: Kirchliche Frühaufklärung in Ostbayern. Massnahmen gegen Wallfahrten und geistliche Spiele in den Bistümern Passau und Regensburg am Beginn des 18. Jahrhunderts. *Ostbairische Grenzmarken,* 27 (1985) 142–157. p. – Walter Hartinger: „...Nichts anders als eine zertrunkene Bierandacht..." Das Verbot der geistlichen Schauspiele im Bistum Passau. In *Volkskultur – Geschichte – Region. Festschrift für Wolfgang Brückner zum 60. Geburtstag.* Hgg. Dieter Harmening – Erich Wimmer. Würzburg, 1990, 395–419. p.

[42] Klaus Guth: Liturgie, Volksfrömmigkeit und kirchliche Reform im Zeitalter der Aufklärung. (Ein Beitrag zur kirchlichen Aufklärung in den alten Bistümern Bamberg und Würzburg.) *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter,* 41 (1979) 183–201. p. – Bernard Plongeron: Recherches sur l'„Aufklärung" catholique en Europe Occidentale (1770–1830). *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 16 (1969) 555–605. p.

nyomórészt középkori és késő középkori alapokon nyugvó barokk vallásosság heves védelmezőjeként lépett föl, Sajghó kritikája már egy felvilágosult egyházi szellemiséget tükrözött. Győzelme néhány évvel megelőzi a babona, mágia, varázslás ellen hozott megszorító állami intézkedéseket,[43] s előre jelzi a klasszikus barokk vallásosság formáinak széthullását.

[43] Klaniczay Gábor: Gerard van Swieten és a babonák elleni harc kezdetei a Habsburg monarchiában. In *A felvilágosodás jegyében. Tanulmányok H. Balázs Éva 70. születésnapjára.* Szerk. Klaniczay Gábor – Poór János – Ring Éva. Budapest, 1985, 33–69. p. itt: 35–36. p.

4. PADÁNYI BÍRÓ MÁRTON ÉS A DUNÁNTÚLI PROTESTANTIZMUS

A történetírás általában szívesebben foglalkozik a történeti folyamatok olyan szereplőivel, akik egy adott elképzelés szerinti fejlődés irányába hatnak, úgynevezett előrevivő vagy előremutató jelenségek, míg az adott korban túlhaladottnak, kevésbé korszerűnek ítélt személyiségek és gyakran restaurációs törekvéseknek minősített megnyilvánulásaik rendszerint kevesebb figyelemben részesülnek. Ennek a megközelítésnek egyik veszélye abban rejlik, hogy az adott történeti korszakokról így megrajzolt kép töredékes marad, mivel hiányoznak belőle a korszak lezáró fejezetének, utórezgéseinek sajátosságai. Különösen fennáll ez a veszély akkor, amikor valaki nem az őt közvetlenül megelőző évtizedekhez kapcsolódik, hanem – mint például Padányi Bíró Márton – a kezdődő felvilágosodás idején a barokk több évtizeddel korábbi korszakához nyúl vissza. Talán nem szükséges külön bizonyítani, hogy az ilyen, a maguk korában „korszerűtlennek" számító személyiségek vizsgálata nemcsak az őket megelőző korszakok megértését teheti teljesebbé, hanem hozzájárulhat az éppen születőben lévő új keletkezési körülményeinek és történeti sajátosságainak tisztázásához is.

Padányi Bíró Márton veszprémi püspök alakja, tevékenysége és a vallási életre gyakorolt hatása hosszú időn át egymástól jelentősen eltérő megítélésben részesült a katolikus és a protestáns egyháztörténet-írásban. Ennek az eltérő megítélésnek az egyoldalú felekezeti szempontok érvényesülésén túli oka az, hogy a működésére vonatkozó források egy része ma is feltáratlan. Különösen érvényes ez Padányinak a protestáns felekezetekhez fűződő viszonyára, amely a különböző nézetek egyik fő ütköző pontja.

Padányi Bíró Márton működését egyetlen mondatban összefoglalva úgy jellemezhetjük, hogy a saját korában egy szűk társadalmi rétegben már konzervatívnak számító eszméket vitt tovább és közvetített a szélesebb rétegek felé. Ha azonban olyan kérdésekre keresünk választ, hogy például milyen eszközökkel, milyen társadalmi, politikai, vallási körülmények között, a mindennapi élet és vallásosság szempontjából milyen gyakorlati eredménnyel ment végbe és milyen társadalmi reakciókat váltott ki ez a közvetítő tevékenység, már lényegesen bizonytalanabb talajon mozgunk. Ezért a továbbiakban vázoljuk a Padányi és a protestantizmus kapcsolatára vonatkozó főbb nézeteket és a téma szempontjából releváns mozzanatokat kiemelő életrajzot, majd kísérletet teszünk a püspök egyházszervező és pasztorációs tevékenységének, irodalmi munkássága vonatkozó részeinek és a szélesebb rétegek vallásosságára gyakorolt hatásának újraértelmezésére, különös tekintettel az ilyen szempontból

csak részben kiaknázott forrásokra. Mindezen túl Padányi protestantizmushoz fűződő viszonya fényt vet az abszolutisztikus államhatalom és az egyházak közti kapcsolat 18. század közepi alakulásának eddig kevésbé vizsgált területeire, a vallási türelem gondolatának és az állam politikai stabilitásának összefüggéseire.

HISTORIOGRÁFIAI ÁTTEKINTÉS

Padányi korabeli protestáns megítélésére nyomtatott forrás a sajtócenzúra miatt nem áll rendelkezésre. Annál figyelemreméltóbb Pados Ferenc esperes Padányi halála után 12 évvel, 1774-ben keletkezett kéziratos feljegyzése a veszprémi református egyházmegye elárvult eklézsiáiról.[1] Ebben az esperes a korabeli tanúságtételek és írott források alapján, tárgyilagos hangnemben hű képet rajzol Bíró Márton erőszakos templomfoglalásairól, protestánsok elleni pereskedéseiről, fenyegetéseiről, a vármegyei hatalom protestánsok elleni felhasználásáról. Thury Etele a 19. század végén a zánkai református templom visszafoglalása kapcsán már Bíró „dühöngései"-ről, „őrjöngésig vitt kegyetlenkedési"-ről ír.[2] Ezt követően a protestáns történetírás a kortárs katolikus püspökök közül Padányival foglalkozik a legtöbbet, s a figyelem az Európa-szerte feltűnést keltő *Enchiridion de fide* című könyvére összpontosul. A Zsilinszky-féle egyháztörténet például foglalkozik a mű keletkezési körülményeivel, tartalmával, diplomáciai következményeivel, ugyanakkor Bírót „közönséges tehetségű embernek" nevezi, s bár stílusától nem tagadja meg az eredetiséget, megítélése szerint benne „az erő durvasággal párosul", könyve hangját pedig, melyben – mint írja – „eretneküldözésre izgatott", „bárdolatlan"-nak, „uszító"-nak mondja.[3] Ugyanez a munka másutt megemlíti a Bíró püspöksége idején bebörtönzött protestáns lelkészeket,[4] valamint a prédikátorok „valóságos üldöző rémé"-nek mondott püspök vizitációit a református lelkészeknél.[5] A Bíró Sándor és Szilágyi István szerkesztésében 1949-ben megjelent református egyháztörténet a Mária Terézia korában újrainduló ellenreformációs hullám bemutatása közben már valamivel tárgyilagosabban, de lényegében hasonló értelemben szól Bíró vizitációiról.[6] Ezek a kiragadott példák jelzik, hogy Bíró elfogulatlan megítélése és tevékenységének tanulmányozása milyen főbb nehézségekbe ütközik a protestáns egyháztörténet-írásban.

Míg a protestáns történetírásban a Padányi-jelenség terén a protestánsgyűlölet irányában mutatkoznak bizonyos torzítások és túlzások, a katolikus egyháztörténet-írás elsősorban a püspök térítő és egyházszervező tevékenységének eredményessé-

[1] Thury Etele: Árva ekklézsiák a veszprémi ref. egyházmegyében. *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*, I. 1902, 50–63. p.

[2] Thury Etele: A zánkai ev. ref. egyház rövid története. *Prostestáns Egyházi s Iskolai Lap*, 1886. 949–985., 1016–1020., 1079–1083., 1110–1114. p. itt: 950–952. p.

[3] Zsilinszky Mihály (szerk.): *A magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest, 1907, 364–365., 519. p. – vö. Révész Imre: A magyarországi protestantizmus történelme. In Hóman Bálint (szerk): *A magyar történettudomány kézikönyve*. III. 4. p. Budapest, 1925. 49. p.

[4] Zsilinszky: i. m. 408. p.

[5] Zsilinszky?: i. m. 443. p.

[6] Bíró Sándor – Szilágyi István (szerk): *A magyar református egyház története*. Budapest, 1949, 191–192. p.

gére helyezi a hangsúlyt. Hornig Károly Padányi naplójának kiadása kapcsán nem ad átfogó értékelést, a – szempontunkból leginkább érdekes – Rómába küldött két püspöki jelentés adatait pedig kommentár nélkül közli.[7] Pehm József terjedelmes Padányi-monográfiája alapos forrásfeltárás nyomán ugyan kiegyensúlyozott véleményalkotásra törekszik a püspök protestánsokhoz való viszonyának megítélésében, a protestánsokkal kapcsolatos módszereit és elképzeléseit mégis több helyütt a 20. századi vallási helyzet szempontjából igyekszik igazolni.[8] Hermann Egyed egyháztörténete Padányi tevékenységét a török uralom alatt álló területeken felbomlott katolikus egyházi szervezet helyreállítása iránti igénnyel teszi érthetővé, s a szervezés fénykorát a Dunántúlon Padányi püspöksége idejére helyezi.[9] Hermann inkább pozitív emberi vonásait hangsúlyozza, kimutatja a protestánsokról vallott felfogásának előzményeit és korabeli párhuzamait, s felhívja a figyelmet arra, hogy a püspök ugyanolyan eréllyel lépett fel az egyházmegyéje területi integritását fenyegető horvát katolikus papokkal szemben is, mint a protestantizmussal kapcsolatban.[10] Az *Enchiridion*nal összefüggésben Pehm nyomán Hermann utal arra, hogy a könyv udvari megítélésében a politikai bonyodalmaktól való félelmen kívül szerepet játszott az udvari körök eltávolodása saját korábbi egyházpolitikai nézeteitől.[11] Mindez mutatja, hogy bár a katolikus egyháztörténet több ponton új megvilágításba helyezi Bíró Márton alakját és a protestantizmussal kapcsolatos tevékenységét, véleményalkotása nem mentes az egyoldalúságoktól.

Végül vessünk egy pillantást a felekezetekhez nem kapcsolódó, „világi" történetírás Padányi-képére. Marczali Henrik például „kemény, energikus, magyaros", „megalkuvást nem ismerő" embernek mondja Bíró Mártont, miközben széles egyháztörténeti és -politikai háttér előtt mutatja be az *Enchiridion* előzményeit, főbb tételeit és az általa kiváltott reakciókat.[12] Marczali felhívja a figyelmet arra is, hogy az ellenreformáció támadásai ebben sz időszakban sok helyütt dacos ellenállást hoztak létre, s a valóságos vallási helyzet megítélésében óvatosságra van szükség.[13] Szekfű Gyula történeti szintézisében a 18. századi katolikus uralmi törekvések keretében a protestantizmussal kapcsolatos nézetek között Bíróét a legszélsőségesebbnek nevezi, s alapvető tévedéseit az államhatalom katolikus jóindulata iránti túlzott optimizmusban, a katolikus egyházi tradíció hitterjesztésről vallott felfogásával való szembekerülésben és az állam egyházi célokra történő igénybevételében rejlő veszélyek fel nem ismerésében jelöli meg.[14] Szekfű a magyar barokk állam- és társadalomfelfogás jellemzésében hosszan idézi Padányinak az 1741. évi országgyűlésen Mária Terézia

[7] Hornig Károly: *Padányi Bíró Márton veszprémi püspök naplója*. Veszprém, 1903, 219–374. p.

[8] Vö. Pehm József: *Padányi Bíró Márton veszprémi püspök élete és kora*. Zalaegerszeg, 1934, 60. p. – Mályusz Elemér: *A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus*. Budapest, 1939, 506. p. 49. j.

[9] Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München, 1973[2]. 297–298. p.

[10] Hermann: i. m. 361. p.

[11] Hermann: i. m. 362. p. – Vö. Pehm: i. m. 230. p.

[12] Marczali Henrik: *Magyarország története III. Károlytól a bécsi congressusig (1711–1815)*. Budapest, 1898. 334–335. p.

[13] Marczali: i. m. 336–337. p. – Vö. Ladányi Sándor: 1721. évi vallásügyi vizsgálat Somogy megyében. Somogy megye múltjából. *Levéltári évkönyv*, 3, 1972, 91–118. p.

[14] Hóman Bálint – Szekfű Gyula: *Magyar történet*. IV. Budapest, 1943[7], 548. p.

koronázása alkalmával mondott egyik beszédét,[15] amely egyben példázza Bíró képalkotó fantáziáját, szónoki képességét és irodalmi tehetségét.[16] A nézetek különbözőségének érzékeltetésére érdemes megemlíteni, hogy művelődéstörténeti szintézisében Kosáry Domokos a katolikus restauráció újabb szakasza „különösen elszánt és erőszakos képviselőjé"-nek és „ünnepélyesen bonyolult barokk szónoklatok szerzőjé"-nek nevezi Padányit, majd rámutat az ellentmondásra, amely a magyar protestantizmus fizikai megsemmisítésének gondolatát felvető *Enchiridion* császári betiltása és Bíró gyakorlati térítő tevékenységének zavartalan folytatása között megfigyelhető.[17] Az idézett példák alapján megállapíthatjuk, Padányi Bíró Márton és a protestantizmus kapcsolatának képe a különböző kiindulású megközelítésekben egymástól több ponton eltér, ami már önmagában is indokolja a kérdés vizsgálatát.

ÉLETPÁLYA

Bíró Márton 1696-ban született a csallóközi Padány faluban praediális egyházi nemesi családból.[18] Szülei vegyes házasságban élnek: apja kiterjedt rokonságával együtt református, anyja katolikus. Az alistáli református templomban keresztelték, keresztszülei is reformátusok. Ennek kapcsán érdemes felidéznünk, hogy a 17. századi ellenreformáció olyan vezető egyéniségei, mint Forgách, Pázmány, Lósy és Kollonich érsekek is mind protestáns származásúak. Apja már születése előtt meghalt, anyja özvegyen neveli 3-4 éves koráig, majd másodszor is férjhez megy, fiát pedig Jászárokszállásra viszi, és további nevelését katolikus rokonságára bízza. Alapfokú tanulmányait jezsuitáknál, piaristáknál és más katolikus gimnáziumokban folytatja nehéz anyagi körülmények között. Veszprémben kéri felvételét a kispapok közé, a teológiát Nagyszombatban végzi, majd 1722-ben pappá szentelik. A következő évben a Fejér megyei Bicskére kerül plébánosnak. A csaknem teljesen református lakosságú mezővárosban a 16. század óta nem járt katolikus pap, de Batthyány Lajos kancellár, a hely kegyura 1701-ben elvette a reformátusoktól a templomot, és a katolikusoknak adta. Bicskei plébánosként mintegy kicsiben igénybe veszi mindazokat az eszközöket, amelyekkel majd veszprémi püspökként is élni fog: a település életrendjét szabályozó törekvéseit (harangozás, munkatilalom stb.) kiterjeszti az egész lakosságra, így a reformátusokra is, az anyakönyveket szigorúan vezeti, vegyes házasságot nem köt, a temetéseken magyar beszédet mond, melyekre a reformátusok is eljárnak, a katolikus templom tornyából korábban elvitt harangot visszaszerzi, és restauráltatja a plébániaépületet.

1728-ban a felsőörsi prépostság javadalmasa, a következő évben veszprémi kanonok, 1733-tól veszprémi székesegyházi főesperes, 1734-től pedig püspöki helynök lett. Felsőörsi prépostként eszköztára tovább bővül: a préposti fundusról elűzi a re-

[15] Hóman – Szekfű: i. m. 373–374. p.
[16] Vö. Pehm: i. m. 367–368. p. – Hornig i. m. 10. p. 1. jegyzet.
[17] Kosáry Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon.* Budapest, 1983², 88. p.
[18] A továbbiakhoz vö. Pehm: i. m.

formátus lelkészt és iskolamestert, épületeiket lebontatja, plébániát szervez, s az általa helyreállíttatott templom felszentelésekor a veszprémi katolikusok és a helybeli reformátusok között összeütközésre is sor kerül. Püspöki helynökként azt az Acsády Ádámot kéviseli, akinek korábbi működése nem hagyott mély nyomokat az egyházmegye történetében.[19] A betegeskedő Acsády láthatóan mérsékelni igyekszik Bíró radikális intézkedéseit, 1739-ben el is mozdítja a helynökségtől, majd megbékül vele. Az 1741-es pozsonyi országgyűlésen a veszprémi káptalan követe, itteni szereplése nyomán a legmagasabb körök is felfigyelnek rá. Az országgyűlés alatt Bíró a pozsonyi ferenceseknél különböző alkalmakkor összesen négy beszédet mond, melyekben Mária Teréziát dicsőíti, ugyanakkor tartózkodik bármiféle nyílt protestánsellenes megnyilvánulástól.[20] Acsády halála után, még püspöki kinevezése előtt az egész egyházmegyére érvényes rendeletet ad ki, melyben többek között megtiltja a vegyes házasságokat, az ezekből született mindkét nemű gyermekek nevelését katolikus szellemben írja elő, s a protestáns lelkészeknek is megtiltja a vegyes vallású jegyesek összedaását. Püpöki kinevezésével 1745-ben egyben Veszprém vármegye főispánja és – inkább névleges címként – a királynő kancellárja lesz. 1746-ban magyar királyi tanácsosnak, a következő évben pedig valóságos belső titkos tanácsosnak nevezik ki, ami egyben utal arra, hogy pályája csúcsán élvezi a királyi udvar teljes bizalmát.

Püspöki kinevezésével egy olyan, a fél Dunántúlra kiterjedő, katolikus szempontból missziós területnek számító egyházmegye élére kerül, amelynek székhelyét többségében protestánsok lakják, amelyben a török uralom alatt a falvak mintegy háromnegyed része elpusztult, a katolikus egyházszervezet, -igazgatás és a birtokrendszer szétzilálódott, a lakosság többsége valamelyik protestáns felekezethez tartozik, s a kevés számú katolikus alsópapság sem áll hivatása magaslatán.[21] Mindez hozzájárult ahhoz, hogy püspöki palotáját nem Veszprémben, hanem a 17. század vége óta híres zarándokhelye révén az erősödő dunántúli katolicizmus egyik központjának számító Sümegen kezdi építeni. Nagy lendülettel fog immár az egész egyházmegyére kiterjedő egyházszervező és pasztorációs tevékenységhez, melynek elvi-teológiai alapjait az 1750-ben megjelent *Enchiridion*ban fejti ki részletesen.[22] A mű által előidézett legfelső szintű nemzetközi diplomáciai bonyodalom, a magyar protestánsok kérésére II. Frigyes közvetett intervenciója a pápánál, majd a könyv elkoboztatása a császári udvar részéről egy újabb nemzeközi konfliktus lehetőségeinek elkerülése érdekében jelentős megrázkódtatást okoz neki, s pályája mintegy

[19] Vö. Petrák Mihály: *Acsády Ádám veszprémi püspöksége*. Veszprém, 1949, 12–13. p.

[20] Padányi Bíró Márton: *Firmamentum Regnorum*... Posony, 1741., uő: *Diplomatica Securitas*... Posony, 1741., uő: Regnum Decoris... In uő: *Ünnep-napokon, Diaetáknak alkalmatosságával, s egyéb jeles napokon mondatott... prédikátziók*... Győr, 1761, 57–77. p., uő: *Majestatica Sessio*... In uő: *Ünnep-napokon*... i. m. 78–104. p.

[21] Pfeiffer János: *A veszprémi egyházmegye legrégibb egyházlátogatásai (1554–1760)*. Veszprém, 1947. 12–23. p. – Vö. Körmendy József: A veszprémi r. k. egyházmegye állapota a török hódoltság végén. In *A Dunántúl településtörténete* VII. Szerk. Somfai Balázs. Veszprém, 1989, 423–431. p. – Körmendy József: *Gr. Volkra Ottó Ker. János veszprémi püspök élete és munkássága 1665–1720*. Veszprém, 1995.

[22] Padányi Bíró Márton: *Enchiridion... de fide, haeresiarchis, ac eorum affectis... Jaurini 1750*.

[23] Pehm: i. m. 119. p.

belső törést szenved. Nem sok sikerrel vesz részt az 1751. évi országgyűlésen, jogi harcai és perei – köztük elsősorban különböző protestáns gyülekezetekkel, valamint saját egyházmegyéje szerzeteseivel és a zágrábi püspökséggel – ettől kezdve szinte állandósulnak, főispáni tevékenységét két alkalommal királyi bizottság vizsgálja felül. Udvari kapcsolatai lazulnak, s egy királyi rendelet engedély nélküli kinyomtatásáért 1757-ben királyi nemtetszést nyilvánítanak neki. 1752-ben és 1757-ben terjedelmes jelentést küld Rómába egyházmegyéje vallási helyzetéről és eddigi tevékenységéről, melyért mértéktartó elismerésben részesül. Közben állandóan küzd az *Enchiridion* egyházi engedélyezéséért, amely azonban csak közvetlenül halála előtt adatik meg neki. Püspöksége utolsó éveiben csalódott, visszahúzódó, fáradt, keserű ember, egészségi állapota romlik, s halála előtt két évvel utódlási joggal segédpüspököt kap. 1762-ben, 67 éves korában hal meg. Halála után nem sokkal megindul alakja körül a legendaképződés, s emléke hosszú ideig fennmaradt a szélesebb rétegek körében.

EGYHÁZSZERVEZÉS

Az 1745. december 8-án kelt királyi rendelet értelmében Bíró megbízást kap az egyházmegyéje területén élő nem katolikus lelkészek, imaházak meglátogatására is, a püspök tehát az egyházmegye egész lakosságát hatáskörébe tartozónak tekinthette.[23] Egyházlátogatásai során következetesen felkeresi a protestáns templomokat és lelkészeket, az utóbbiakat kikérdezi, s a protestáns gyülekezetekben is prédikál. Megkétszerezi a főesperességek számát, gondot fordít a papképzésre, s legfőbb törekvései közé tartozik a katolikus plébániák, tanítói állások és templomok számának növelése. Ennek érdekében a régi építmények helyreállítása és újak emelése mellett – szükség esetén főispáni hatalmával is élve – nem riad vissza a protestáns tulajdonban lévő templomok elvételétől és a protestáns egyházi tisztségviselők elűzésétől sem. A veszprémi egyházmegye területén a 17. század közepére közel 500-ról 5-re zsugorodott plébániák száma a század második felében lassan emelkedni kezd, majd püspökségének kezdetére 90-re szaporodik;[24] Bíró 17 év alatt ezt a számot csaknem megkétszerezi.[25] Emellett 93 új templomot épít, az egyházmegyéjében helyreállított templomok és kápolnák száma összesen 112, 28 helyre pedig katolikus iskolamestert vezet be.[26]

A plébániák létesítésének egyik első lépése gyakran a protestáns kézben lévő templomok el-, illetve visszafoglalása. Bíró idejében több mint félszáz templomot és imaházat foglaltak vissza elsősorban a protestánsoktól, de más felekezetűektől visszaszerzett templomról is tudunk.[27] Nem egy alkalommal kerül sor a más vallásúak kezén lévő templomok lerombolására, a protestáns imaház használatának akadályozására, a prédikátor vagy iskolamester, sőt néha a protestáns lakosság elűzésére.

[24] Petrák: i. m. 15., 20., 24. p.
[25] Pehm: i. m. 457–458. p.
[26] Pehm: i. m. 458–462. p.
[27] Pehm: i. m. 462–463. p. – Vö. Tóth Endre: *A belsősomogyi református egyházmegye Mária Terézia korában.* Csurgó, 1940, 23–25. p.

Ezekben az esetekben Bíró a néha egyoldalúan értelmezett királyi rendeletekre, a földesúri jogra vagy a korábbi katolikus birtoklásra hivatkozik, s szükség esetén vármegyei vagy kegyúri támogatást is igénybe vesz. A megszerzett vagy újonnan épített templomot ellátja a szükséges egyházi felszereléssel, katolikus papot és/vagy iskolamestert vezet be, akinek fenntartásáról gondoskodik. Ott, ahol ilyen úton nem remélt gyors eredményt, így mindenekelőtt a vegyes vallású és a protestáns többségű településeken, a harcot jogi úton folytatta, amely sokszor éveken át elhúzódott.[28]

Mindennek következtében az egész egyházmegye területén nemcsak az egyházszervezet, hanem a vallásgyakorlat szerkezete is jelentős mértékben átalakult, amit jól érzékeltet a protestáns lelkésszel, illetve lakossággal rendelkező települések számának megváltozása. A 17. század közepi 16 protestáns lelkésszel szemben a 18. század első harmadának végén 141 település rendelkezik protestáns lelkésszel az egyházmegyében, a részben vagy teljesen protestáns települések száma 159. Ezek közül mindössze 7 helyen van katolikus pap, 22-ben a szomszédos plébános vagy szerzetes látja el a szolgálatot.[29] Bíró püspöksége alatt összesen 28 helyről űzik el a protestáns lelkészt, s azoknak a helyeknek a száma, ahol ez idő alatt a protestáns vallásgyakorlat megszűnt, összesen 40.[30] Ez azt mutatja, hogy a protestáns lakosságú települések száma Bíró idejében csaknem egyharmaddal, a protestáns lelkésszel rendelkező települések száma pedig csaknem egynegyeddel csökkent. Ez a csökkenés akkor igazán szembetűnő, ha figyelembe vesszük, hogy a katolikus plébániák, tanítói állások és templomok megszaporodása ugyanebben az időszakban részben éppen a protestáns egyházszervezet visszaszorítása révén történt. Mindemellett Bíró Márton egyházszervező tevékenysége több alkalommal jelentős ellenállásba ütközött: az évekig elhúzódó peres ügyeken kívül ezt tanúsítják azok az esetek, amikor a protestánsok tettlegességhez folyamodnak.[31]

PASZTORÁCIÓ

A katolikus egyházszervezet kiépítése csupán a keretét adta Bíró széles körű pasztorációs tevékenységének, amelyben ismét előtérben állnak a protestánsellenes tendenciák. Különösen kedveli a nagy tömegeket megmozgató, látványos, a más felekezetűekre is hatással lévő áhítatformákat. Felvirágoztatja a körmeneteket, zarándoklatokat, speciális alkalmakra szóló népi áhítatgyakorlatokat, a szentek – így elsősorban Vendel – tiszteletét, súlyt helyez az egyházi év jeles ünnepeire, s mindezt nemcsak a szigorúan ellenőrzött papságon keresztül teszi, hanem számos ünnepi megnyilvánuláson maga is részt vesz.[32] Legkedveltebb áhítatformája a Szentháro-

[28] Pehm: i. m. 179. p. – Vö. Balogh József: Tíz esztendő Somogy vármegye vallási harcaiból (1740–1750). *Regnum*, 1944–1946, 31–39. p.

[29] Pfeiffer: i. m. 14. p., Petrák i. m. 17., 43. p.

[30] Pehm: i. m. 464–465. p.

[31] Pehm: i. m. 221–223. p. Bozsoky Pál Gerő: *Adalékok Segesd nemzeti és vallási történetéhez.* (Kézirat) Párizs, 1983, 110–112. p.

[32] A továbbaikhoz vö. Pehm: i. m. 137–154. p., (Padányi Bíró Márton): *Rövid summája Szent Wendelinus confessor életének...* Kassa, 1763.

ság-kultusz, amit – nem utolsósorban protestánsellenes színezete miatt – széles körben terjeszt. Ez az áhítatforma Közép-Európában a 16–17. században éli fénykorát: a törökkel és a protestantizmussal vívott harcban a katolikus hitvallás szimbóluma, s egyben része a császári hatalom vallási legitimációjának.[33] A 18. század közepére a felső társadalmi rétegek körében mindhárom vonatkozásban veszít aktualitásából, Bíró mégis alkalmasnak találja arra, hogy segítségével fellendítse a vallási életet, s hathatós eszközként használja fel a protestáns felekezetekkel szemben.

Az áhítatformával még bicskei plébános korában kerül közelebbi kapcsolatba, amikor a királyi udvar által 1725-ben megszervezett budai Szentháromság-társulat előtt prédikál. A társulatot püspökként az egész egyházmegyére kiterjeszti, s társadalmi, vallási hovatartozásra való tekintet nélkül minden hívét a társulat tagjának jelenti ki. A tagoknak külön szabályokat és áhítatformákat szerkeszt, melyeket több nyelven, nagy példányszámban nyomtatásban is megjelentet.[34] Ezek közül legelterjedtebb a Szentháromság naponta közösen végzett angyali olvasója,[35] amelyet gyakran maga vezet be ott, ahol még nem ismerik. Az újholdvasárnapi körmeneteket is összekapcsolja a Szentháromság-tisztelettel; hordozható Szentháromság-szobrokat készíttet és a körmeneteken ezeket viteti a legnagyobb fénnyel. A külön erre a célra készíttetett, háromszögletű perselyben összegyűlt adományokat karitatív, szociális célokra fordíttatja. A veszprémi székesegyház előtt 1750-ben hatalmas Szentháromság-szobrot emeltet, amely előképül szolgált az egyházmegye számos településén állíttatott, szerényebb méretű és kvalitású köztéri Szentháromság-emléknek. A Szentháromság-tisztelet fokozása érdekében megjelentetett kiadványaiban nemcsak a kultusz protestánsellenes vonását hangsúlyozza, hanem felhasználja ezeket a protestantizmussal kapcsolatos gyakorlati elveinek – így például a vegyes házasságok tiltásának, az ilyen házasságból származó gyermekek katolikus nevelésének, a katolikus ünnepek protestánsokra is kötelező voltának[36] – a hirdetésére is. Mindezek alapján nem csodálkozhatunk azon, hogy – mint maga írja egyik levelében – a Szentháromság tisztelete terjedt a protestánsok körében is, s a Szentháromsággal kapcsolatos áhítatgyakorlatok jelentős számú áttérést eredményeztek.[37]

Bíró pasztorációs tevékenységének másik hatásos eszköze a prédikáció. Beszédeit, melyek a bennük rögzített különböző néphagyományoknak és Bíró protestantizmushoz fűződő viszonyának egyaránt fontos forrásai, rendszerint magyar nyelven, népies stílusban mondta, majd utóbb kidolgozva nagy számban, több kiadásban, nyomtatásban is megjelentette. A nem katolikus felekezetek pellengérre állításában változatos nyelvi eszközöket használ: a protestantizmus nála „lelki sántikálás", „eleiktül nyomzott sötétség", másutt „nagyralátó, fennyen néző, föbb pökö kevély",[38] „a magok értelme és agyok veleje után járó, okoskodó eretnekek"-ről be-

[33] Coreth: 15–16. p.
[34] Padányi Bíró Márton: *Angyali Társaságnak Szövetsége...* Győr, 1754.
[35] Padányi Bíró Márton: *Lelket őrizö látogatás, az az: ...a Szent Háromságnak angyali olvasója...* Buda, 1747.
[36] Padányi Bíró: *Angyali...* i. m. 422–423., 427., 670. p.
[37] Pehm: i. m. 148–149. p.
[38] Pehm: i. m. 348. p.

szél.[39] A beszédek alkalma és tartalma között általában szoros a kapcsolat: így például a Szent Simon és Júdás apostolok napján, 1724-ben mondott beszédében a szentekről vallott kálvini tanítást bírálja,[40] az 1729-ben úrnapján „számtalan kálvinistaság és lutheránusság jelenlétében" mondott beszédében az oltáriszentségről vallott katolikus és protestáns tanítás különbségét ismerteti,[41] egy másik prédikációjában pedig a házasságot „ördögi találmány"-nak mondó protestáns felfogást kárhoztatja.[42] Szemére hányja a protestánsoknak, hogy térítő törekvéseik elsősorban a katolikus Európára irányulnak, és a világ távolabbi, pogány részeire nem mennek téríteni.[43]

Több alkalommal hangsúlyozza a protestantizmus idegen eredetét a régi magyar katolikus hittel szemben.[44] A „csupa eretnek helység"-nek mondott Hagymáskéren például így szólítja meg hallgatóit: „ne igyekezzetek már ezután magatoknak új vezért, úgy mint Kálvinus Jánost, Luther Mártont vagy más akármelly ámító hamis új prófétát keresni és szerezni: Ne mennyetek vissza Egyiptusba az ördögnek hatalma alá", majd így folytatja: „Már most különösen titeket szóllitlak meg hagymáskéri kálvinista lakosok. Oh szegény húsban zabálló, és büdös hagymában gyönyörködő Egyiptusok, vagyis Egyiptusnak rabjai, szolgái". Ezt követően hosszú etimologizálásba kezd, melyben a település nevét használja fel arra, hogy felszólítson a megtérésre.[45] Nem sok gyakorlati eredménye lehetett ennek a beszédnek, mert Bíró hat év múlva, 1752 húsvétján ismét Hagymáskéren prédikál abból az alkalomból, hogy a kálvinista prédiktárort és iskolamestert elűzette, az oratóriumot leromboltatta, a faluban pedig csak „kevés számu együgyü római hiten lévő" van.[46] Az 1746-ban Móron mondott beszéde a település kegyurának azt a szándékát támogatta, mellyel az a kálvinista prédikátor halála után meg akarta akadályozni új prédikátor behozását.[47] Előfordul az is, hogy a protestáns felekezetek pozitív értelemben jelennek meg a prédikációban. Egyik Szent Márton-napi beszédében például a templomba járásban buzgó protestánsokat állítja példaként a katolikusok elé: „ezek a lutheránusok és kálvinisták alig hallyák a harangszót, legottan nem csak vasárnapokon, de még hétköznap is ugyan tolyongva sietve sietnek az ő imádságos házokba. Egyedül mi anya hitü katholikusok [...] olly restek, gondviseletlenek és magunk felejtettek vagyunk, hogy majd legnagyobb tunyaságot mutatunk a mi lelkünk üdvösségének keresésében."[48] Ez az idézet egyben rávilágít arra, hogy Bíró fő céljai közé tartozott a „hideg katolikusok" vallásosságának felébresztése és megerősítése a hitben.

Beszédeinek kedvelt alkalmai a nyilvános áttérések, melyek hatása minden bi-

[39] Padányi Bíró Márton: *Micae, et Spicae Evangelico-Apostolicae, Avagy evangyéliomi Kenyér-Mor'zalékok, és Apostoli Buza-Kalászok.* Győr, 1756. 76, p.
[40] Padányi Bíró: *Ünnep-napokon...* i. m. 894. p.
[41] Uo. 246–261. p.
[42] Padányi Bíró Márton: *Micae, et Spicae...* Győr, 1762. 37. p.
[43] Padányi Bíró Márton: *Compendiosa, genuina et sincera relatio actorum generalis canonicae visitationis diaecesis Weszprimiensis.* Jaurini 1760. Aa2.
[44] Uo. Aa2., Padányi Bíró: *Ünnep-napokon...* i. m. 369–370. p.
[45] Padányi Bíró: *Compendiosa...* i. m. Ll-Nn., Mm2.
[46] Uo. Ddd-Eee2.
[47] Uo. Ii2-Ll.
[48] Padányi Bíró: *Ünnep-napokon...* i. m. 923. p.

zonnyal jelentős volt. Így például 1746 Szent Márton napján a veszprémi székesegyházban egy zsidó család,[49] 1747 nagycsütörtökjén a nemesdédi prédikátor,[50] 1748-ban Sümegen két, Bíró szülőföldjéről való kálvinista és egy morvaországi zsidó,[51] ugyanebben az évben Veszprémben[52] és Magyarbarnakon[53] a magyarbarnaki kálvinista prédikátor, ugyanez év advent 4. vasárnapján a veszprémi székesegyházban több különböző helyről származó kálvinista és felekezet nélküli személy,[54] 1749 Péter és Pál napján ugyanott a hoboli kálvinista prédikátor[55] áttérése alkalmával mond beszédet. Ezekben a prédikációkban Bíró az áttérteket áldásban részesíti,[56] példaként állítja a még „lelki vakságban sínylődők" elé, az áttért prédikátorok tanultságára, magas életkorára hivatkozik, s különösen az „igazságot már megismerő, de még kálvinista név alatt lappangó"-kat ostorozza.[57] Az áttért lakosságú településekre többször visszatér, mint például Felsőörsre, ahol 1756-ban mondott beszédében ellentétre építve többek között ezt mondja: „valamikor setétség voltatok, most pedig világosság az úrban", majd az adott helyzetre alkalmazza az eltévedt juh és a jó pásztor hasonlatát,[58] ami arra enged következtetni, hogy kétség merült fel benne az áttértek hitbeli állhatatossága felől. Ha valamilyen ok miatt nem vehet részt egy jelentős egyházi eseményen, prédikációnak is beillő, hosszú buzdító levelet küld, melyet felolvasnak a jelenlévőknek. Így például a nagyberényi plébános beiktatása alkalmával 1746-ban kelt kinevező levelében a hívek kötelességeinek felsorolása közben így ír: „azok is, akik nem a mi aklunkból valók, semmi gonoszat felőletek ne mondhassanak, sőt inkább azoknak is lelki épületére legyen a ti kereszténi jámbor, és istenes magatok viselése."[59] Az így kinevezett Benignus Farkas ferences szerzetes Bíró egyik kedvelt embere lehetett, mert még ugyanebben az évben sümegi gvárdiánnak nevezi ki. A magyarázatot sírfelirata adja, amely szerint életében több mint 2000 eretneket térített a katolikus hitre.[60]

Ez az adat egyben átvezet Bíró pasztorációs munkájának a protestantizmushoz fűződő viszony szempontjából meghatározó területéhez, a tulajdonképpeni térítő tevékenységhez. Az előbbiek már rávilágítottak arra, hogy Bírót nem lehet egyszerűen erőszakos térítőnek nevezni, eszköztára ennél lényegesen változatosabb volt. Térítő tevékenysége kiterjed az összes nem katolikus felekezetre, s az egyházmegyéjén kívüli területekről és olyan társadalmi csoportokból is vannak áttérői, amelyekre erőszakkal nem lehetett hatni. Egyik körlevelében plébánosait türelmes bánásmódra inti a katolikus hitről más felekezetre áttértekkel szemben: „Ha valamelyik hitehagyó tiszti fenyítőszék elé kerül, az ilyenekhez tüstént Krisztus gyengédségével és szelídségével

[49] Padányi Bíró: *Compendiosa...* i. m. Pp2-Qq2.
[50] Uo. Rr-Ss.
[51] Uo. Ss-Tt.
[52] Uo. Tt2-Uu2.
[53] Uo. Uu2-Yy2.
[54] Uo. Yy2-Aaa2.
[55] Uo. Aaa2-Ddd.
[56] Padányi Bíró: *Micae, et Spicae...* i. m. 1756. 239. p.
[57] Padányi Bíró: *Compendiosa...* i. m. Rr2., Tt2., Xx., Ddd.
[58] Uo. Nn-Pp.
[59] Somogyi György: Bíró Márton levele. *Magyar Sion*, 1865. 152–154. p. itt: 153. p.
[60] Uo. 154. p.

közelítsen a plébános; kedvességgel oktassa őt a hit alapelemeire, és így vezesse vissza Krisztus aklába. Aki ingadozik, azt kolostorba, szemináriumba, illetőleg plébánosokhoz, iskolamesterekhez juttassák, a hit elemeire oktassák, ruhával, élelemmel lássák el, magasabb tanulmányokra segítsék. Ha pedig ehhez nincs tehetsége, adják jó katolikus iparosokhoz mesterségre. A vegyes vallású szülőket kedveskedve vegyék rá, hogy gyermekeik katolikus vallásúak legyenek."[61] Az áttérteket megkülönböztetett gondossággal vette körül: a volt lelkészek közül többet udvarában tartott, ellátott vagy máshol helyezett el, az egyik áttért iskolamesternek pénzt küld, a gondozatlan vagy más vallásúak nevelésére jutott katolikus vagy más felekezethez tartozó, elhagyott gyermekeket pedig Sümegre vitette és ott gondoztatta. Hogy mennyire tisztában van ezeknek az áttéréseknek a mozgósító hatásával, mutatja az adat, amely szerint az egyik áttért kálvinista lelkészt magával vitte vizitációs körútjain.[62] Saját rokonai áttérését az 1746-ban karácsony napján Veszprémben mondott prédikációjában színpadi elemektől sem mentesen adja elő: „Midőn így püspöki öltözetben prédikállanék itten és illyenképpen szóllítám meg az édes atyámmal egy testvér, hatvanegy esztendős Padányi Bíró János bátyámat is: Járullyatok hozzája és világosodgyatok meg. Aki is ezen szókat hallván, legottan az egész nép előtt Istók fiával együtt színem elejében járulván, és ott letérdepelve, égő gyertyákat tartván kezeikben, és kezeikkel az én ölemben lévő szent evangyeliomot illetvén, a Kalvinus tévelygésének setétségébül a római közönséges igaz hitnek világosságára jöttek: mellyrül is nyilvánossan vallást tévén, és a Kalvinus bolyongásának ellene mondván, a Krisztus szent testét is az én kezeimbül mind a ketten magokhoz vették."[63]

Bíró nemcsak maga térített, hanem kanonokjait is térítő útra küldte, ha meghallotta, hogy a protestáns prédikátor valahol meghalt vagy elment. Példája másokra is hatott az egyházmegyében és annak határain túl. Többször előfordult azonban, hogy ez a térítő törekvés erélyes ellenállásba ütközött, mint például Lovason, ahol az érkező kanonokokat és kíséretüket az asszonyok söprűkkel kergették ki a faluból.[64] Az áttértek számáról a Rómába küldött két püspöki jelentés, valamint más források összevetése alapján kaphatunk némi képet, az adatok azonban nem mindig pontosak, és néha ellentmondanak egymásnak. Az 1752. évi jelentés szerint az áttértek száma az egyházmegye területén Bíró püspökségétől kezdve összesen 2524 fő,[65] ehhez járul az 1757. évi jelentés szerint további 1250 személy,[66] ami mutatja, hogy a térítések lendülete Bíró püspöki idejének második felére valamelyest alábbhagy. Az 1752. évi jelentés szerint Bíró saját munkája révén összesen 145-en katolizáltak.[67] Az áttértek nem mind tartanak ki a katolikus hit mellett: a források 1757–1762 között például 200 protestáns hitre visszatérőt említenek.[68] Az 1752. évi jelen-

[61] Pehm: i. m. 152. p. 5. jegyzet.
[62] Uo. 150–153. p.
[63] Padányi Bíró: *Lelket őrizö*... i. m. 83–84. p.
[64] Pehm: i. m. 154. p.
[65] Hornig: i. m. 296. p.
[66] Uo. 318–320. p.
[67] Uo. 289–290. p.
[68] Pehm: i. m. 424. p.

tés rendszertelen adatai a nem katolikus lakosságról területi bontást nem tesznek lehetővé,[69] az 1757. évi jelentés viszont területi és felekezeti bontásban is közli az áttértek számát,[70] a nem katolikusok összlétszámára pedig csak következtetni tudunk. 1752-ben az egyházmegyében összeírt összlélekszám megközelíti a 150 ezret, 1757-ben pedig mintegy 115 ezer katolikusról adnak számot. Ezeket az adatokat hitelesnek elfogadva tehát a lakosságnak ekkor már csak alig valamivel több mint egyötöde tartozik valamelyik nem katolikus felekezethez. Az áttértek számának területi bontása az 1757-es jegyzékben a térítések intenzitásának területi ingadozása mellett a nem katolikusok arányának helyi eltéréseire és a térítések hatásának felekezetek közti különbségére is utal.

A legtöbb áttérőt a veszprémi esperességben jegyezték fel. Ennél valamivel kisebb az áttértek száma a palotai, fehérvári, segesdi, tapolcai és kanizsai esperesi kerületben, míg a ráckevei, budai, kaposi, keszthelyi és zalaegerszegi esperességekben még ennél is kevesebb. Az áttértek felekezeti megoszlását vizsgálva a reformátusok összességükben körülbelül egyharmados többségben vannak az evangélikusokkal szemben, a fehérvári, tapolcai, kanizsai és keszthelyi esperességekben azonban az evangélikusok vannak kisebb-nagyobb többségben. Ezeknek az adatoknak további területi bontására nincs mód, de összevetésük az ugyanerre a területre vonatkozó, nagyrészt még kiadatlan Padányi-féle vizitációkkal és protestáns összeírásokkal további következtetésekre adhat lehetőséget.[71] Másfelől a regisztrált áttérések számadatai jól kiegészítik az egyházszervezet átalakulása alapján arról a folyamatról rajzolt képet, melynek során – nem utolsósorban éppen Bíró tevékenysége révén – a Dunántúlnak ezen a részén a 17. század végétől kezdődően a felekezetek közti határok eltolódnak, a homogén protestáns területek vallási egysége megbomlik, a katolikusok és protestánsok közti arány megváltozik, s a korábbi protestáns többséggel szemben fokozatosan a katolikusok jutnak túlsúlyra.

EGYHÁZPOLITIKAI HÁTTÉR

Ha most egy pillantást vetünk Bíró Márton nem katolikus felekezetekhez fűződő kapcsolatának udvari megítélésére, sajátos kettősséget tapasztalunk. Ez a kettősség fényt vet az állam és az egyház közti viszony alakulására, s utal arra az alapvető szemléletváltozásra is, amely ebben az időszakban jellemezte Bécs egyházpolitikáját. Bíró pályájának meredek felívelése és püspöksége első éveinek pozitív állami értékelése arra enged következtetni, hogy összhangban van kora eszméivel. Egyrészt ez az az időszak, amikor nemcsak Ausztriában, hanem a Habsburg Birodalom más részeiben is újjáéledtek az ellenreformációs tendenciák.[72] Erdélyben például a rekatolizációs folyamat udvari támogatással az 1730-as, 1740-es években éri el tetőpontját, de még

[69] Hornig: i. m. 239–270. p.

[70] Hornig: i. m. 318–320. p.

[71] Horváth József: Padányi Bíró Márton veszprémi püspök egyházlátogatási jegyzőkönyve Somogyvárról és leányegyházairól. *Somogy Megyei Múzeumok Közleményei*, 1975. 235–248. p.

[72] Elisabeth Kovács: Die österreichische Kirche im Zeitalter des Barock. In Rupert Feuchtmüller – Elisabeth Kovács (Hgg.): *Welt des Barock*. Wien – Freiburg – Basel, 1986, 123–140. p. itt: 138–139. p.

1774-ben is sor kerül protestáns parasztok királyi rendelettel történő áttelepítésére a birodalom egyik részéből a másikba.[73] Másfelől azonban az ekkor szembenálló katolikus és protestáns törekvéseknek már nem a különböző felekezetek állami támogatással történő konfrontációja volt a célja, hanem az állam és a katolikus egyház látszólagos egyetértésének formájában az állam és az egyház közti kapcsolat reformjának, a kettő szétválasztásának tendenciái jelentkeztek.[74] Elkezdődik az uralkodói hatalom vallási eredetéről és az állam szerepéről alkotott felfogás megváltozása, szekularizálódása, az uralkodókép elszakad mitologikus, vallási gyökereitől. Ezzel párhuzamosan a Habsburg-ház vallásosságának politikai funkciója fokozatosan háttérbe szorul, s az uralkodóház egyre szélesebb önállóságra törekszik az egyházi ügyek intézésében.[75] A bécsi kormányzat egyre inkább ellenzi a vallási béke bármilyen megzavarását[76] (így például az egy újabb nemzetközi konfliktus lehetőségének elkerülése érdekében betiltott *Enchiridion*t megelőző és követő évtizedekben kiadott, hasonló szellemű protestánsellenes röpiratokat is elkobzó királyi rendelet sújtja), s fokozódó mértékben magának igyekszik fenntartani az egyházpolitikai kérdések intézését. Bécs Rómához fűződő viszonya függetlenebbé s a katolikus egyház fokozatosan eszközzé válik az állam kezében. Az új egyházpolitikai felfogásnak kezd részévé válni a vallási tolerancia gondolata, amely már a század harmadik évtizedétől felmerült a Habsburg Birodalom különböző részein felfedezett titkos protestáns mozgalmakkal kapcsolatban.[77]

A vallási tolerancia gondolatának jelentkezését szélesebb társadalmi, politikai, gazdasági összefüggésekben vizsgálva Európa abszolutisztikus berendezkedésű államaiban a 17–18. században különböző modellek figyelhetők meg. Az adott helyzetben érvényesülő modellt többnyire az államhatalom, az uralkodó egyház, a különböző társadalmi csoportok és a köztük lévő viszony jellemzői határozzák meg. Ezek közül fontos tényezőnek számítanak az államhatalom politikai stabilitása, az állam-egyház önállósága és gazdasági ereje, valamint a külpolitikai helyzet és az uralkodó felekezeten kívüli felekezetek nemzetközi kapcsolatai.[78]

Mindezt a vizsgált jelenségre alkalmazva, a Habsburg Birodalomban az állam politikai legitimációja egészen Mária Teréziáig vallási fogalmakkal történt.[79] Amikor azonban a monarchia hivatali szerkezetének központosító átszervezésével megkezdődött az állami berendezkedés és irányítás, a hatalom szerkezetének átalakulása és a vallási tartalmak kiüresedése, ugyanakkor széles körű társadalmi, gazdasági re-

[73] Maximilian Liebmann: Kirchliche und religiöse Verhältnisse in der Steiermark vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis Joseph II. In Helfried Valentinitsch (Hg.): *Hexen und Zauberer. Die grosse Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz – Wien, 1987. 43–57. p. itt: 54. p.

[74] Kovács: i. m. 139. p.

[75] Uo. 137. p.

[76] Vanyó Tihamér: *A bécsi pápai követség levéltárának iratai Magyarországról 1611–1786.* Budapest, 1986, 114. p.

[77] Uo. 46–47. p.

[78] Mary Fulbrook: Legitimation Crises and the Early Modern State: the Politics of Religious Toleration. In Kaspar Greyerz (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800.* London – Boston – Sydney, 1984. 146–156. p.

[79] Coreth: 69. p.

formtevékenység indul, ez a folyamat legitimációs krízist eredményezett először az uralkodó elit körében, majd pedig a társadalom egyre szélesebb rétegeiben. A vallási türelem gondolatának térnyeréséhez jelentősen hozzájárult az is, hogy az államhatalom – stabilitásának megőrzése, a politikai és vallási konfliktusok együttes jelentkezésének elkerülése érdekében – egyre szélesebb mozgásteret tett lehetővé a korábban háttérbe szorított felekezeteknek.[80] Ehhez járul, hogy időközben a katolikus egyházon belül is túlsúlyra jutott a protestantizmussal szemben türelmet tanúsító álláspont: a Bíró Márton előtti és alatti időszakban a magyar püspökök egy-két kivételtől eltekintve igyekeztek megtartani a protestánsok jogait biztosító törvényeket.[81] Ilyen egyházpolitikai háttérrel érthető, hogy a 17. század eretnekszemléletét és -gyakorlatát felújító Bíró – több tekintetben az állami eszközökkel dolgozó és a támogatás érdekében I. Lipót apostoli királyságát hirdető Kollonich-féle időszak emlékét felidéző – protestánsellenes törekvései egyre inkább anakronisztikussá válnak, s szélsőséges nézetei és eszközei egyre kevesebb megértésre találnak udvari és katolikus egyházi körökben is.

ÖSSZEGZÉS

Bíró Márton és a protestantizmus kapcsolatának vizsgálata alkalmat kínál annak a folyamatnak a bemutatására, melynek során egy átmeneti korszakban élő, elveiben és gyakorlatában azonban egy korábbi korszakra visszanyúló egyházi vezető a megváltozott társadalmi és egyházpolitikai viszonyok következtében szembekerül saját kora kibontakozó eszméivel. Bíró egyházi törekvéseit származásán és életpályáján kívül befolyásolta az is, hogy az egykor török uralom alatt állt országrészben jelentős késéssel, tulajdonképpen csak az ő idejében bontakozott ki a rekatolizációs folyamat, amely az ország többi részében már a 17. században végbement. Bíró felfigyelt arra, hogy a török alól felszabadult területen a katolikus egyházi szervezet helyreállítása vontatottan halad, melynek következtében a Dunántúlon kialakult a különböző felekezetek viszonylag békés egymás mellett élése. Ebbe a helyzetbe nyúlt bele radikális eszközökkel, de a barokk vallásosság támogatását más társadalmi csoportoknak átengedő uralkodókörökben ekkor már a felvilágosodás, a késői janzenizmus és a febronianizmus eszméi terjedtek, s törekvései nem illettek bele az időközben megváltozott egyházpolitikai koncepcióba. Tevékenysége nyomán jelentős változások következtek be a Dunántúl vallási térképén, s az általa közvetített kulturális megnyilvánulások számos vonatkozásban több évtizedre meghatározták a dunántúli katolicizmus arculatát. Sorsa előrevetíti a vallási türelem elvének törvénybe iktatását és a felvilágosodás egyre szélesebb körű érvényesülését.

[81] Vö. Mályusz: i. m. 112–114. p. – Ravasz Boriska: *A magyar állam és a protestantizmus Mária Terézia uralkodásának második felében (1760–1780).* Budapest, 1935.

[81] Hermann: i. m. 360–361. p.

5. A BAROKK VALLÁSOSSÁG ÚJJÁÉLESZTÉSI KÍSÉRLETE: JORDÁNSZKY ELEK

Jordánszky Elek nevét a mai magyar művelődéstörténet többnyire csupán az általa megőrzött és róla elnevezett középkori nyelvemlék nyomán tartja számon. A 17–18. századi laikus vallásosság történetét bemutató kötet utolsó fejezetében azért foglalkozunk vele, mert az 1830-as években pályája delelőjére ért katolikus főpapi réteg befolyásos tagjaként átmeneti korszakot képvisel, s a felvilágosult rendiség megerősödése, a romantika kiteljesedése és a kezdődő reformkor idején több szempontból konzervatívnak számító eszméket hirdet. Ebben a megvilágításban életének és tevékenységének vizsgálata lehetőséget kínál egyrészt a 18. századból továbbélő egyházi beállítottság összetevőinek és hatásának körvonalazására, másrészt az adott korban eltűnőben lévő régi és a feltörekvő új eszmék, valamint ezek ellenhatásai közvetítő csatornáinak, árnyalatainak és hatókörének megközelítésére. Az időszak egyházpolitikai eseményei mintegy az értelmezési keretet adják a felvilágosodás kiváltotta egyházi reformtörekvések nemzetközi kapcsolatrendszerének, az egyházi romantika irányzatainak, a felekezetek közti viszony alakulásának, a szélesebb társadalmi rétegek vallási helyzetének és e helyzet iránt a „népire" vonatkozó tudományos érdeklődéssel párhuzamosan növekvő egyházi érdeklődés okainak megragadásához.

Az életpályát vizsgálva megfigyelhetjük, hogy a jezsuita rendből tisztázatlan körülmények között kilépett apa gyermekeként az egyházi hierarchia egyre magasabb lépcsőfokaira jutva hogyan lesz Jordánszky a jezsuita rend Magyarországra történő visszatelepítésének és általában az egyházi megújulásnak egyik legfőbb támogatója, az egyházi szociális gondolkodás megvalósítója. Szerteágazó érdeklődése a romantika és a reformkor tudományos és szellemi életének több jelentős egyéniségével kapcsolja össze pályáját, egyházi kapcsolatrendszere pedig fényt vet a katolikus egyházon belüli különböző eszmeáramlatok viszonyának alakulására és közvetítőire, így többek között az egyházi népiesség és a nemzeti függetlenség gondolatának egyházi talajon történő kialakulására. Ebben az összefüggésben alakja úgy is értelmezhető, hogy Jordánszky a 19. század második felében kibontakozó, nemzeti megújulást szolgáló katolikus egyházi törekvések egyik korai képviselője. Munkássága és a 19. század második felében rendszeressé váló pozitivista tudományos eszközök egy részét előlegező módszere tükrözi a reformkori egyházi irodalom útkeresését, amely a korra jellemző módon egyesíti magában a tudományos és a gyakorlati, áhítati célkitűzést.

Az 1832–1836. évi pozsonyi országgyűlés vallásügyi vitái nyomán a magyarországi Mária-kegyképekről készített összefoglaló munkája központi helyet foglal el az életműben. Ez a könyv jóval több, mint katalógusszerű összeállítás a Mária-búcsújáróhe-

lyekről; benne a történeti adatok feltárásának és a jelen helyzet felmérésének igénye a zarándoklatok újjáélesztésének szándékával párosul. Módszerét, forráshasználatát és leírásainak hitelességét tekintve e munka méltán állítható a 19. század első évtizedeiben bontakozó magyar néprajz ország-, táj- és népismereti vonulatának legjobb művei mellé, melyek szerzői között nem véletlenül találhatók feltűnően nagy számban egyházi tisztségviselők.[1] Azáltal, hogy a zarándoklatok a vallásosságnak egyik legfontosabb tömegméretű megnyilvánulásai, s mintegy átmenetet alkotnak az intézményesült és az egyházon kívüli formák között, Jordánszky munkája alkalmat ad a szokásforma szerkezet- és funkcióváltozásának, s ezzel közvetve az egész vallásosság átalakulásának vizsgálatára. Így például annak a folyamatnak az érzékeltetésére, melynek során a különböző társadalmi törekvések egyre kevésbé vallási formában jelentkeznek. Tekintettel arra, hogy a 18–19. század fordulóján a vallásosság szerkezete átalakult, a hagyományok szempontjából számottevő törés következett be, s az ezt követő egyházi restaurációs törekvések nem utolsósorban éppen ennek a törésnek az elleplezésére irányultak, lehetőség nyílik ezeknek a „neobarokk" formákat igénybe vevő regenerációs törekvéseknek a feltárására, a szórványosan még továbbélő tradicionális formák és az ezekhez kapcsolódó új elemek szétválasztására.

EGYHÁZPOLITIKAI HÁTTÉR

A Jordánszky pályáját átfogó, 1765-től 1840-ig terjedő időszak az uralkodó egyházpolitika szempontjából nagyjából két, időtartamát, jellegét és hatását tekintve egyaránt különböző részre osztható. Ifjúkora és felnőtté válása a felvilágosodás és a jozefinizmus jelentkezésével és kiteljesedésével esik egybe, életének második szakaszát pedig a vallási és nemzeti eszmék legitimáló szerepével mérsékelt államegyházi rendszer változatai jellemzik. A józsefi rendeletek állami ellenőrzés alá kívánták vonni az egyházi élet szinte minden területét, hatásuk a Habsburg Birodalom különböző részeiben eltérő módon érvényesült.[2] A vallási élet változásai azt mutatják, hogy a 17–18. században aligha volt még egy olyan tízéves időszak, amely az egyházi és vallási szféra ilyen mértékű átrendeződését eredményezte volna.

II. Lipót és különösen I. Ferenc uralkodása alatt a jozefinista rendszer lassan engedett merevségéből, a katolikus egyház feletti gyámkodását a bécsi kormányzat Magyarországon ettől kezdve a főkegyúri jogra és az apostoli királyi címre hivatkozva próbálta igazolni. A mérsékelt állami szabályozás révén az egyház fokozatosan nemzeti jelleget öltött, Rómához fűződő kapcsolatai lazultak, a kléruson belüli különböző irányzatok megosztó hatása erősödött, a szélesebb rétegek és az intézményes formák közti távolság tovább nőtt, az egyház fokozott mértékben eszközzé vált, s intézményesen, személyi állományát tekintve és pasztorációs szempontból egyaránt szűk keretek közé szorult.[3] Ebbe a folyamatba illeszkedik a laikus vallásosság

[1] Vö. Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar tájak néprajzi felfedezői.* Budapest, 1985.
[2] Gottschall: 99–101. p.
[3] Meszlényi Antal: *Az esztergomi főegyházmegye a reformkor elején.* Budapest, 1932, 5. p. – Varga Zoltán:

szabályozási kísérlete teológiai, adminisztrációs és más eszközökkel: ahogy a 16–18. században az udvari, nemesi vallásosság a barokk laikus vallásosság mintaképe volt, ugyanígy a vezető szerepet játszó felvilágosult elit most is megpróbálta a szélesebb rétegek vallásosságát a saját elképzelései szerint alakítani. Kialakult egy, a katolikus felvilágosodás papi ideálját magáévá tévő jozefinista főpapi réteg, amely az 1820-as évek tovább szelídülő egyházpolitikája idején bizonyos távolságtartással, sőt ellenállással szemlélte az újra felvirágzó laikus áhítatformákat. Az uralkodó rétegek igényeinek megfelelő felvilágosult klérus mellett azonban csaknem mindenütt fennmaradt a barokk felfogást tovább őrző egyházi réteg is, amely a régi pasztorációs szemléletet és gyakorlatot vitte tovább, illetve próbálta meg újjáéleszteni, s az egyházi befolyás csökkenésével párhuzamosan növekvő érdeklődést mutatott a szélesebb rétegek helyzete iránt.

Az állami társadalom- és egyházpolitikában az 1810-es, 1820-as években végbemenő tradicionalista, konzervatív fordulattal párhuzamosan megnövekszik az életképes vallási hagyományok szerepe, s a racionális reformokkal szemben a romantikus szellemben átformált feudális, barokk minták kerülnek előtérbe. A restauráció legfontosabb eszközei a felvilágosodás által elindított folyamat ellensúlyozására a „jámbor hazafi" nevelését célul kitűző népiskola, a vallási alapokon nyugvó uralkodókultusz, melyben a nemzeti, történeti hagyományok integrációs szimbólumként kapnak helyet, valamint a katolikus egyházi megújulás, melyben kiemelt szerep jut a laikus vallásosság megnyilvánulásainak.[4] Az egyházi regeneráció eszközei a szerzetesrendek egy részének visszaállítása, az egyházmegyék területi átszervezése, a nagyszabású építkezések támogatása, a papképzés fejlesztése és a paphiány megszüntetése, a püspöki székek betöltése az új törekvések képviselőivel, a jozefinizmus és a felvilágosult pasztoráció következtében elsekélyesedett vallásos élet felfrissítését célzó nemzeti zsinat tartása, nagyösszegű alapítványok létesítése stb.[5] Mindez a felvilágosodás és a racionalizmus hatásának bizonyos mértékű háttérbe szorítását és a katolikus egyház társadalmi, politikai szerepének megnövekedését eredményezi. A katolikus egyház regenerációja az állam számára elsősorban funkcionálisan hatott, mivel egyrészt az egyház és a vallásosság felértékelése háttérbe szorította, mintegy tabuvá tette a világi és az egyházi hatalom közti konfliktusokat. Másrészt az egyház legitimálta és növekvő tekintélyével támogatta a politikai hatalmat, s a két fő tekintély zavartalan együttműködése az állam érdekében is mozgósította a vallásosságot.[6]

Ezzel egy időben az egyházi vezetés egy része már nem a barokk formák, hanem

---

A magyar romantika korának vallásossága. *Protestáns Szemle*, 1936, 213–220. p. – Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München, 1973, 412–414. p.

[4] Kósa László: A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén. *Népi kultúra – népi társadalom*, XIII (1983) 211–235. p., itt: 231. p.

[5] Villányi Győző: *A magyar papság valláserkölcsi reformjavaslatai a pozsonyi nemzeti zsinaton (1822.) különös tekintettel Győregyházmegyére*. Győr, 1938. – Meszlényi Antal: A magyar katolikus hierarchia reformtörekvései a reformkorban. *Vigilia* 33 (1968) 217–223. p.

[6] Vö. W. K. Blessing: *Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts*. Göttingen, 1982, 13–112. p.

egy „megtisztított" vallásosság érdekében száll síkra. Ez a törekvés azonban csak részben veszi figyelembe a szélesebb rétegek erkölcsi, vallási életének objektív társadalmi feltételeit, a hangsúlyt az egyén morális felelősségére helyezi, s a hibák kiküszöbölése érdekében állami támogatást is igénybe vesz. A klérus egy másik csoportjában délnémet, osztrák hatásra ultramontán törekvések érvényesülnek, melynek képviselői a felvilágosodás kritikáján túl hangsúlyozzák a felekezeti különbségeket és a pápai tekintélytől való függőséget. Ez az „ókonzervativ" irányzat folytatta, illetve részben felváltotta a katolikus restauráció tendenciáit, amennyiben egy erősen szabályozott ritualizmust, feltétlen Róma-hűséget és egységes klérust szorgalmazott, s intézményes formában sürgette a visszatérést a 17–18. század pasztorációs stílusához. Ez utóbbi törekvések nem mindenben egyeztek meg az állam érdekeivel, mivel akadályozták a társadalmi integrációt és nehezítették az irányítást. A vallási fellendülés mellett, amely a látványos, ünnepi alkalmakra érvényes elsősorban, a 19. század első harmadának végén szaporodnak a hagyományos vallási értékrend feladására utaló jelek, s az egyházak hatása a korábbinál jóval szűkebb rétegekre korlátozódik.

A katolikus egyház és az állam viszonyához hasonlóan a protestáns egyházak és az állam, valamint a különböző felekezetek közti viszony is nagymértékben az állami egyházpolitika függvényében alakul. A protestáns egyházak államhoz fűződő viszonyát meghatározta az a tény, hogy ezeknek az egyházaknak a szerkezete, tanítása lényegében megfelelt a uralkodó társadalmi, politikai, kulturális alapelveknek, a felvilágosult bürokratizmus programjának. Az állam és a felekezetek viszonya a katolikus egyház visszaszorításától a türelmi rendeleten alapuló felekezeti semlegesség, illetve autonómia elvén és az állam felekezetek közti kiegyenlítő szerepén át a romantikus katolicizmus előnyben részesítéséig ível, s a különböző eszközök alkalmazását mindig az adott társadalom- és egyházpolitikai helyzet jelöli ki. A felekezetek egymás közti viszonyát meghatározó három alapvető tényező protestáns részről a racionalizmus uralma és a kisebbségi helyzet a katolikus államban, katolikus részről a felvilágosodás hatása, a tekintély és az öntudat megrázkódtatása, végül pedig mindkét fél számára az együttélési kényszer a közös bürokratikus rendszerben, melynek integrációs és harmonizációs törekvéseit bármilyen felekezeti konfrontáció zavarta. Amikor a katolikus és a protestáns egyházban csaknem egyszerre jelentkezik a vallási ébredés és a harc a racionalizmus ellen, a restaurációs törekvések részeként rövid időre mindkét oldalon előtérbe lép a felekezeti unió, a nemzeti és vallási egység romantikus gondolata. Amikor azonban a pasztoráció súlypontja mind a két felekezetnél az etikai célokról áttevődik a szakrális feladatra és a katolikus egyház helyzete ismét megszilárdul, újjáéled a hitvita, az apológia, a polémia és a térítő szándék, szaporodnak a felekezeti összetűzések, melyekhez katolikus részről az ultramontán Róma-jelenlét, protestáns részről a hangsúlyozott Luther- és Kálvin-kötődés elkülönítő szerepe járul. Mindez együtt jár a katolikus egyház és az állam közti konfliktusok újjáéledésével.[7]

[7] Balázs László: *A felekezetek egymáshoz való viszonya 1791–1830. Különös tekintettel az egykorú nyomtatványokra.* Budapest, 1935.

PÁLYÁJA, EGYÉNISÉGE

Jordánszky Elek 1765. szeptember 15-én született Kassán. Jordánszky Pál – később pozsonyi kamarai számtartó – és Uher Mária egyetlen gyermekeként.[8] 1818-ban önmaga által készített genealógiájából tudjuk, hogy apjához hasonlóan apai rokonságának több tagja is a városi hivatalnokréteghez tartozott: így például dédapja, Blahó János nagyszombati szenátor, azonos nevű dédnagybátyja nagyszombati kincstartó, nagyapja, idősebb Jordánszky Pál a tavarnaki uradalom intézője, nagybátyja, Jordánszky Antal pedig trencséni városi jegyző volt.[9] Anyai részről Jordánszky nem tüntette fel a társadalmi hovatartozásra utaló adatokat, amiből ennek az ágnak a szerényebb anyagi helyzetére gondolhatunk. Anyai dédapja a Rotarides, anyai dédanyja a Stiavniczky névre hallgatott; az Uher név az 1771-ben Kassán elhunyt anyai nagyapa, Uher Miklós nevében tűnik fel először a családban.

A neveken kívül a családi levelezés is azt mutatja, hogy a rokonság egy része mindkét ágon szlovák volt. Az 1762-ben elhunyt apai nagyapa 1756-ban megszakadt családi feljegyzései szerint Jordánszky Elek apja, Pál elsőszülött gyermek volt. Alapfokú tanulmányai befejezése után jezsuita novícius lett.[10] Noviciátusát a bécsi Szent Anna jezsuita rendházban töltötte, majd a rendbe lépett. A feljegyzés megszakadásának és a nagyapa halálának időpontja alapján nem dönthető el egyértelműen, hogy távozása a rendből pontosan mikor és milyen körülmények között történt, s homály fedi az apa és a nála tíz évvel fiatalabb anya házasságkötésének idejét is. A családi múltnak ez az eseménye egyrészt tükrözi az egyházfegyelem, ezen belül a szerzetesi életforma bomlási folyamatát a 18. század második felében,[11] másrészt a későbbiekben meghatározó jelentőségű lett Jordánszky Elek pályáján.

[8] Jordánszky különböző részletességű, egymásnak többször ellentmondó adatokat tartalmazó vázlatos életrajzát adják: *Memoria Basilicae Strigoniensis.* Pest, 1856, 183. p.; *Egyetemes Magyar Encyclopaedia.* X. k. Pest, 1872, 20. p.; Carolus Rimely: *Capitulum insignis ecclesiae Collegiatae Posoniensis ad S. Martinum ep. olim SS. Salvatorem.* Posonii, 1880, 286. p.; Ortvay Tivadar: *Száz év egy hazai főiskola életéből.* Budapest, 1884, 121. p.; Szőllősy Károly: A magyarországi római katolikus papság irodalmi munkássága a XI. századtól egész 1885-ig bezárólag. *Új Magyar Sion,* 1886, 87–120. p. itt: 120. p.; Alexander Lombardini: Slovensky Plutarch. *Slovenské Pohlady,* 1887, 12. sz. 276. p.; Zelliger Alajos: *Esztergom-vármegyei írók.* Budapest, 1888, 82–83. p.; *Necrologium sacerdotum archi-dioecesis Strigoniensis ab anno 1737–1889.* Strigonii, 1889, 123. p.; Zelliger Alajos: *Egyházi Írók Csarnoka.* Esztergom-Főegyházmegyei papság irodalmi munkássága. Bio- és Biblio-Graphiai Gyűjtemény. Nagyszombat, 1893, 213–215. p.; Ludovicus Némethy: *Series parochiarum et parochorum archidioecesis Strigoniensis ab antiquissimis temporibus usque annum MDCCCXCIV.* Strigonii, 1894, 666. p.; Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái.* V. k. Budapest, 1897, 635–639. p.; Kollányi Ferencz: *Esztergomi kanonokok (1100–1900).* Esztergom, 1900, 429–431. p.

[9] *Tentamen Genealogiae Alexii Jordánszky manu propria MESC. 12. novembris 1818.* Tirnaviae. FLE lad. 184.

[10] Chirographum avi mei paterni, Domini senioris Jordánszky mortui Ano 1762 in Tavarnok, ubi Illustrissimae Dominae Comitissae Theresiae natae Berényi, Viduae C. Josephi Erdődy, Provisorem per annos 20. fidem agebat. A. J. manu propria. FLE lad. 184. Jordányszky Pál a nagyszombati jezsuita gimnáziumba járt. 1749-ben szintaxistaként Bartakovics József *Moyses* című darabjában ő alakította Áron egyik fiának szerepét. Az iskolai színjáték programja: Moyses ... 1749 die 15. Mense Julio ... Tyrnaviae (1749) Acad. Példánya: EK Bp A. ny. 8.

[11] Vö. Vanyó Tihamér Aladár: *A bécsi pápai követség levéltárának iratai Magyarországról 1611–1786.* Budapest, 1986, 89–107. p.

Gimnáziumi tanulmányait szülővárosában kezdte, ahol elsajátította az ott használt három nyelvet, majd ugyanabban az évben, amikor apja 44 éves korában meghal, kispapnak jelentkezik. Tanulmányai folytatására az esztergomi egyházmegye papnevelő intézetébe, a pozsonyi *Americanum*ba küldik. Az intézet ebben az időben is több, később magas egyházi méltóságra emelkedett növendéknek ad otthont, a növendékek 1783-ig a pozsonyi gimnázium legfelső két, retorikai és poétikai osztályának rendes tanulói.[12] A bölcsészet első évét a kialakult gyakorlatnak megfelelően 1782–1783-ban Nagyszombatban, második évét 1784-től Pozsonyban végezte. Ugyanettől az évtől az *Americanum* a központosított jozefinista szellemű papnevelés eszközeként mint generális szeminárium működött, s az egyházi talajról induló szlovák nemzeti megújulásnak is egyik első műhelye lett.[13] Teológiai tanulmányai során a Nagyszombatból frissen átköltöztetett pozsonyi akadémia hallgatójaként a legkülönfélébb eszmeáramlatok képviselőivel kerül kapcsolatba: tanárai között a többségben lévő konzervatív beállítottságúak mellett febroniánus, a janzenizmushoz közel álló, mérsékelten felvilágosult és jozefinista, racionalista nézeteket valló tanárokkal is találkozott.[14] Tovább bővíti nyelvismeretét, s a teológia elvégzése után 1789-ben pappá szentelik.

A következő évtől Berényi Miklós gróf fiainak nevelője a Nyitra megyei Bodokon. Bár szerződése hat évre szól, elöljárója és további pályáján legfőbb pártfogója, Vilt József érseki helytartó közbenjárására két év után felmentik tisztségéből.[15] 1792–1798 között szentszéki jegyző, a prímási levéltár őre, majd a jozefinizmus ellen küzdő barokk főpapi generáció egyik utolsó tagjának számító Batthyány József bíboros titkára lesz. Prímási levéltárosként többek között összeállítást készít a királyi tetszvényjog történetéről, a bécsi *Pázmáneum* és vagyona 1780–1794 közötti sorsáról, előterjesztést nyújt be az egyházi személyek degradációját illetően, és jelentést tesz a prímási levéltár hadi szolgáltatásokra vonatkozó iratairól az országgyűlésen való felhasználás céljára.[16] Ezek a munkái olyan kérdésekhez kapcsolódnak, amelyek a jozefinista kormányzat egyházi ügyekbe történt beavatkozásai nyomán vetődtek fel. 1798–1805 között az Esztergom megye északnyugati részén fekvő, tiszta katolikus lakosságú Szölgyén plébánosa. Plébánosi működésének emlékét őrzik egyrészt az anyakönyvi bejegyzések, amelyek forrásértékűek a község 18. század eleji újratelepülésére nézve, másrészt a plébániatemplom, melynek befejezi építését.[17] Apró, de jellemző mozzanat, hogy mivel a templom felszentelését az építkezést kezdeményező, de időközben elhunyt bíboros helyett csupán egy esztergomi kanonok végezte 1799-ben, Jordánszky arra kérte az akkori káptalani helynököt, Vilt József címzetes

[12] Schönvitzky Bertalan: *A pozsonyi kir. kath. főgimnázium története.* Pozsony, 1896, 481–483. p.

[13] Vö. Kosáry Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon.* Budapest, 1983², 359. p.

[14] Ortvay: 1884, i. m. 293.; Hermann Egyed – Artner Edgár: *A hittudományi kar története 1635–1935.* Budapest, 1938, 194–234. p.

[15] Jordánszky 2 db levélfogalmazványa a kérdésről Vilt Józsefhez: Bodok, 1791. június 7. és 1791. június 30. FLE lad. 184. p.

[16] Bónis György: *Útmutató az esztergomi prímási levéltárhoz.* II. k. Budapest, 1963, 416. p. Jordánszky könyvtári, levéltári tevékenységéhez vö. Beke Margit: *Az Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár Batthyány-gyűjteményének katalógusa.* Budapest, 1991, 10. p.

[17] Szabó József: Visszaemlékezés Szölgyénre. *Magyar Sion,* 1865, 334–359., 414–425. p. itt: 356–358. p.

belgrádi püspököt, hogy ünnepélyesen, a Pontificale szerint is szentelje fel a templomot. Ez 1801 pünkösdjén történt meg bérmálással egybekötve: a nép zászlók alatt vonult a templomhoz, az ünnepi beszédet maga Jordánszky mondta. Még szölgyéni plébános, amikor többek között őt is felkérik Vályi András magyar grammatikája hivatalos bírálatára: a műről általában elismeréssel szól, csupán néhány kisebb megjegyzése van az ortográfiát, a ragozást és a szórendet illetően.[18]

1805-ben teológiai doktori címet szerez, s ugyanebben az évben az egyháztörténet és a dogmatika tanárává nevezik ki Nagyszombatba. Két év múlva pozsonyi kanonok lesz, 1808–1813 között a pozsonyi akadémia aligazgatója. Kanonoki kinevezésével abba az egyházi rétegbe jut, amely a századfordulón és a 19. század első két évtizedében a feloszlatott jezsuiták egy részének fő menedékhelye volt, s a püspöki, érseki széküresedések idején fontos szerepet játszott az egyházmegyék ügyeinek intézésében.[19] A pozsonyi akadémia aligazgatójává történt kinevezése 43 éves korában nem kis megtiszteltetésnek számított, hiszen erre a feladatra rendszerint a kiérdemesült tudósok sorából jelölt ki a király valakit.[20] A pozsonyi káptalan küldötteként részt vesz az 1808. évi országgyűlésen, ahonnan rendszeres levélbeli tájékoztatást küld a távollévő Kollonich László kalocsai érseknek.[21] Esztergomi kanonokká történt 1816-os kinevezéséig egyik életrajza a pozsonyi káptalan lelkészének mondja, aki a francia háború idején is a helyén maradt.[22] 1817-ben elveszíti édesanyját. Az 1810-es évek végén szászvári apáttá és apostoli főjegyzőjévé nevezik ki, majd a reformkor elejét meghatározó, a zarándokhelyek támogatásával is elöljáró egyházfő, Rudnay Sándor érseksége idején[23] tovább ível pályája: 1820-ban sasvári főesperes, 1825-ben szentgyörgymezei prépost és főszékesegyházi főesperes, 1827-ben a nagyszombati kerület érseki helynöke, 1829-ben éneklőkanonok, 1831-ben pedig címzetes tinnini püspök és az érseki szék még ugyanebben az évben történt megüresedésével gyakorlatilag az egyházmegye első embere lesz.[24] Még 1820-ban jutott birtokába Fába Mátyástól, az esztergomi káptalan jegyzőjétől a később róla elnevezett kódex, melyet néhány év múlva a tudományos kutatásnak is rendelkezésére bocsát.[25]

Ugyanebben az időben fontos szerepet játszik a katolikus egyház megújulását célzó, 1822-ben összehívott nemzeti zsinat előkészítésében és lebonyolításában. Az esztergomi káptalan követeként részt vesz az 1825. évi országgyűlésen, melyről naplót vezet.[26] Országgyűlési felszólalásai hűen tükrözik túlnyomó részben konzervatív be-

[18] Opinio super opere Clarissimi Domini Professoris Andreae Vályi, cui Titulus: *Magyar Grammatika.* Szölgyén, 1800. ápr. 23. OSzKK Fol. Hung. 607. ff. 41–42. p.

[19] Hermann 1973. i. m. 395–396. p. Jordánszky 1805/6-os nagyszombati teológiai előadásainak diktátuma: PK Gy H.XX.c.23. 1–120. p.

[20] Ortvay 1884. i. m. 115. p.

[21] Jordánszky 7 db. levele Kollonich Lászlóhoz 1808. aug. 30. és szept. 20. között OSzKK Levelestár. 173. p.

[22] Rimely 1880. i. m. 286.

[23] Vö. Meszlényi 1932. i. m., 8–10. p.

[24] Püspöki kinevezéséről szóló híradás: *Nemzeti Újság,* 1830. II. 30. 233. p.

[25] Toldy Ferenc – Volf György (kiad.): *Régi Magyar Nyelvemlékek V.* A Jordánszky-kódex bibliafordítása. Budapest, 1888. III–V.: Zolnai Gyula: *Nyelvemlékek a könyvnyomtatás koráig.* Budapest, 1894, 209. p.

[26] Adnotationes Comitiales 1826. FKE MSS I. 216.

állítottságát. Így például mindjárt az első ülésen nagyfokú lojalitásáról tesz tanúságot, amikor a király személyes helytartójának beszédére a rendek nevében adott válaszában a kölcsönös bizalom szükségességét hangsúlyozza, melynek új zálogát Karolina Augusta császárné megkoronázásában jelöli meg.[27] Az egyházi javadalmak megadóztatása kapcsán terjedelmes jogtörténeti visszatekintéssel igazolja a magyar klérus adómentességét, ugyanakkor az adózó nép terheinek könnyítését sürgeti.[28] A magyar nyelv felvirágoztatása körül a szerzetesi nevelésről indult vitában megvédi az egyházi iskolákat, s a kérdés felekezeti vonatkozásainak figyelmen kívül hagyása mellett foglal állást.[29]

Az 1832–1836. évi országgyűlésen már címzetes püspökként vesz részt a főrendi tábla ülésein. 1837 áprilisában magas kora ellenére Rómába utazik,[30] utazásáról naplót ír,[31] melynek némely fejezetét nyomtatásban is kiadja.[32] Az 1839–1840. évi országgyűlésen személyesen már nem vesz részt, csupán képviselteti magát. 1839 májusában a Rudnay érsek halála után nyolc évvel kinevezett Kopácsy József érseki beiktatásánál mond üdvözlő beszédet.[33] Ugyanez év augusztus 15-én az előző évi árvízben elpusztult esztergomi kórház és kápolna felszentelését végzi,[34] majd szeptember 29-én aranymiséjét mutatja be Máriacellben.[35] Októberben Budán és Pesten több templomban bérmál, ekkor mondott aktuális tartalmú beszédeit (így például a vallási közömbösségről, a vegyes házasságokról) a korabeli sajtó külön kiemeli.[36] Ez lehetett utolsó nyilvános szereplése, mert a következő év február 17-én rövid betegség után, 75 éves korában meghal.[37] Testét az épülő esztergomi székesegyház kriptájába temetik.

Csak röviden szólhatunk Jordánszky egyházi, tudományos és egyéb kapcsolatairól, mecénási és jótékony tevékenységéről, emberi vonásairól. Indulását és emelke-

[27] Jordánszky Elek: Fő Tisztelendő Jordánszky Elek urnak a Méltóságos Personális Úr Beszédére adott Felelete. *Hazai s Külföldi Tudósítások*, II. 1825, 247–248. p. + Toldalék 1. – Vö. Vaszary Kolos: *Adatok az 1825-ki országgyűlés történetéhez*. Győr, 1883. 43., 53., 129. p.

[28] Meszlényi Antal: *A jozefinizmus kora Magyarországon (1780–1846)*. Budapest, 1934. 305–308. p. f: Vaszary 1883. i. m. 173. p.

[29] Vaszary Kolos: A magyar nyelv ügye az 1825-ki országgyűlésen Guzmics Izidor naplójából. *Figyelő*, II. 1877, 23–33. p. itt: 27. p.; Vaszary 1883 i. m. 96. p. f: Kornis Gyula: *A magyar művelődés eszményei 1777–1848*. I–II. k. Budapest, 1927. itt: II. 535. p.

[30] *Nemzeti Újság* 1837. I. 40. sz. 316. p.

[31] *De itinere meo Romano, et Lauretano 1837*. Érseki Simor János Könyvtár, Esztergom, 2–43–3/9249. Zelliger 1893. i. m. 213–215. p. szerint az útleírás egy példánya a nyitrai káptalan könyvtárában.

[32] Jordánszky Elek: Victoriae ad Párkány de Turcis relatae documenta in Italia. *Alveare–Méhkas*, 3 (1837) 25–28. p.; Jordánszky Elek: Imago B. M. Virginis Romae in ecclesis S. Alexii, cujus ectypon Tyrnaviae et Sgrigonii exstat. *Alveare–Méhkas*, 3 (1837) 73–75. p. vö. *Hazai s Külföldi Tudósítások*, 1837. II. 14. sz. 106. p.

[33] Jordánszky Elek Nemes Esztergam vármegye karai és Rendei nevében mondott beszéde. In *Díszünnepély, midőn … Kopácsy József … 1839. évi Majus hónak 27-kén Esztergam városába s érseki lakhelyébe … bemenne; 28-kán pedig érsek-prímási méltóságába, majd főispáni székébe … bevezettetnék*. Esztergom, 1839. vö. *Szion* 1839. 9. sz. 25. p.

[34] *Szion*, 1839. 8. sz. 30. p.

[35] *Szion*, 1839. 15. sz., 16. sz. 61. p. 1839-ben Jordánszky a *Szion* című lap pártfogói között is szerepel. *Szion*, 1839. 26. sz. 104. p.

[36] *Szion*, 1839. 18. sz. 70. p.

[37] *Nemzeti Ujság*, 1840. 16. sz. 61. p.

dését az egyházi pályán az „igaz, jóakaró barát", „gyermekségétől fogva atyai pártfogó", Vilt József érseki helytartó, 1806-tól győri püspök jóindulatának köszönheti. 1780-tól 1813-ig, a püspök haláláig tartó levelezésük az egyházi és egyházpolitikai események, a különböző családi, személyi és anyagi ügyek, a mindennapi élet egyedülálló dokumentuma. Jordánszky nagy fontosságot tulajdonított ennek a kapcsolatnak, mert például Vilt hozzá írt, rendszerint „kedves Elekem" megszólítással kezdődő leveleit nemcsak megőrizte, hanem gondosan lemásoltatta egy füzetbe.[38] A levelek többek között megvilágítják a két egyházi személy egymáshoz több ponton hasonló nézeteit az új koráramlatokkal kapcsolatban. 1794. április 6-án Nagyszombatban kelt levelében például Vilt így ír: „Szomorú időkre jutottunk! A könyvek sajtójának szabadságát sürgetik az Illuminátusok, s még is Pius Pápa egész Anyaszentegyház Fejedelmének beszédjét tiltják csak azért, hogy a történtek szerént intézte beszédjét. Ha pedig hamis, gyalázó s mocskolódó írások kelnek világosságra, a mellyek a hitet, jó erkölcsöket, Anyaszentegyházunk elöljáróit, országló Fejedelmeket sértegetik, s nevetségesekké teszik, ezek szabadon árultatnak, s nem tiltattaknak."[39] Egy másik, 1797. május 3-án Nagyszombatban kelt levelében Vilt a nemesi inszurrekcióra vonatkozó különféle nézeteket és azok okait ismerteti Jordánszkyval.[40] Mindez érthetővé teszi, hogy Vilt ötvenéves papi jubileuma alkalmából 1811-ben Jordánszky mondja az ünnepi beszédet,[41] s a nyomtatásban megjelent beszéd két különböző változatban ismert címlapmetszetét is ő készítteti: az egyiket Vilt győri püspökké szentelése,[42] a másikat az ötvenéves jubileum alkalmából.[43]

Jordánszky történeti érdeklődésének korai megnyilvánulása a Kovachich Márton Györgyhöz az oklevelek gyűjtésére alapítandó irodalmi társaság tervezete alkalmából 1793-ban intézett köszöntő versezet,[44] melyet az 1790-es évek közepétől csaknem Kovachich haláláig tartó, nem túl sűrű levélváltás követ.[45] A lassan egyenrangúvá váló kapcsolat elsősorban tudományos jellegű, így például Kovachich saját munkájáról, kiadási lehetőségeiről ír Jordánszkynak, megküldi művei előfizetési ívét, és pártfogását kéri, Jordánszky pedig Kovachich több könyvét megvásárolta. Ez a kapcsolat egyben arra utal, hogy Jordánszky nem zárkózott el mereven a felvilágosult katolicizmus és vallási tolerancia képviselőitől,[46] s tudományos törekvéseinek bizo-

[38] Vilt József győri püspöknek Jordánszky Elek pozsonyi kanonokhoz intézett leveleinek másolata 1780–1813. OSzKK Quart. Hung. 1531. A levelek eredetije FLE lad. 184. p.

[39] OSzKK Quart Hung. 1531. 5–6. p.

[40] FLE lad. 184.

[41] Jordánszky Elek: *Méltóságos és Főtiszteletű nagy-győri püspöknek Vilt József Urnak ötven esztendő áldozó papnak, hálaadó 's könyörgő áldozattya alatt... mondatott beszéd...* Pozsony, 1811.

[42] Példánya OSzK 492.400. „A. G. Rähmel pinxit; A. J. excudi curavit 1806; sculpsit Samuel Czetter Hungarus."

[43] OSzK 406.348. „A. G. Raehmel pinx.; A. J. C. P. excudi curavit 1811; Fr. S. Göbwart sculpt. 1811."

[44] Epigramata ad Mart. Georg. Kovachich. Pestini, 1793. OSzK Kt Quart. Hung. 1559.

[45] Kovachich Márton György levelei Jordánszky Elekhez FLE lad. 179. Jordánszky Elek 2 db levele Kovachich Márton Györgyhöz OSzKK Fol. lat. 120. nr. 122. és OSzKK Levelestár.

[46] Vö. Fraknói Vilmos: *Gróf Széchényi Ferencz 1754–1820.* Budapest, 1902, 206. p.; Mályusz Elemér: *A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus.* Budapest, 1939, 688–690. p.; Lékai Lajos: *A magyar történetírás 1790–1830.* Budapest, 1942, 164–166. p.; Benda Kálmán: *A magyar jakobinusok elleni felségsértési és hűtlenségi per iratai.* Budapest, 1952.; Kosáry 1983. i. m. 348. p.

nyos mértékig alá tudta rendelni az ezekkel az eszmékkel szembenálló egyházpolitikai nézeteit. Csak szórványos nyomot találtunk Jordánszky és a romantikus történetírás egyik képviselője, Horvát István kapcsolatára. Egy 1813. január 29-én Pozsonyban kelt rövid levél arról tudósít, hogy Jordánszky egy meg nem nevezett szerző bécsi kiadású munkáját különböző intézmények számára több példányban elküldte Horvát Istvánnak.[47] A reformkori történetírás művelői közül az említetteken kívül Jordánszky alkalomszerű levélbeli kapcsolatban állt Czinár Mór bencés történésszel is.[48] 1816–1820 között Széchényi Ferenccel és bécsi körével áll intenzív kapcsolatban. Ez a kapcsolat egész munkássága szempontjából meghatározó jelentőségű, ezért erről ott szólunk részletesebben. Széchényi halála után Jordánszky több levelet váltott a kor másik jelentős gyűjtőjével és mecénásával, Jankovich Miklóssal is.[49] Az 1822–1827 közötti évekből fennmaradt levelek rendszerint egymásnak kölcsönadott könyvekről, az ezekről alkotott vélemények cseréjéről, saját műveik megküldéséről és aktuális tudományos kérdésekről szólnak.[50]

Jordánszky tevékenységének egy másik területére vet fényt a Brunswick Terézzel folytatott levelezés. Az 1820-as évek végén és a 30-as évek elején a kor egyik központi kérdéséről, a nevelésről és annak gyakorlati megvalósításáról több levelet váltottak.[51] Brunswick Teréz például a nagyszombati és pozsonyi apácáknál kisgyermekek számára létesítendő konviktus alapításához kéri Jordánszky segítségét, aki nemcsak anyagilag, hanem előadás tartásával is támogatta a tervet.[52] Jordánszky érdeklődése a kérdéskör iránt korábbi időkre nyúlik vissza: már az 1790-es évektől szoros kapcsolatot tart fenn a pesti angolkisasszonyokkal és más, neveléssel is foglalkozó női rendházakkal, megírja az angolkisasszonyok intézetének történetét, és a kéziratot a pesti rendház főnöknőjének ajánlja.[53]

Többrétegű kapcsolat fűzte Jordánszkyt élete utolsó bő évtizedében a Rudnay prímás által 1828-ban Esztergomba meghívott Rumy Károly Györgyhöz. A Jordánszkyhoz hasonlóan vegyes nyelvi környezetből származó, széles érdeklődési és baráti körrel rendelkező, csak néhány évvel korábban katolizált Rumyt a prímás mintegy udvari költőként tartja maga mellett.[54] Jordánszkyval több kérdésben hasonló nézeteket vallottak: ahogy például Rumy a magyar népköltészet mellett figyelemmel kísérte a szomszédos népek irodalmát is, s türelmes magatartást tanúsított a nemzetiségekkel kapcsolatban, úgy a magyar nyelv államnyelvként történő bevezetésének ügyében Jordánszky is minden magyarországi nemzetiség szabad nyelvhasználata és a latin nyelv tudományos célokra történő megtartása mellett foglalt állást.[55] Kap-

[47] Jordánszky Elek levele Horvát Istvánhoz OSzKK Levelestár.

[48] Jordánszky Elek levele Czinár Mórhoz. FKP BK 65/III. 17. nr. 74.

[49] Jankovich Miklós levelei Jordánszky Elekhez FLE lad. 179.

[50] Jordánszky Elek 4 db levele Jankovich Miklóshoz OSzKK. Fond 16/390.

[51] Gárdonyi Klára: A biedermeier kor vallásossága. *Regnum*, 2 (1937) 244–262. p. itt: 248. p.

[52] Brunswick Teréz levelei Jordánszky Elekhez FLE lad. 179. Jordánszky Elek levele Brunswick Terézhez OSzKK Levelestár.

[53] *Vom Ursprunge und Fortgange des löblichen und ehrwürdigen Instituts-Mariae...1798.* EKK Bp Ab 61.

[54] Fried István: Rumy Károly György, a kultúrközvetítő 1828–1847. *Filológiai Közlöny*, 9 (1963) 204–218. p. itt: 205., 208. p.; Mayer István: Rumy György Károlynak emléke. 1847. EKK Bp Ab 70.

[55] Carolus Borromaeus Rumy: Necrolog. *Gemeinnützige Blätter zur Belehrung und Unterhaltung*, 1840,

csolatuk különösen a prímás halála után válik szorosabbá,[56] amikor Rudnay mecénási szerepét Jordánszky veszi át. Levélváltásra természetesen csak akkor volt szükség, amikor Jordánszky nem tartózkodott Esztergomban, így például az 1832–1836. évi pozsonyi országgyűlés idején. A levelek egyik visszatérő témája Rumy és családja nehéz anyagi helyzete: Rumy többnyire pártfogójának szólítja Jordánszkyt, s rendszeresen kér tőle kölcsön kisebb-nagyobb összegeket különböző okokra (például lánya iskoláztatására, betegségre) hivatkozva.[57] Kölcsönösen felköszöntik egymást névnapjukon, s Rumy 1832-ben készített névnapi köszöntő versezete, valamint Jordánszky ötvenéves papi jubileuma alkalmából írt gratulációja nyomtatásban is megjelenik.[58] Jordánszky rendszeresen beszámol Rumynak az országgyűlés aktuális híreiről, a nyelvújítás kapcsán a „neo-magyarorum" túlzásai ellen foglal állást, megköszöni Rumy segítségét az egyik általa kiadott munka hibájának kijavításában, az országgyűlésen felvetődött problémák kapcsán tanácsot kér tőle egyházjogi kérdésekben stb.[59] Ezek után könnyen érthető, hogy Jordánszky halála után a legrészletesebb nekrológot Rumy Károly írta a *Gemeinnützige Blätter* hasábjain.[60]

A Rumy Károlyhoz és Brunswick Terézhez fűződő kapcsolat már utalt arra, hogy Jordánszky mecénási tevékenységének két fő területe az oktatási, humanitárius intézmények támogatása, valamint a tudomány- és művészetpártolás volt. Rumy nekrológjából tudjuk, hogy a tanítóképző intézetet, a szegényházakat és kórházakat Jordánszky rendszeresen nagyobb összeggel támogatta, nagyszombati plébánosként a plébániai bevételt hat diák taníttatására és más jótéteményekre fordította.[61] Végrendeletében nagyobb összegeket hagyott oktatási célokra és a szegények megsegítésére;[62] a halálára megjelent gyászverset az a Csallóközből származó Zima János írta, akit még teológushallgató korában fogadott pártfogásába.[63] Több nyelven írt történeti, teológiai, jogi munkákból jelentős könyvtárat hozott létre, melyben könyvritkaságok is helyet kaptak. Képgyűjteményén kívül művészetpártolását tanúsítja az is, hogy az esztergomi egyházmegye térképét és Rudnay prímás arcképét rézz-

18. sz. 73–74. p., 19. sz. 78. p., 20. sz. 80–81. p. itt: 80. p. Rumy volt az, aki összegyűjtötte, lefordította és a kiadónak rendelkezésre bocsátotta a romantika legjelentősebb, külföldnek szánt népköltészeti gyűjteményének anyagát: John Browing: *Poety of Magyars.* London, 1830.

[56] Körösy László: *Rumy élete.* Budapest, 1880. 70. p.

[57] Rumy Károly György levelei Jordánszky Elekhez FLE lad. 179., lad. 184.

[58] Carolus Borromaeus Rumy: *Festum Carmen honoribus ... Alexii Jordánszky ... diem divo Alexio ...* Strigonii (1832).; Carolus Borromaeus Rumy: *Ill. ac Rev. Dno Alexio Jordánszky ... ferias muneris sacri semiseculares die 29. sept. 1839. devotissime gratulatur ...* Strigonii (1839). Más személyektől származó névnapi köszöntő versezetek: Paulus Szabó: *Vota pia et amica pro auspicatissima onomasi ... Alexii Jordánszky ...* Strigonii (1932). és *Méltóságos és Főtisztelendő Jordánszky Elek urnak... fényes Neve ünnepén 1833. áldozik Majer János.* OSzKK Oct. Hung. 443.

[59] Jordánszky Elek 12 db levele Rumy Károly Györgyhöz 1833–1839 között MTA Kt Rumy Károly levelei. M. n. lev. 4^0 24.

[60] Rumy 1840. i. m.

[61] Rumy 1830. i. m. 80. p.

[62] 1817. jún. 3-án kelt végrendelete FLE lad. 184.

[63] Zima János: *Alagya Méltóságós 's Fő-tisztelendő Jordánszky Elek úr ... 1840. évi Február 17-kén történt halálára.* Esztergom, (1840).

be metsszette, ő fizette az elhunyt I. Ferenc császár életéről és a császári család tagjairól 1836-ban kiadott metszetes album költségeinek egy részét, s 1837–1838-ban a prímási építőmesterrel és egy bécsi szobrásszal kálváriastációkat készíttetett az esztergomi Tamás-hegyen.[64] A Rumy által feljegyzett és az életpálya által is tanúsított jellemző emberi vonásai: a kártyajátékot és az utcai koldulást nem szerette, de a nagy szükségben hozzá fordulók kérését mindig meghallgatta, rendszeresen és sokat dolgozott, kiterjedt levelezést folytatott, s mindenben a pontos kötelességteljesítés embere volt.[65]

IRODALMI MUNKÁSSÁGA

Jordánszky nyomtatott munkáit több szempontból csoportosíthatjuk. A kiadványok műfaja, nyelve és az elérni kívánt olvasói rétegek összetétele azt mutatja, hogy két irányban próbálta megvalósítani egyházi reformtörekvéseit. Munkái nagyobb részével általában latin nyelven, elsősorban a klérushoz, valamint a műveltebb nemesi, főnemesi réteghez kívánt szólni, míg a kisebb részt kitevő magyar vagy más nemzeti nyelvű kiadványai rendszerint a szélesebb néprétegeknek készültek. Kedvelt műfaja az egyházi beszéd, valamint a különböző neves egyházi és világi személyek életrajza. Gyakorlati használatra több fordítást készít, ezenkívül egy-egy szentéletrajz összeállítása és vitairata ismert. Nyomtatott munkássága kora más egyházi íróihoz viszonyítva nem túlságosan nagy terjedelmű még akkor sem, ha számításba vesszük, hogy mivel kiadványai részben névtelenül láttak napvilágot, további művek nevéhez kötésére számíthatunk.[66]

Az egyházi beszédek kiadása a 19. század első felében nem volt általános gyakorlat, s még a jeles szónokok közül sem sokan adták ki prédikációikat. Jordánszkyt a kortárs Fejér György a kiváló hitszónokok között tartja számon,[67] s ez a megállapítás a nyomtatásban kiadott beszédek alapján ítélve nem járhat messze a valóságtól. Jordánszky csupán azokat a beszédeit jelentette meg, amelyeket egy-egy nagyobb egyházi ünnepen vagy kiemelkedő egyházi személyiségről mondott, s a napi aktualitáson túli jelentőséget tulajdonított nekik. Összesen hat ilyen, az áhítati és a tudományos szándék különböző arányú jelenlétét és összefonódását tükröző beszéde ismert, amelyek folyamatosan végigkísérik életútja alkotó periódusait. Beszédeit a bevezetésen és befejezésen kívül rendszerint két fő részre osztja, bőséges jegyzetanyaggal látja el, melyben nemcsak az idézetek lelőhelyét és eredeti szövegét hozza, hanem tárgyi adatokkal is bőségesen kiegészíti a főszöveget.

Az első beszéd 1808-ban, Szent István király ünnepén hangzott el magyar nyelven a bécsi kapucinusok templomában. Ehhez kapcsolva Jordánszky saját, számos nyelvi le-

[64] Zima 1840. i. m.; *Descriptio biographicarum viginti Imaginum, delecta ex Francisci Augustissimi... editarum Viennae, procurantibus: Alexio Jordánszky... et Francisco Xaverio Seidemann...* Posonii, 1836.

[65] Zima 1840. i. m. 78., 80. p.

[66] Kisebb írásai különböző egyházi folyóiratokban is megjelentek. – Vö. Rumy, 1840, i. m. 78. p.

[67] Mihalovics Ede: *A katholikus predikáczió története Magyarországon.* II. k. Budapest, 1901, 496. p.

leményről tanúskodó fordításában közli Szent István intelmeit.[68] Ahogy a 17–18. századi Szent István-beszédekben nyomon követhetjük az uralkodó szerepéről alkotott felfogás és nemzeteszme alakulását, ugyanúgy ez a beszéd is hűen tükrözi azt a 19. század eleji elvárást, hogy a király alakja példaként álljon a megújulásra törekvő nemzet és egyház, illetve az uralkodó előtt. A beszéd aktuális vonatkozásai – erősítve az intelmeknek többek között a katolikus hit megtartásáról, az egyház fenntartásáról és a püspökök iránti tiszteletről szóló részeivel – arra utalnak, hogy a szent király alakjának újraértelmezése hatékony támaszt jelentett az egyházi romantika célkitűzéseinek.

Az egyházi személyekről mondott beszédek közös jellemzője, hogy kivétel nélkül a barokk egyházi tradíciót ápoló személyiségekhez kapcsolódnak. A Vilt József aranymiséjén 1811-ben a győri székesegyházban elhangzott magyar nyelvű prédikációban Jordánszky él a személyes kapcsolat adta lehetőségekkel: nemcsak a püspök életútját ismerteti, hanem tanulságos történeteket is elmond életéből és saját emlékeiből, s idéz Vilt hozzá írt leveleiből is.[69] Finom érzékére mutat, hogy a püspök érdemei felsorolásakor kerüli a személy szerinti dicséretet, s mint mondja, „a benne élő Krisztust magasztalja". Miniatűr város-, rend- és kortörténetet kapunk abban a prédikációban, amelyet 1815 októberének első vasárnapján a pozsonyi Szentháromság-templomban tartott német nyelven Hyacinth Desidor volt trinitárius szerzetes ötvenéves papi jubileuma alkalmából.[70] A címlap előtt kihajtható rézmetszet található a pozsonyi Szentháromság-templom és környezete ábrázolásával,[71] s a kiadvány második, terjedelmesebb részét a beszédhez fűzött jegyzetek teszik ki. Megtudjuk, hogy a jubiláns királyi engedéllyel plébániaház építésébe kezdett az elvett kolostorépület helyett, s az 1812-ben elkészült épület a lakosság megítélése szerint is nagymértékben hozzájárul a tér fényének emeléséhez. A jegyzetekben Jordánszky a trinitárius rend történeti jelentőségének méltatása mellett számos rend- és rendháztörténeti adatot közöl, véleményt mond a napi egyházpolitikai eseményekről, s állást foglal a korabeli sajtó egyházi vonatkozású jelentéseiről.

Az egyházi személyekhez fűződő beszédek másik jelentős csoportját a latin nyelvű temetési beszédek alkotják. Jordánszky beszélt a bőkezű művészetpártoló, Kollonich László kalocsai érsek temetésén 1818-ban, s a prédikáció megjelentetését összekapcsolja a kalocsai érsekek életrajzának összeállításával, a beszédet mintegy ennek függelékeként közli.[72] Ez az életrajzgyűjtemény tükrözi Jordánszky egyháztörténeti érdeklődését, s a 18. század nagy anyaggyűjtő munkáját folytató 19. század eleji szerényebb egyháztörténeti vállalkozások körébe sorolható. Egy másik, nyomtatásban is megjelent temetési beszédét Jordánszky az 1826. december 31-én elhunyt Kluch Jó-

[68] Jordánszky Elek: *Szent Istvánnak, első magyar királynak ünnepe a nemzeti hálaadatosságra, s a nemzeti könyörgésre gerjesztő ünnep...* Pozsony, 1808. – Vö. *István király intelmei.* Budapest, 1982, 8. p.

[69] Jordánszky 1811. i. m.

[70] Jordánszky Elek: *Rede, welche in der Kirche der allerheil. Dreifaltigkeit in Pressburg am 1sten Sonntage und 1sten Tage Octobers 1815. als... Hyacinth Desidor... das vollendete 50ste Jahr seines Preister- und Prediger-Amts... feierte, gehalten worden.* Pressburg (1815).

[71] „1815 nach der Natur gezeichnet und gest. v. Berken in Presburg."

[72] Jordánszky Elek: *Series Colocensium praesulum, adornata e complurium historicorum combinatione... ac sermoni suo funebri in exequiis excell. domini, Ladislai com. a Kollonitz, archiepiscopi quondam Colocensis, habito Colocae, die 17. Junii 1817. praemissa.* Posonii, 1818.

zsef nyitrai püspök temetésén mondta.[73] Ebben méltatja a püspök érdemeit, aki jelentős összeget adott az esztergomi bazilika építésére, s az egyházművészetek felkarolójaként és a szegényebb tanulóifjúság jótevőjeként volt ismert. Jordánszky kegyképekről szóló munkájából tudjuk, hogy Kluch még esztergomi kanonokként rézre metsszette a znióváraljai képet, és osztogatta a példányokat a kultusz terjesztésére.[74] A beszédhez itt a nyitrai püspökök rövid életrajzi adatai kapcsolódnak.

Bár műfaját tekintve nem beszéd, itt kell megemlítenünk Sóber János címzetes novi püspök, pozsonyi prépost latin nyelvű életrajzát.[75] Az életrajz kiadási hely és év, valamint a szerző megnevezése nélkül jelent meg, az egyik példányon olvasható „A. J. mp." jelzés azonban egyértelműen tanúsítja Jordánszky szerzőségét.[76] Sóber jezsuita volt, majd a feloszlatás után Batthyány érsek a nemesifjak nevelésével bízta meg Esztergomban. Részt vett az 1790. évi országgyűlésen, áhítatirodalmi munkái jórészt a jezsuita barokk vallási eszmények szellemében íródtak. A névtelenség oka, hogy 1809. június 7-én a francia megszállás idején halt meg, az életrajznak tehát aktuálpolitikai jelentősége is volt. Az életrajzhoz Jordánszky egy párhuzamosan szerkesztett latin és német nyelvű dicsőítő költeményt kapcsolt függelékként.

Jordánszky utolsó nyomtatásban megjelent beszéde a barokk kori szent- és ereklyetisztelet jellegzetes formájához, a katakombaszent-kultusz egyik kései megnyilvánulásához fűződik:[77] ahhoz az ereklyéhez, melyet az újonnan alakult rozsnyói egyházmegye püspöke, Scitovszky János 1834-ben kért Rómából székesegyházának az egyházmegye területén élő nagyszámú protestáns lakosság térítése és a katolikusok megerősítése céljából.[78] A nagy tömegeket megmozgató, ünnepélyes átvitel kiindulópontja a pozsonyi Szent Erzsébet apácák temploma volt: ők díszítették fel az ereklyét, majd 1836. február 4–16. között nyilvános tiszteletre tették ki templomukban. Itt és ekkor hangzott el Jordánszky német nyelvű beszéde, melyet Rozsnyón számos további prédikáció követett. Jordánszkyé a legrövidebb, de csírájában tartalmazza azoknak a motívumoknak a többségét, amelyeket a másik két beszéd részletesen kifejt: visszatekint a vértanútisztelet korai időszakára, utal a pápai ajándékozásra és az ereklye feldíszítésére, s példaként állítja a szentet hallgatói elé. Jordánszky hagyatékában fennmaradt egy, magát a szent „örök tisztelőjének" nevező ismeretlen személy által készített és 1837-ben Pozsonyból neki elküldött latin nyelvű elégia, amely a beszéd közvetlen hatásának tulajdonítható.[79]

[73] Jordánszky Elek: *Sermo in solemnibus exequiis... Josephi Kluch, Episcopi Nittriensis... die 31. Decembris 1826. in Mocsonok pie mortui, habitus Nittriae in Ecclesia Cathedrali Calendis Maji 1827...* Tirnaviae (1827).

[74] A zárójelben közölt számok a továbbiakban Jordánszky művének lapszámaira utalnak.

[75] Jordánszky Elek: *De Vita viri illustrissimi et reverendissimi Joannis Sóber... Die VII. Junii MDCCCIX sub obsidione Gallica pie mortui.* H. n. (1809).

[76] Példánya OSzK 45. 522. Az életrajzhoz kapcsolt dicsőítő költemény kézirata: PK Gy H.XX.b.1. no. 4.

[77] L. *A katakombaszentek tisztelete* című fejezetet.

[78] Jordánszky Elek: *Anrede bei dem 4ten bis 17ten Februar 1826 in der Kirche St. Elisabeth in Pressburg ruhenden Körper des heiligen Neiti Martyrers in derselben Kirche den 14. Februar 1836 ...* Pressburg, 1836.

[79] *Elegia Sanctissime Suae Caesareo Regiae Divinae Majestati Domino, Domino nostro Jesu Christo.* A kísérő levél kelte Pozsony, 1837. dec. 17. FLE lad. 184.

Az 1810-es évek második felében Jordánszky munkásságára döntő hatással volt a bécsi Széchényi–Hofbauer-körrel fenntartott kapcsolata. A Clemens Maria Hofbauer Bécsben megtelepedett redemptorista szerzetes szellemi-lelki vezetése alatt álló, viszonylag rövid életű mozgalom a jozefinista egyházpolitika hatásainak felszámolását és a nemzeti, egyházi megújulást tekintette fő céljának, s jelentősen befolyásolta a magyarországi egyházi reformtörekvéseket.[80] Magyarországi kisugárzása akkor kezdődött, amikor a körnek bécsi házában otthont adó, annak működését anyagilag és erkölcsileg egyaránt támogató Széchényi Ferenc 1815 áprilisában megismerkedik Jordánszkyval. A kör magyarországi „kültagjai" Jordánszkyn kívül Fischer István egri érsek, aki prímás híján a magyar hierarchiát képviselte, valamint Somogyi Lipót szombathelyi püspök és Weinhoffer József pinkafői plébános, a legfontosabb közvetítő szerepet azonban – nem utolsósorban kedvező földrajzi helyzete miatt – Jordánszky játszotta. A vallási alapú nemzeti romantika közös talaján állva Széchényinél és Jordánszkynál egyaránt összekapcsolódott a vallásosság és a magyarság megújításának gondolata, s abban is egyetértettek, hogy a vallási élet reformja csak a fegyelmében, erkölcseiben és tudásában egyaránt megújult papság útján érhető el.[81] A belső egyházi megújulás részeként a kör Magyarországon is megvalósítandó törekvései közé tartozott a vallásos könyvek kiadásának és használatának támogatása, a jezsuita rend visszaállítása, valamint a pápa és az egyház befolyásának növelése.

A kitűzött célok érdekében alkalmazott eszközök rendkívül sokfélék: a rendszeres információcserétől a könyvekre való figyelemfelhíváson, ezen könyvek fordításán és terjesztésén át egy új magyar bibliafordítás előkészítéséig és egyéb aktuális munkákig terjed. Mindez elsősorban rendszeres levélváltás útján történt: 1816–1820 között például Jordánszky nem kevesebb mint 35, többségében magyar nyelvű levelet írt Széchényinek, s közben személyesen is többször találkoztak.[82] Ez a levelezés a kör magyarországi hatásának felmérésén túl lehetővé teszi egyrészt Jordánszky ekkor készülő munkái születési körülményeinek nyomon követését, másrészt annak a rokonságnak a megállapítását, amely az idős Széchényi és Jordánszky korszellemről alkotott felfogása között húzódik.

Leveleiben Jordánszky rendszeresen közli a külföldről kapott és a hazai egyházi élet híreit Széchényivel, gyakran idéz Fischer érsek és Somogyi püspök hozzá írt leveleiből, más alkalommal Széchényi terveinek a két püspök felé történt továbbításáról ad hírt. A fordításra ajánlott műveknél Széchényi kikéri Jordánszky véleményét, máskor Jordánszky hívja fel Széchényi figyelmét egy-egy műre. A levelekből fény derül Jordánszky saját pályájával kapcsolatos terveire, nyíltan nem hirdetett nézeteire. 1817-ben például Pestre szeretne kerülni a szeminárium rektorának, de – mint

[80] Gillemot Katalin: *Gróf Széchényi Ferenc és bécsi köre.* Budapest, 1933, 48–63. p.; Hermann Egyed – Gillemot Katalin: Gróf Széchényi Ferenc és bécsi köre. *Századok*, 68 (1934) 246–247. p.

[81] Fraknói 1902. i. m. 347–370. p.: Iványi-Grünwald Béla: *Gróf Széchenyi István Hitel című munkája.* Budapest, 1930, 200. p.; Iványi-Grünwald Béla: Széchenyi István gróf vallásosságának kérdése. *Regnum*, 2 (1937) 263–279. p. itt: 265., 271–274. p.

[82] Széchényi Ferenc levelei Jordánszky Elekhez 1816–1820 között FLE lad. 179. 135d. Jordánszky Elek levelei Széchényi Ferenchez MOL Széchényi család levéltára. Correspondentia Familiae C. Széchényi I. k. 9. sz. 1816–1819., VIII. k. 307. sz. 1819–1820.

írja – más döntést is elfogad, csak janzenista ne kerüljön oda. Más alkalommal az egyházi javadalmak janzenistákkal és németekkel való betöltését nehezményezi.[83] Többször szót emel a katolikus felvilágosodás képviselői ellen,[84] s ellenük írott munkákat ajánl Széchényinek.[85] Egy másik levelében saját üldöztetésük valószínűségéről ír, mivel tudja, hogy sokan vádolják őket (tudniillik a kör tagjait) az uralkodónál, ugyanakkor a magyar püspökök egy részének „lágymelegségét" bírálja.[86] A kor egyházpolitikájának közvetlen lecsapódását is megtalálhatjuk a levelekben: 1818-ban például Széchényi felkéri Fischer érseket és Jordánszkyt a magyar püspökök kegyes alapítványainak összegyűjtésére, hogy tisztázhassák magukat a király vádja alól (tudniillik, hogy jövedelmüket nem az egyház javára fordítják).[87] 1820-ban a már beteg Széchényi mellett Penkler báró veszi át a kör ügyeinek intézését, s Jordánszky Széchényivel párhuzamosan őt is tájékoztatja.[88]

Széchényi megbízást adott Jordánszkynak egy, a plébániai könyvtárak fejlesztését szolgáló intézmény tervezetének elkészítésére.[89] A terv eredeti formájában ugyan nem valósult meg, de amikor Jordánszky megtudja, hogy a budai nyomdánál több száz példány van még raktáron a Káldi-biblia utolsó, 1782-es kiadásából, Széchényi megvásárolja ezeket, és szétosztatja. Széchényi, Jordánszky és Fischer érsek több levelet váltottak egy új katolikus bibliakiadás ügyében. Jordánszkynak a protestáns bibliafordítással kapcsolatos nézetére vet fényt az a megjegyzése, amellyel a Károli-biblia terjesztését betiltó királyi rendeletet a már kigyulladt tűz elleni védekezéshez hasonlítja.[90] Egy másik levélből arról értesülünk, hogy Jordánszky a nyitrai püspök javaslatára tárgyalni kezdett a biblia szlovák nyelvre történő lefordításáról is.[91] Széchényi vetette föl Jordánszkynak a protestáns és felvilágosult elvek hirdetésével, valamint miszticizmussal vádolt Johann Michael Sailer német teológus két, közelebbről meg nem nevezett műve szlovák nyelvre való lefordításának gondolatát, akinek rehabilitálása a kör fontos célkitűzései közé tartozott. Erre azonban a szlovák nép vallási igényeit belülről ismerő Jordánszky a következőket válaszolja: „a mi tót gyermekeink koránt sem alkalmatosak ennek meghasználására... örömöstebb vennék Pázmány Péter imádságoskönyvét, ha ez magyarból tótra fordíttatna."[92]

A levelek egyik visszatérő motívuma a jezsuita rend visszaállításának kérdése. Jordánszky magyar papokat ösztönöz a rendbe lépésre, egyelőre még csak külföldön, s hangot ad meggyőződésének, hogy a sokban a reformáció idejéhez hasonlí-

[83] Gillemot 1933. i., m., 62. p.
[84] Jordánszky levele Széchényihez 1816. máj. 27.
[85] Jordánszky levele Széchényihez 1816. dec. 15.
[86] Jordánszky levele Széchényihez 1818. dec. 14.
[87] Gillemot 1933. i. m. 59–60. p.
[88] Gillemot 1933. i. m. 56. p.
[89] Jordánszky 1816. dec. 5-én Széchényihez írt levelének függelékében: *Institutum pro Bibliothecis Parochialibus in Hungaria.*
[90] Gillemot 1933. i. m. 52–53. p.; Hermann Egyed: Százéves katolikus magyar bibliafordítási kísérletek. *Theologia,* 1935. 142–156. p.
[91] Jordánszky levele Széchényihez 1817. dec. 24.
[92] Jordánszky levele Széchényihez 1820. ápr. 4. – Sailer számos kiadást megért imádságoskönyve: *Gebetbuch für katholische Christen* (1785).

tott korban Magyarországon is szükség lenne a rend visszaállítására. Ez az elképzelése nem maradt rejtve Bécs előtt sem. Amikor 1817-ben egy Rómában élő magyar származású jezsuita a Jézus szíve-társulatot akarta meghonosítani Magyarországon, kérését a király Lorenz államtanácsos javaslatára elutasítja. Az államtanácsos kifejezte gyanúját, hogy ez csak ürügy a jezsuiták visszacsempészésére, s Jordánszky kezét gyanította az ügyben.[93] Jordánszky élete végéig nem mond le erről a tervéről: 1836-ban a kalocsai érsekkel vált levelet a letelepedési engedély esetleges megadásáról, végrendeletében pedig visszatérés esetén tekintélyes összeget hagy a rendre.[94] Jordánszkynak ez a törekvése összhangban állt a redemptorista irányítás alatt működő kör egyik fontos célkitűzésével: mindkét rend a „népi" vallásosság hivatásos szakértőjének, missziós beállítottság hordozójának számított, így nem véletlen, hogy tőlük várták az egyházi reformok megvalósítását.

Jordánszky ezen időszakban keletkezett munkái szoros kapcsolatban állnak a Széchényi-kör programjával, s mintegy annak magyarországi megvalósulásaként értékelhetők. Először egy olyan kiadványt kell megemlíteni, amely néhány évvel korábban keletkezett ugyan, de műfajával és eszmei hátterével előre jelzi a későbbi művek irányvonalát. Jordánszky franciából latinra fordította és 1808-ban név nélkül, néhány magyarázó jegyzettel ellátva megjelentette a két évvel korábban kiadott francia katekizmus teljes szövegét.[95] A kiadvány jelentősége abban rejlik, hogy a klérus lojalitásának és az uralkodó vallási legitimáció iránti igényének gondolatát erősíti: a francia klérus a vallási restauráció érdekében ugyanis a császár kívánságára egy olyan rész betoldásába is beleegyezett, amely engedelmességet és adófizetést fogad a császárnak, s a hadi kötelezettségek teljesítését ígéri.

A Széchényivel létrejött kapcsolat első évétől, 1815-től látható módon megszaporodnak a Jordánszky által kiadott és fordított művek. Németből és franciából lefordítja és 1815-ben megjelenteti az 1811. évi híres párizsi nemzeti zsinat aktáit.[96] A kiadvány első, föltehetően 1809-ben külön kiadott része VII. Pius pápának 1808 februárjától a francia kormányhoz intézett nyilatkozatait tartalmazza. A nyilatkozatok háttere közismert: a császár és a pápa mint világi uralkodó között elmérgesedett politikai konfliktus miatt ekkor került sor Róma francia megszállására, Napóleon kiátkozására és a pápa Rómából történő elszállítására. A párizsi zsinat aktái magyarországi megjelentetésének aktualitását elsősorban az adta, hogy a zsinat összehívásának egyik okát a püspöki székek betöltetlensége és a püspökkinevezések joga körüli vita szolgáltatta,[97] ami Magyarországon is a megoldatlan kérdések közé tartozott. Másfelől ezen a zsinaton Napóleon a világi és az egyházi hatalom, valamint a külön-

[93] Hermann 1973. i. m. 387.

[94] Szittyay Dénes: A jezsuiták visszatelepítésének kérdése Magyarországon a 19. század első felében. *Jezsuita Történeti Évkönyv, 1941.* 226–230. p.

[95] Jordánszky Elek (ford.): *Catechismus in Usum Omnium Ecclesiarum Imperii Gallici...* Posonii, 1808.

[96] Jordánszky Elek (ford.): *Parisiense Concilium nationale anni 1811 ...* E germanico et gallico latine redditum et editum Posonii 1815 ab A. J. C. E. P. Canonico. Posonii, 1815. (Egybekötve: *Collectio declarationum sanctissimi domini Pii Papae VII. ad gubernium imperii gallicani a mense februario 1808.* H. n. 1809.)

[97] Hubert Jedin (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte.* Bd. VI/1. Freiburg–Basel–Wien, 1971, 88–90. p.

böző felekezetek egyesítését kívánta elérni, s ezek a Rómától való elszigetelődést és „nemzeti egyház" létrehozását célzó törekvések nálunk is veszélyt jelentettek a katolikus egyháznak.[98] Jordánszky Széchényinek írt egyik első levelében említést tesz erről a munkájáról, s megjegyzi, hogy kinyomtatása nem kevés költséggel történt.[99] Jordánszky francia tájékozódását tanúsítja az a még ugyanebben az évben általa kiadott munka, amely bibliafordítási törekvéseihez kapcsolódik. Ez nem más, mint Fénelon egy kevésbé ismert kisebb művének egyelőre azonosítatlan kiadása: levél Arras püspökéhez a biblia népnyelven történő olvasásáról.[100]

A franciából fordított művek után két németből átültetett munka következik. Az egyik egy ismeretlen szerző először 1781-ben, majd 1799-ben Bécsben megjelent munkája a bevett vallásfelekezetekről.[101] Az 1816-ban Pozsonyban kiadott, polémikus jellegű mű a katolikus egyház fontosabb tanításainak apológiáját adja, különös tekintettel az utóbbi időben más felekezetek részéről felmerült bírálatokra. Jordánszky általában tartózkodott a szövegbe való betoldásoktól, s csupán két újabb könyvre hívja fel a figyelmet, amelyekben – mint írja – „a neotericus Uraimék is velős rágni valóra akadnak". A fordítást Jordánszky – egyik Széchényihez írt levele szerint – Széchényi ösztönzésére készítette azzal a szándékkal, „hogy egynéhány tőlünk el-szakadott Atyánkfiai az igazságnak esméretére vissza térnek".[102] A levélből megtudjuk azt is, hogy a könyv nehezen jelent meg, mert a cenzúra engedélye hét hónapot késett, mivel a mű a „bécsi új-módi Theologusoknak nem tetszik". Még ugyanebben az évben Jordánszky arról tájékoztatja Széchényit, hogy a párizsi zsinatról kiadott könyv lassan, de biztosan fogy, s ez utóbbi könyvet is keresik.[103]

A következő évben Jordánszky Franz Geiger felvilágosodásellenes svájci teológus egyik munkáját fordítja le németből latin nyelvre.[104] A latin szöveg a szerző megnevezése nélkül együtt jelenik meg a mű magyar fordításával, amely az egyik Széchényihez intézett levél szerint Csincsics János nagyszombati káplán műve.[105] Jordánszky először a munka egy évvel korábban Luzernban megjelent német nyelvű kiadását küldi el Széchényinek, majd a latin fordítás kéziratát továbbítja. Tájékoztatja a kézirat cenzúrai fogadtatásáról, végül értesíti a könyv megjelenéséről és arról, hogy a magyar változatból kétszáz példányt Pestre juttatott el.[106] A könyv a legfontosabb katolikus tanításokat foglalja össze, aktualitását a reformáció háromszázados évfordulóján tartott ünnepségek adták. Geiger egy ugyanebből az alkalomból megjelente-

[98] Balázs 1935. i. m. 65. p.

[99] Jordánszky levele Széchényihez 1816. febr. 28.

[100] Rumy 1840. i. m. 81. p. szerint: „Lettre de Mr. François de Sallignac de la Mothe Fénélon à Mr. l'Eveque d'Arra(s) sur la lecture de l'ecriture sainte en langue vulgarie, suivant l'edition de Paris de 1791. Wien, 1815. 8°."

[101] Jordánszky Elek (ford.): *Egy igaz Emberbarátnak Gondolatai, a' Német ('s Magyar) Országban megállapíttatott három Vallás éránt...* Pozsony, 1816.

[102] Jordánszky levele Széchényihez 1816. máj. 27.

[103] Jordánszky levele Széchényihez 1816. aug. 4.

[104] Jordánszky Elek (ford.): *A pápa a katholicismusra avagy anyaszentegyház közönséges voltára nézve.* Nagyszombat, 1817. (Egybekötve: *Nexus papae cum catholicismo. ...* Tyrnaviae, 1817.)

[105] Jordánszky levele Széchényihez 1817. ápr. 26.

[106] Jordánszky levele Széchényihez 1817. máj. 18., 1817. júl. 11–12., 1817. okt. 1.

tett másik munkáját a protestantizmusra vonatkozó katolikus tanításról néhány évvel később Szeder Fábián fordítja le magyar nyelvre, ugyancsak Jordánszky, illetve Széchényi ösztönzésére.[107]

A fordítások mellett Jordánszkynak még két latin nyelvű munkájáról kell említést tennünk, ezek azonban már csak közvetve kapcsolódnak a Széchényi-kör törekvéseihez. Az egyik a Szent Mártonra vonatkozó források kiadása,[108] melyről Jordánszky már Széchényihez intézett első levelében szót ejt, míg az ugyanitt említett egyéb tervei megvalósulásáról (a pozsonyi prépostság, a római magyar szeminárium és az V. lateráni zsinat története) nincs tudomásunk.[109] Az 1817-ben megjelent munkához az előszó szerint az adta a közvetlen ösztönzést, hogy Jordánszky 1807-től 1816-ig a pozsonyi Szent Márton-templom kanonokja volt. Másfelől a pannóniai születésűnek s ezért félig nemzeti szentnek tartott Márton alakja jól beleilleszkedett abba a törekvésébe, amely a magyar szentek kultuszának előmozdításával is segíteni kívánta az egyházi, nemzeti megújulást. Az összeállítás tulajdonképpen a középkori Szent Márton-életrajzok és más források barokk kori kiadásainak felhasználásával készült kompendium. A források megnevezése mellett Jordánszky többször utal az általa használt kiadásokra és példányokra: így például Sulpicius Severus Szent Márton-életrajzának 1571-es Joannes Faber-féle párizsi kiadását a bécsi karmeliták, Tours-i Szent Gergely Szent Márton csodáiról szóló művének 1689-es Thierry Ruinart-féle párizsi kiadását a bécsi szerviták könyvtárában forgatta. Szent Márton csodáinak teljes közlése a könyv terjedelmének mintegy felét teszi ki, ami utal a műfaj aktualizálási kísérletére.

A másik kiadvány azonkívül, hogy rávilágít Jordánszky protestantizmushoz fűződő kapcsolatára, utal a katolikus–protestáns viszony 1820-as évektől kezdődő újabb elmérgesedésére is.[110] A munka közvetlen kiváltó oka az volt, hogy a königsbergi egyetem 1821. évi húsvéti programjában vitairat jelent meg a protestantizmus magyarországi helyzetéről és a katolikus hitvallás protestánsokkal kapcsolatos állítólagos kitételeiről. A vitairat ellen Jordánszky terjedelmes apológiát szerkeszt, melyben sorra veszi annak állításait, s a protestantizmus helyzetére vonatkozó 17–18. századi polemikus irodalom és a korabeli sajtó, valamint a katolikus hitvallás különböző szövegváltozatainak számbavételével cáfolni igyekszik azokat. Módszerét alapos forráskritika, párhuzamos szövegelemzés és a félreértések tisztázására törekvés jellemzi, a mű hangvétele műfajának megfelelően szenvedélyes, s szerzője alapvetően protestánsellenes beállítottságáról tanúskodik. Jordánszky könyvét a címlap szerint az éppen akkor összeülő pozsonyi nemzeti zsinatnak ajánlotta, ott azonban ezzel kapcsolatos kérdés nem szerepelt a kitűzött tárgyalási pontok között. Felfogásában ez a mű közvetlenül kapcsolódik Jordánszky fordítói tevékenységének ahhoz a részéhez, amellyel protestánsokat térítő elképzeléseit kívánta megvalósítani.

[107] Szeder Fábián (ford.): *A katholicusok tanítása a protestantizmusra nézve.* Nagyszombat, 1820.; Jordánszky levele Széchényihez 1820. jan. 20. – Vö. Balázs: 1835. i. m. 57. p.

[108] Jordánszky Elek: *Biographi Veteres Sancti Martini Turonensis Episcopi Confessoris.* Posonii, 1817.

[109] Jordánszky levele Széchényihez 1816. febr. 28.

[110] Jordánszky Elek: *De haeresi abjuranda quid statuat Ecclesia Catholica? ...* Strigonii, 1822. Korabeli ismertetése: *Hazai s Külföldi Tudósítások,* 1823. I. 8. sz. 63–64. p.

„MÁRIA KEGYELEM' KÉPEINEK RÖVID LEIRÁSA"

Jordánszky munkásságának mai szemmel nézve legismertebb darabja a magyarországi Mária-kegyképekről készített összeállítás. Ebben összegződik, kiteljesedik és megvalósul azoknak a célkitűzéseknek a nagy része, amelyek végigkísérték az ekkor már élete alkonyán járó főpap pályáját. Ez a könyv Jordánszkynak a tudományos szakirodalomban tulajdonképpen az egyetlen ma is idézett munkája. A tudományterületek között úgynevezett köztes műnek számít, s a néprajzon belül például nem sorolható sem a klasszikus táj- és népleírások, sem a szorosabb értelemben vett népköltészeti-folklorisztikai érdeklődés körébe. Bőséges adatanyaga miatt azonban a vallásosság, ezen belül a búcsújárás kutatása kezdettől fogva számon tartja és forrásként használja, bár ez a felhasználás az összetett forráskritikai kérdések miatt nem mindig a szükséges körültekintéssel történik.

A bemutatást rövid műfajtörténeti áttekintéssel kell kezdenünk. Mint korábban utaltunk rá, már a 17. század első évtizedeiben készültek olyan összefoglaló jellegű munkák, amelyek az egy-egy zarándokhelyről megjelentetett kiadványok, úgynevezett mirákulumos könyvek mellett egy kisebb vagy nagyobb terület speciális tiszteletben részesített, többnyire zarándoklatok középpontjában álló Mária-kegyképeinek számbavételére vállalkoztak. Az „Atlas Marianus" ettől kezdve egyik kedvelt része a Máriával kapcsolatos különböző áhítati munkáknak, mariológiáknak és a Máriát különösen tisztelő szerzetesrendek rendtörténeti kompilációinak. Ezek a történeti adatokból, legendákból és képekből összeállított egyházi földrajzok nem csupán a kegyképek feltérképezésére, optikai megragadására és dokumentációjára törekedtek, hanem alapul szolgáltak a „lelki zarándoklat" néven ismert áhítatgyakorlatnak is, amely speciális irodalma révén széles körben ismert a 17–18. századi vallásos társulatoknál.[111]

Az első magyarországi keletkezésű „Atlas Marianus" Esterházy Pál 1690-ben Nagyszombatban kiadott munkája.[112] A könyv 217 negyedrét oldalon összesen 117, köztük 12 magyarországi kegykép történetét és rézmetszetű ábrázolását nyújtja. 1696-ban Esterházy némileg módosított címmel kiadta hat évvel korábbi munkájának 1300 képre bővített, metszetek nélküli változatát.[113] A 794 lap terjedelmű, fólió formátumú mű szerkezete és tartalma Gumppenberg említett munkáját követi, az ott közölt képek számához viszonyítva többletként jelentkező mintegy száz képet jórészt a Gumppenbergnél nem szereplő magyarországi kegyképek adják. A korabeli gyakorlatnak és a „kegykép" kifejezés barokk kori értelmezésének megfelelően Esterházy a legendás elemeket, krónikarészleteket és a szóbeli hagyományt egyenértékűen használja fel a hiteles történeti adatokkal. Ezért különösen a középkori

[111] Wolfgang Brückner: Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriss eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16.bis 18. Jahrhunderts. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 86 (1983) 101–148. p.

[112] Esterházy Pál: *Az egész világon levő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Rövideden föl tet Eredeti.* Nagyszombat, 1690.

[113] Esterházy Pál: *Mennyei korona... az az Az egész Világon lévö Csudálatos Boldogságos Szüz Képeinek rövideden föl tett Eredeti...* Nagyszombat, 1696.

vonatkozásoknál szükséges az ábrázolások tiszteletére, fennmaradására és a kultusz folyamatosságára utaló állítások felülvizsgálata. Ez a két Esterházy-mű nemcsak a magyarországi kegyképekről készített további 17–18. századi összeállításoknak szolgált kiindulásul, hanem alapvető ösztönzést ad Jordánszky munkájához is, annak legfontosabb forrása. A 18. század második felében már egyre ritkábban születnek ilyen össszeállítások, a mirákulumos könyvek műfaja egy darabig még virágzik, a 19. század elejétől azonban ezek helyét is fokozatosan új kiadványformák, a kegyhelyismeretők, búcsús kalauzok veszik át.[114] Ebben az összefüggésben Jordánszky vállalkozása egy jellegzetes barokk könyvműfaj utóéletének részét alkotja. Mint ilyen, számottevő közvetítő szerepet játszott a barokk és a 19. század második harmadától fellendülő új típusú vallásosság között, s helyesen csak ennek figyelembevételével értelmezhető.

A munka elkészítéséhez az 1832–1836. évi pozsonyi országgyűlés vallásügyi vitája adta a közvetlen ösztönzést. A vita középpontjában az 1790–1791. évi országgyűlés vallásügyi törvényeinek protestánsokra nézve kedvezőtlen rendelkezései és a protestáns felekezetek különböző sérelmei álltak, s a több hónapig tartó vitában a katolikusok is liberális és konzervatív táborra oszlottak. A vita során Jordánszky többször felszólal, s teológiai, egyházjogi érveivel jelentős mértékben hozzájárul ahhoz, hogy a kérdést felfüggesztik és a következő országgyűlésre halasztják.[115] A vallási ünnepeket vasárnapra áttétetni kívánó országgyűlési indítványt Jordánszky különösen sérelmesnek találhatta, mert az ilyen jellegű törekvések cáfolatául könyve előszavában hivatkozik a magyarországi Mária-tisztelet múlt- és jelenbeli megnyilvánulásaira. Az előszóból megtudjuk, hogy Esterházy két említett munkája éppen a vita idején került Jordánszky kezébe, s Pozsonyban abban a házban lakott, amit Esterházy építtetett, és ahol Jordánszky szerint ezt a két könyvét írta. Könyvével Jordánszky kettős célt tűzött maga elé: egyrészt tanúságot akar tenni a Mária-tiszteletről, másrészt ösztönözni kíván arra. Tervéről tájékoztatta az országgyűlésre egybegyűlt püspököket, és „segítő tudósításokat" kért tőlük, melyeket felhasznált munkájában. A könyvet azzal ajánlja Máriának, hogy közli Esterházy 1690-es és 1696-os művének ajánlását és előszavát, miután Esterházyra utalva megjegyzi: ő maga Mária neve napján született.

Az Esterházy két könyvével való szoros kapcsolatot tükrözi, hogy Jordánszky latin és magyar nyelven közli az Esterházy 1696-os könyve végén található nyomdászi figyelmeztetést, majd az Esterházy két könyvében szereplő magyarországi kegyképeket sorolja fel az eredeti rendben. Az 1690-es könyvhöz azt a megjegyzést fűzi, hogy az abban szereplő (ott Horvátországhoz sorolt terzátói képpel együtt) összesen 12 magyarországi kép közül ő csupán kettőt nem említ. Az 1696-os könyv listája után megállapítja, hogy ő csak azokat a képeket vette föl ezek közül, amelyek az ő idejében megtalálhatók voltak, illetve biztos tudomást szerezhetett róluk. Ezt követi a könyvben található kegyképek felsorolása egyházmegyék szerint, s egy, illetve két csillag-

[114] Tüskés Gábor – Knapp Éva: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 89 (1985) 90–100. p.

[115] Horváth Mihály: *Huszonöt év Magyarország történelméből 1823-tól 1848-ig*. I. k. Budapest, 1868², 331–341. p.

gal jelzi az Esterházy 1696-os, illetve az 1690-es és 1696-os könyvében egyaránt előforduló kegyképeket.

A közölt jegyzék és a könyv anyagának összevetéséből kitűnik, hogy egyrészt Jordánszky nagyjából valóban a 18. századi egyházmegyei határok szerint csoportosítva közli a képeket, ettől azonban néhány ponton eltér. Másfelől a jegyzék 68 képével szemben a könyvben 69 kép leírása található: a kassai Szent Erzsébet-templom föltehetően utólag betoldott, ábrázolás nélkül közölt képének leírása kimaradt a felsorolásból. A jegyzék után Jordánszky sorszámmal utal a két különböző ábrázolással szereplő képekre, valamint arra, hogy két képnek nem kapta kézhez a másolatát, ezért ezek enélkül szerepelnek, bár az egyiket mégis ábrázolással együtt közli. A képjegyzék alapján 20, a két ábrázolással szereplő képek szám szerinti felsorolása szerint 22, a valóságban 23 képről van két-két ábrázolás a könyvben, 44 kép pedig egy-egy ábrázolással szerepel. Ezután Jordánszky megemlíti munkája egy teljesebb kiadásának lehetőségét, s még egyszer kifejezi reményét a Mária-tisztelet növekedésével kapcsolatban. Ezt követi a toldalékokkal együtt összesen 69 kegykép történetének leírása és ábrázolása, majd két képhez két, későn kézhez kapott kiegészítés található. A könyv egy nyolc Mária-imádságból álló áhítati résszel zárul. A barokkban nagyrészt általánosan ismert szövegek közül kettő alcíme szerint Mária-kegyképekhez kapcsolódik.

A Jordánszky által bemutatott 69 kegykép közül 39 először nála szerepel részletesen összefoglaló munkában. Ezek túlnyomó többsége a barokk korban keletkezett, ekkor vált ismertté vagy kultusza ekkor kezdett kialakulni, s csak néhány van közöttük, melynek nagyobb arányú tisztelete a 19. század elején bontakozott ki. A valamilyen korábbi összefoglaló munkában már szereplő képek többsége Esterházy két könyvében fordul elő, néhány Esterházy halála után keletkezett kép pedig egy, a 18. század közepén kiadott újabb gyűjteményben szerepel először, erre azonban Jordánszky sehol nem hivatkozik, s föltehetően nem is ismerte azt.[116] A 39 kegykép földrajzi megoszlására jellemző, hogy többségük az akkori Magyarország területén volt, néhány pedig a „Részekhez", illetve Horvátországhoz tartozott. Dalmácia teljesen kimaradt az összeállításból, szerepel viszont Galícia két magyar, illetve jezsuita vonatkozású képpel. A teljes anyag földrajzi megoszlása nagy vonalakban tükrözi a barokk kori zarándokhelyek sűrűségét, s az átlagosnál valamivel nagyobb számban fordulnak elő képek az esztergomi egyházmegye területéről. (20. térkép)

A változó részletességű leírásokra általában az egyszerű, világosságra törekvő fogalmazás jellemző, a hiányosságokra, homályos dolgokra számos esetben a szerző maga is utal. Jordánszky rendszerint elmondja a kegykép eredetét, történetét és a kultusz különböző mozzanatait: utal az alapítványokra, a képek rézmetszetű ábrázolásaira, megemlíti a csodákat, a jubileumi ünnepségeket, a fogadalmi képeket és tárgyakat, szól a zarándoklatokról és a zarándokok különböző szokásformáiról, a tisztelet előmozdítására tett egyházi intézkedésekről (például építkezés, a kegykép áthelyezése, megkoronázása) és a hely gondozóinak változásáról, s rögzíti a képekkel

[116] Ladislaus Nedeczki: *Fontes Gratiarum Marianarum novi et veteres seu historica relatio de imaginibus miraculosis per Hungariam et adjecta Eidem Regna, ac Provincias.* Claudiopoli, 1739.

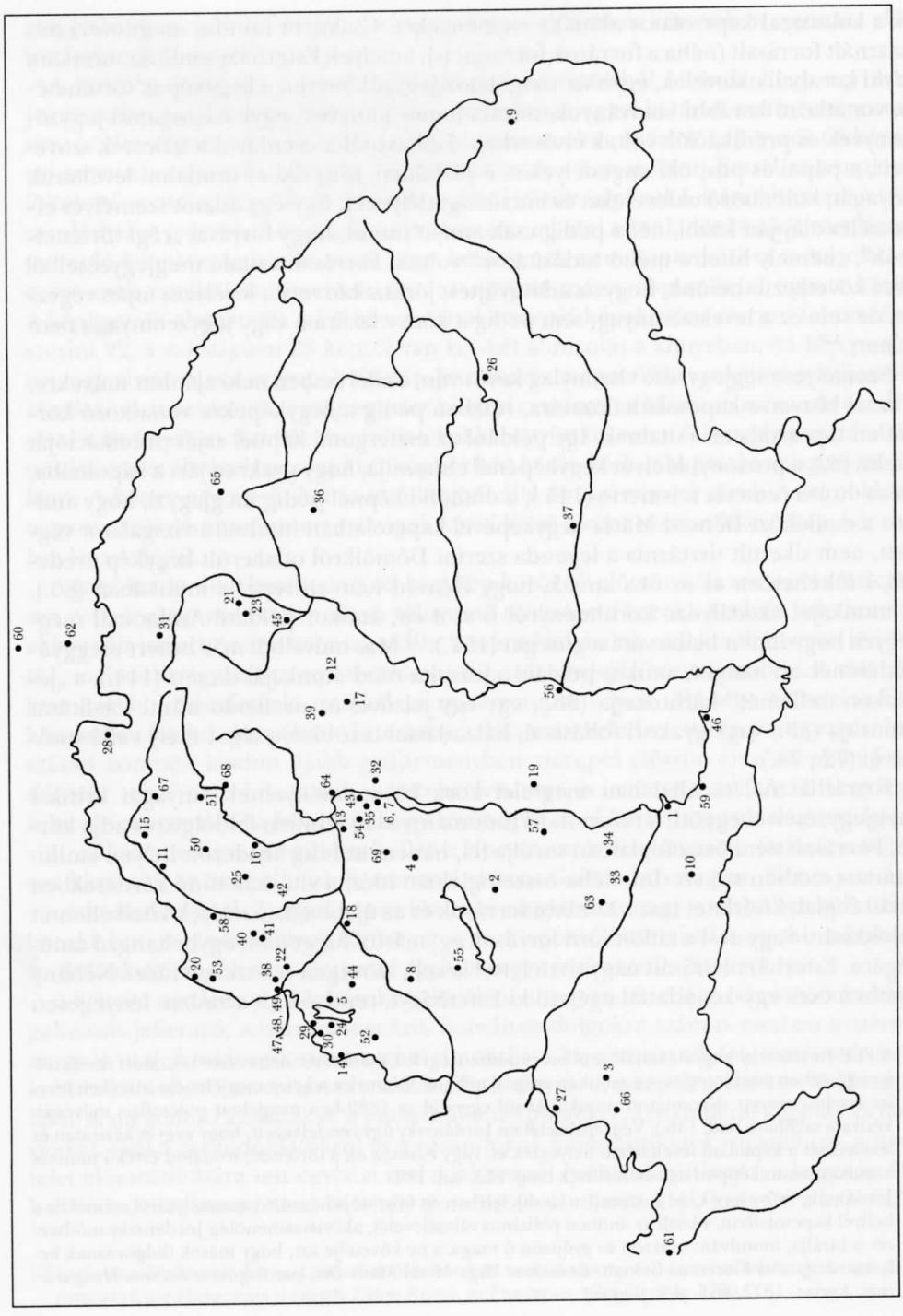
és a kultusszal kapcsolatos aktuális eseményeket. Csaknem mindig megnevezi felhasznált forrásait (néha a források forrásait is), amelyek Esterházy említett munkáin kívül korabeli oklevelek, egyházi vizsgálatok jegyzőkönyvei, a kegyképek történetére vonatkozó korábbi kiadványok, mirákulumos könyvek, egyházlátogatási jegyzőkönyvek és prédikációk voltak elsősorban. Felhasználta ezenkívül a feliratok szövegeit, a pápai és püspöki engedélyeket, a plébániai, püspöki és uradalmi levéltárak anyagát, különböző okleveleket és búcsúengedélyeket. Egy-egy adatot személyes elbeszélés alapján közöl, néha pedig csak annyit mond, hogy forrásai „régi történetírók", „némely hitelre méltó tudósítások" voltak. Forrásaira utaló megjegyzéseiből arra következtethetünk, hogy az adatgyűjtést jórészt közvetve, levelezés útján végezte, de sem ez a levelezésanyag, sem pedig a könyv kézirata vagy jegyzetanyaga nem ismert.[117]

Személyes megjegyzése viszonylag kevés van, ezek részben neki ajánlott művekre, s ezzel közvetve kapcsolathálózatára, részben pedig a kegyképekre vonatkozó közvetlen tapasztalataira utalnak. Így például az esztergomi képnél saját prédikációját említi (3.), a pozsonyi Mélyút kegyképénél elmondja, hogy gyakran járt a kápolnába, és az utolsó remetét is ismerte (145.), a dömölki képnél pedig megjegyzi, hogy amikor a csallóközi Dénesd Mária-kegyképével kapcsolatban hitelesítő vizsgálatot végzett, nem sikerült tisztáznia a legenda szerint Dömölkről odakerült kegykép eredetét, s föltehetően ez az oka annak, hogy Dénesd nem szerepel a munkában (80.). A munkáját akadályozó körülményről is szót ejt, amikor például Andocsnál megjegyzi, hogy innen hiába várt segítséget (152.).[118] Más műveiből már ismert meggyőződésének ad hangot, amikor például a jezsuita rend munkáját dicséri (114.), a „jelenkor szellemét" kárhoztatja (38.), egy-egy jelzővel az uralkodó iránti lojalitását tanúsítja (83.) vagy gyakori fohásszal, hálaadással tesz bizonyságot mély vallásosságáról (72., 74.).

Forráshasználata általában megfelel kora követelményeinek, anyagát kritikai megjegyzéseivel együtt, a reformkori tudományosság szintjén feldolgozva adja közre. Forrásait nem összefoglalóan sorolja fel, hanem mindig az idézett helyen említi. Számos esetben szó szerint, néha összefoglalóan idéz, a vitásnak tűnő kérdésekben állást foglal, kísérletet tesz a korábbi források és az újabb elképzelések közti ellentét feloldására vagy utal a különböző források egymástól független, egybehangzó tanúságára. Esterházy leírásait nagy tisztelettel kezeli, szövegeit szó szerint idézi. Néhány esetben csak egy-két adattal egészíti ki Esterházyt, rendszerint azonban lényegesen

[117] A FLE Jordánszky hagyatékának az adott rendezettségi fok mellett rendelkezésre bocsátott részét teljes egészében áttekintettük, ez azonban csupán néhány, többnyire a kötet megjelenése után kelt levelet eredményezett. Nyomtatott munkái közül egyedül az 1822-ben megjelent polémikus művének kézirata található (lad. 136.). Végrendeletében Jordánszky úgy rendelkezett, hogy vegyes kéziratait és levelezését a káptalani levéltárban helyezzék el, vagy égessék el, a történeti, irodalmi értékű munkát azonban semmiképpen ne semmisítsék meg. FLE lad. 184.

[118] Jordánszky műve egyik, a 19. század második felében élt folytatója hasonló tapasztalatáról számol be a hellyel kapcsolatban, s közli az andocsi plébános válaszlevelét, aki visszamenőleg Jordánszky módszerét is bírálja, mondván: utazzon és gyűjtsön ő maga, s ne követelje azt, hogy mások dolgozzanak helyette. Augustus Florianus Balogh: *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariarum.* Agriae, 1872. 461. p. 2. jegyzet.



20. TÉRKÉP
Mária-kegyképek Magyarországon Jordánszky Elek munkájában

20. TÉRKÉP

Mária-kegyképek Magyarországon Jordánszky Elek munkájában

A helynév előtt álló szám a térkép azonosító száma, a mai országhatáron kívül fekvő helyeknél a név után zárójelben a mai közigazgatási elnevezés és az ország megnevezés található, a helynév utáni számok a kötet lapszámaira utalnak.

1 Almás (Aljmaš, Horvátország) 126–127.
2 Andocs 152.
3 Bisztrica (Marija Bistrica, Horvátország) 120–121.
4 Bodajk 73–74.
5 Boldogasszony (Frauenkirchen, Ausztria), 58–61.
6 Buda-Krisztinaváros 33–35.
7 Buda-Máriaremete 78–79.
8 Celldömölk 80-84.
9 Csíksomlyó (Sumuleu, Mercurea Ciuc, Románia) 136–140.
10 Dragotin (Dragotin, Horvátország) 128.
11 Dubnica (Dubnica, Szlovákia) 41–42.
12 Egerszalók 104–105.
13 Esztergom 1–3.
14 Fraknó (Forchtenau, Ausztria) 64–65.
15 Frivald (Frivald, Szlovákia) 43.
16 Garamszentbenedek (Hronský Beňadik, Szlovákia) 27–28.
17 Gyöngyös 110–111.
18 Győr 56–57.
19 Hajós 94–96.
20 Holics (Holič, Szlovákia) 25–26
21 Kassa (Košice, Szlovákia) 116.
22 Királyfalva (Králová, Szlovákia) 147–148.
23 Kisfalu (Štubnianske Teplice, Szlovákia) 117.
24 Kismarton (Eisenstadt, Ausztria) 62–63.
25 Kistapolcsány (Topoľčiansky, Szlovákia) 29.
26 Kolozsvár (Cluj-Napoca, Románia) 132–135.
27 Krapina (Krapina, Horvátország) 124–125.
28 Krasznahorka (Krásna Horka, Szlovákia) 112–113.
29 Lajtaszék (Stotzing, Ausztria) 68–69.
30 Loretó (Maria-Loreto, Ausztria) 66–67.
31 Lőcse (Levoča, Szlovákia) 114–115, 153.
32 Máriabesnyő 54–55.
33 Máriagyűd 87–88.
34 Máriakéménd 90–91.
35 Máriamakk 76–77.
36 Máriapócs 108–109.
37 Máriaradna (Radna, Románia) 97–99.
38 Máriavölgy (Marianka, Szlovákia) 12–14.
39 Mátraverebély 36–39.
40 Modorfalu (Moderdorf, Szlovákia) 18–19.
41 Nagyszombat (Trnava, Szlovákia) 15–17.
42 Nyitra (Nitra, Szlovákia) 40.
43 Óbuda-Kiscell 30–32.
44 Osli 70.
45 Pálfalva 106–107.
46 Pétervárad (Novi Sad, Jugoszlávia) 130–131.
47 Pozsony – Mélyút (Bratislava, Szlovákia) 144–146.
48 Pozsony – Szt. Márton (Bratislava, Szlovákia) 4–7.
49 Pozsony – Virágvölgy (Bratislava, Szlovákia) 8–11.
50 Privigye (Prievidza, Szlovákia) 50–51.
51 Radvány (Radvaň, Szlovákia) 46.
52 Röjt (Rattersdorf, Ausztria) 149.
53 Sasvár (Šaštin, Szlovákia) 20–24.
54 Solymár 75.
55 Sümeg 85–86.
56 Szeged 100–103.
57 Szekszárd 89.
58 Szokolóc (Sokolovce, Szlovákia) 150–151.
59 Szottin (Sotin, Horvátország) 129., 154–155.
60 Sztarawiesz (Starachowice, Lengyelország) 141.
61 Terzátó (Trsat, Horvátország) 118–119.
62 Tuchov (Tuchów, Lengyelország) 142–143.
63 Turbék 92–93.
64 Vác 52–53.
65 Visnyó (Višňov, Szlovákia) 44–45.
66 Zágrábremete (Remete, Horvátország) 122–123.
67 Znióváralja (Kláštor pod Znievom, Szlovákia) 48–49.
68 Zólyom-Óhegy (Stare Hory, Szlovákia) 47.
69 Zsömle 71–72.

bővebb nála. Előfordul, hogy nem foglal állást határozottan Esterházy szövegével kapcsolatban (115.), máskor helyreigazítja (118.). Egy esetben – nem találván alapot Esterházy állításaira – saját szövegéhez illesztett toldalékban idézi Esterházyt, s a tévedést a nyomdának vagy Esterházy forrásainak tulajdonítja (28.). Máskor egy képet egy Esterházynál más néven szereplő vagy azonosítatlan, legendás eredetű kegyképpel kapcsol össze, s Esterházy szövegét kommentár nélkül saját leírásainak elejére vagy végére illeszti (36.). Az Esterházy leírásaihoz való feltétlen ragaszkodás nem egy alkalommal tévedés forrása: így például Kismartonnál személyes tapasztalat hiányában átveszi Esterházynak a kismartoni ferences templom kultusztárgyáról írt szövegét, s az itt közölt egyik metszet az Esterházynál szereplő ábrázolás újrametszése (62–63.). Ezzel Jordánszky tévesen azonosítja az 1712-ben a kismartoni kálváriára került szobrot az Esterházy által a ferences templomban lévőnek mondott szoborral.[119] Azoknál a kegyképeknél, amelyek prototípusa külföldön található, Jordánszky többször közli Esterházynak a prototípusra vonatkozó leírását (78.).[120] Így fordulhat elő az, hogy a turbéki képnél kritika nélkül átveszi Esterházynak a passaui kegyképről írt sorait, ahol Esterházy a passaui kegyképet kora felfogása szerint magyar vonatkozással ruházza fel, és tévesen tartja az I. Lajos király által Máriacellbe adományozott kép 1620 körül készült másolatának (92–93.).[121]

A hivatkozott források meglétében általában nincs okunk kételkedni, ezt a források ellenőrzése számos esetben bizonyította.[122] Óvatosságra elsősorban akkor van szükség, amikor a szerző szemléleti sajátosságai módszerbeli korlátokká válnak a történeti hitelesség rovására. Ezek a sajátosságok egyrészt áhítati célkitűzése, a zarándoklatok újjáélesztésének szándéka, másrészt a barokk hagyományokhoz való ragaszkodása és azok feltétel nélküli elfogadása. Ennek egyik jellemző megnyilvánulása, hogy a középkori és barokk legendaanyagot egyenértékűen kezeli a történeti adatokkal, hitelesnek fogadja el, s a kettőt fenntartás nélkül összekapcsolja. Ugyan-

[119] Esterházy 1690. i. m. 72–73. p.

[120] Esterházy 1690. i. m. 94–98. p.

[121] Esterházy 1696. i. m. 61. p.

[122] Gondos utánajárás ellenére sem sikerült megnyugtatóan azonosítani két Jordánszky által említett, a további kutatás számára fontosnak látszó munkát, melyekre a csíksomlyói képpel kapcsolatosan hivatkozik. Az egyiket „nagy nevű" Cserei Farkas *Geographia Mariana Regni Hungariae* című, 1780-ban közrebocsátott (136.), a másikat Patrik János *Magna Hungariae eique adnexorum Regnorum ac Provinciarium Domina* című, 1741-ben kiadott ritka könyvének mondja, s megjegyzi, hogy ez utóbbi száz Mária-képről tudósít (138.). Nem sikerült az azonosítás a Jordánszky munkáját folytató Augustus Florianus Baloghnak sem (Balogh, 1872, i. m., 417., 424., 475. p.). A FKE Batthyány-gyűjteményben található egy 1798 után, valamikor a 19. század elején keletkezett, ismeretlen szerzőtől származó magyar nyelvű kézirat a csíksomlyói kegykép történetéről, amely mind a két Jordánszkynál szereplő művet megemlíti, szó szerint ugyanazt a részt idézi, és a szerzőkről további adatokat is tartalmaz (*Istennek Kintses Tárháza, melly a Csik Somlyai Tsudálatos Szüz Mária Szent képénél rég üdőtől fogva osztogattatik* – FKE cat. X. Tit. VIII. a. 38.). Eszerint az első mű szerzője Nagyajtai Cserei Farkas, aki még életében, 1780-ban közölte írott munkáját a kézirat szerzőjével, ez a mű tehát itt kéziratként szerepel. Patrik Jánosról annyit említ, hogy jezsuita volt, s könyvét 1741-ben a társaság költségén nyomtatta ki. Szembetűnő az is, hogy bár címe szerint mindkét munka több kegyképről szól, Jordánszky csak a csíksomlyóinál tesz róluk említést. Mindezek alapján nem lehetetlen, hogy a két munkát Jordánszky személyesen nem használta, s minden valószínűség szerint a Batthyány érsek révén Esztergomba került, említett kézirat alapján idézte őket.

akkor megfigyelhető bizonyos mértékű tartózkodás is a legendák iránt, amikor az eredetlegendák barokk kori motívumai közül többre éppen csak utal (36., 39.), másokat meg sem említ, noha ismerhette őket (12–14.). Ez a tartózkodás nagyrészt a felvilágosodás hatásának tulajdonítható. Másfelől csak ritkán adhatunk hitelt Jordánszkynak akkor, amikor a középkori és a barokk, illetve a 17–18. századi és a 19. századi kultuszformák folyamatosságát igyekszik bizonyítani. A zarándokhelyek sorsát a II. József féle intézkedések után gyakran úgy mutatja be, hogy a hagyományokhoz ragaszkodó lakosság megtörte a hatóság ellenállását, s ezek a szórványos kezdeményezések végül a zarándoklatok fellendülését eredményezték. Az újabb kutatások rámutattak arra, hogy ez a kontinuitás egyik esetben sem létezett: a barokk kori kultusz egyaránt jelentős mértékben különbözött a középkori zarándoklatoktól és a 19. századi búcsújárástól, az egyes zarándokhelyeknél is csak néha lehet szó folyamatosságról, s a zarándokhelyek 19. század eleji újjáéledése sem mindig spontán módon ment végbe.[123]

A történeti forrásérték szempontjából a kötet képanyaga egyenrangú a szöveges leírásokkal. A címlapelőzék a Szent István felajánlja a koronát Máriának témát ábrázolja, ami hangsúlyozza a kötet és a jellegzetesen barokk Patrona Hungariae-gondolatkör szoros kapcsolatát. A metszetek a kegyképeken kívül számos esetben megörökítik azok szűkebb és tágabb környezetét: legtöbbször az oltárt, amelyen elhelyezték őket, s néhány esetben a templomot is, amelyben találhatók. A kegyképet az oltárral együtt ábrázoló metszeteken gyakran láthatjuk a fogadalmi tárgyakat, a feliratokat és a templombelső építészeti részleteit. A latin nyelvű képaláírásokat a metszetek egyidejű felhasználása tette szükségessé a különböző nyelvű kiadásokban. A címlapelőzékkel együtt összesen 91 metszet mintegy felét a szignálások szerint egy Dorneck nevű rézmetsző készítette 1835-ben és 1836-ban, három kegyképről pedig Kern József készített összesen öt ábrázolást. Az így fennmaradó 41 szignálatlan metszet az évszámok szerint ugyancsak 1835-ben, nagyobbrészt 1836-ban készült, 13 lapon sem évszám, sem szignálás nem található. Az ábrázolások stílusbeli és technikai hasonlósága, valamint az ugyanarról a képről készített különböző ábrázolások összevetése azt mutatja, hogy a szignálatlan metszetek minden valószínűség szerint ugyancsak Dorneck kezétől származnak.

A Grassalkovich Antal támogatásával Pozsonyban tanult festő, rézmetsző és litográfus Kern József tevékenysége nem ismeretlen a grafikai kutatás előtt: a selmecbányai kálváriáról már 1812-ben rézmetszetet készített, 1848-ban pedig számos közéleti személyiség arcképét is megrajzolta. Körmöcbányán működött, így kézenfekvő volt, hogy a könyvben szereplő két Zólyom és egy Turóc megyei kegykép ábrázolását ő metszette.[124] Mindeddig homályban volt azonban az ábrázolások túlnyomó többségét készítő Dorneck személyisége. E munkái alapján a magyar kutatás a Magyarország számára dolgozó külföldi mesterek között tartja számon, de neve a nemzet-

[123] Hans Dünninger: Kleine Andachtsbilder als Indikatoren für Wallfahrt In Wolfgang Brückner (Hg.): *Wallfahrt – Pilgerzeichen – Andachtsbild. Aus der Arbeit am Corpuswerk der Wallfahrtsstätten Deutschlands: Probleme, Erfahrungen, Anregungen.* Würzburg, 1982, 149–160. p. itt: 149–150. p.

[124] Pataky Dénes: *A magyar rézmetszés története a XVI. századtól 1850-ig.* Budapest, 1951, 154. p.

közi irodalomban sehol nem szerepel.[125] Jordánszky hagyatékában fennmaradt két levél, amelyet 1836 márciusában és 1837 júliusában Fridericus Wodniansky Wildenfeld báró Dorneck útján küldött neki Bécsből.[126] Ezekben nincs utalás Dorneckre, s csak annyi tűnik ki belőlük, hogy Dorneck bécsi metsző volt, s Jordánszky a könyv megjelenése után is kapcsolatban állt vele. Ezenkívül fennmaradt egy harmadik levél is, amelyet Wodniansky 1836. február 4-én Dorneck ügyében írt Jordánszkynak, s amely némi fényt vet a metsző személyére.[127] A levélből, amely két, feltehetően a kötet számára újonnan elkészült rézmetszet kifizetése körül támadt félreértés tisztázására tesz kísérletet, egyrészt kitűnik, hogy Dorneck a nem túl nagyszámú női rézmetszők közé tartozott. Másfelől Wodniansky Dornecket – „fecsegő természetét" leszámítva – tisztességesnek és a munkában fáradhatatlannak mutatja be, s a fizetség miatti türelmetlenségét azzal menti, hogy jövedelme nagyrészt a művekért először járó összegektől függ. Dorneck pályája és munkássága egyéb részleteinek tisztázásához további kutatásokra van szükség.

Jordánszky elképzelése, hogy könyvét rézmetszetekkel illusztrálva bocsássa közre, több forrásból táplálkozott. A képzőművészetek iránti érzékenységét tanúsítja egyrészt már említett művészetpártoló tevékenysége, másrészt az a saját kezével 1831–1832-ben készített és később kiegészített jegyzék, amelyben esztergomi házának műtárgyait sorolja fel.[128] A mintegy hatvan tételt, egy tételen belül gyakran több darabot tartalmazó, néha a tárgyak eredetére is utaló jegyzék szerint több száz képzőművészeti alkotás volt Jordánszky tulajdonában, melyeket a ház legkülönbözőbb helyiségeiben helyezett el. Az ábrázolások nagyobb része festmény, kisebb része rézmetszet és szobor volt, tematikájuk szerint túlnyomó többségüket vallási tárgyú, ezen belül is elsősorban Mária-, szent- és Krisztus-ábrázolás, valamint jeles egyházi személyiségek arcképe alkotta. A máriapócsi kegykép és a rozsnyói katakombaszent képe éppúgy megtalálható volt a gyűjteményben, mint egy, a Kollonich kalocsai érsek halála után hozzá került, mozgatható fejű kínai porcelán Mária-szobor. A szentek között túlsúlyban voltak a barokk kor jellegzetes szentjeinek ábrázolásai, rajtuk kívül néhány újabb, 19. századi szent képe is előfordult. Mindez azt is magyarázza, hogy Jordánszky miért a rézmetszés hagyományos technikáját és nem az éppen azokban az évtizedekben egymás után megjelenő modernebb grafikai eljárások egyikét választotta. Számításba kell vennünk azt is, hogy éppen akkortájt élte első virágkorát egy sajátosan polgári jellegű kiadványtípus, az irodalmi almanach, melynek képes mellékleteként rendszerint kisméretű rézmetszetek szerepelnek. A döntő ösztönzést azonban a könyvtípus metszetekkel illusztrált barokk kori előzményei mellett mindenképpen az jelenthette, hogy a rézmetszés technikája meghatározó szerepet játszott a búcsújáróhelyekről készített barokk kori kisgrafikai ábrázolások, az úgynevezett búcsús képek előállításában. A búcsús képek műfajának a 17–18. században fontos szerepe volt a zarándokhelyek kultuszának közvetítésében, előállítási,

[125] Pataky 1951, i. m. 62. p.
[126] Vodiansky 2 db levele Jordánszkyhoz 1836. márc. 2. és 1837. júl. 12. FLE lad. 184.
[127] Vodiansky levele Jordánszkyhoz 1836. febr. 4. FLE lad. 184.
[128] *Inventarium Alexii Jordánszky manu propria... conscriptum 1831. continuatum 1832.* FLE lad. 136.

terjesztési és használati körülményeik fényt vetnek nemcsak az egyes zarándokhelyek, hanem az egész barokk kori búcsújárás történetére is.[129]

A szöveges források mellett készülő munkájához Jordánszky gyűjtötte a kegyképek különféle ábrázolásait is. Ezek között minden bizonnyal számos rézmetszet is volt, amelyeket aztán a könyv illusztrációinak többségét készítő Dorneck előképként használhatott fel munkájához. Ilyen rézmetszeteket a szövegben Jordánszky többször is bemutat, és idézi azok keletkezési körülményeit (42., 49., 50–51., 72., 112.). A Jordánszky által említett búcsús képek a 18. század második felében és a 19. század első évtizedeiben egyházi, kegyúri megrendelésre készültek, ami már rávilágít a képek szerepére is a zarándoklatok újjáélesztésében. Ez a konkrétan megnevezett öt kép, melyek közül hármat a 18. század második felében készült, máig fennmaradt ábrázolásokkal tudunk azonosítani, biztosan rendelkezésre állt Jordánszkynak és így a metszőknek, amit megerősít a kompozíció és a különböző motívumok összevetése is.[130] Egészen bizonyos a grafikai előkép felhasználása az Esterházy 1690-es könyvében és Jordánszkynál egyaránt metszettel előforduló öt kegykép esetében.[131] További grafikai előképek után kutatva a kompozíciós, motivikus és technikai megfelelések mintegy tíz újabb képnél valószínűsítik ma is ismert 18. századi ábrázolások felhasználását előképként.[132] Ezenkívül számolnunk kell ma még ismeretlen 18. századi, valamint ismert és ismeretlen 19. század eleji metszetek felhasználásával.[133] Ezáltal a kötet közvetve megörökíti a barokk és a 19. század eleji szentképkészítés ismeretlen darabjait is.

A képanyag ikonográfiai vizsgálata azt mutatja, hogy megtalálhatók benne a búcsús képek főbb barokk kori ábrázolástípusai (a kultusztárgy önmagában, a kultusztárgy és környezete, mindezeken túl további kiegészítő motívumok), s a különböző ábrázolástípusok aránya hozzávetőlegesen tükrözi a típusok barokk kori előfordulását.[134] Az ismert barokk előképek nyomán készült ábrázolásoknál többször felismerhető a metsző törekvése az előkép lehetőség szerinti pontos követésére. Az előképek kidolgozásbeli különbségei nem egy esetben nyomot hagynak a másolaton is, amint ez például az Esterházy könyvében szereplő Greischer-féle metszetek nyomán készített lapokon megfigyelhető. Kern metszetein jól látni, hogy ezek az ábrázolások minden valószínűség szerint személyes élmény alapján készültek, ezzel szemben Dorneck lapjainak többségét bizonyos merevség, formalizmus jellemzi. Kern József-

[129] L. pl. Szilárdfy – Tüskés – Knapp.

[130] Metszet 41.p. előtt, 48. p. után, 71. p. előtt. Vö. Szilárdfy – Tüskés – Knapp Kat. 199., 363., 369.

[131] Metszet 62. p. után, 64. p. után, 70. p. után, 122. p. után, 139. p. előtt. Vö. Szilárdfy – Tüskés – Knapp Kat. 113., 91., 248., 361., 273.

[132] Metszet 1. p. előtt, 12. p. után, 15. p. előtt, 37. p. előtt, 54. p. után, 56. p. után, 68. p. után, 94. p. után, 100. p. után, 126. p. után. Vö. Szilárdfy – Tüskés – Knapp Kat. 84., 204., 225., 222., 160., 102., 321., 108., 338., 1.

[133] Így például metszet 60. p. után vö. J. E. Mansfeld 1760 körül keletkezett nagyméretű kompozíciójával, amely a győri kegyképet az oltáregyüttesbe illeszti. (A nyomólemez és egy levonat a győri Püspöki Könyvtárban található.) Metszet 71. p. előtt vö. ismeretlen metsző kompozíciójával imalapon. (Bálint Sándor gyűjteménye, Szeged, Bálint Péter tulajdona.) Metszet 18–19. p. között vö. ismeretlen metsző kompozíciójával szentképen. (PK Gy Ebenhöch-gyűjtemény.)

[134] Szilárdfy – Tüskés – Knapp: 33–36. p.

fet e néhány lap stílusa a barokk kisgrafikai hagyomány 19. századi folytatói közé sorolja, míg Dorneck ábrázolásainak többsége a kor lassan eltűnőben lévő stílusirányzata, a klasszicizmus felé mutat.

Munkái többségéhez hasonlóan Jordánszky ennek a könyvnek a megjelentetését is a pozsonyi Belnay kiadóra bízta. A nyomda alapítójával, Belnay Györggyel a pozsonyi akadémián kerülhetett közelebbi kapcsolatba, melynek Belnay történelemtanára, Jordánszky pedig aligazgatója volt.[135] Belnay politikai beállítottságára fényt vet, hogy 1790-ben névtelen röpiratban tiltakozott a rendi országgyűlésnek a hivatalviselést nemességhez kötő álláspontja ellen.[136] Bár a protestantizmussal szemben türelmes álláspontot képviselt, alapjában őt is konzervatív szemlélet jellemezte. Egyháztörténeti tankönyvével a 18. század tudományos eredményeit kívánta népszerűsíteni, kiadói programját azonban 1809-ben bekövetkezett korai halála miatt csak részben tudta megvalósítani.[137] A nyomda az örökösök kezén tovább működött, s a 19. század első felében a szélesebb rétegek felé irányuló vallási könyvtermelés egyik jelentős műhelyévé fejlődött.

Jordánszky könyvét a magyar nyelvű kiadás mellett még ugyanabban az évben megjelentette németül, két év múlva pedig szlovákul is.[138] Ez a magyarországi többnyelvűség tudatán kívül mutatja törekvését, amely szerint könyvével minél szélesebb rétegekhez kívánt szólni, s a barokk kori gyakorlatnak megfelelően fontosnak tartotta a különböző nyelvű népek összekapcsolását a zarándoklatokban (55.). A német fordítást minden valószínűség szerint maga Jordánszky, a szlovák nyelvűt Holly János Esztergom egyházmegyei plébános készítette,[139] aki Jordánszky tiszteletére 1839-ben két szlovák nyelvű köszöntő éneket szerzett.[140] A különböző nyelvű kiadások között kisebb szerkezeti eltérések figyelhetők meg. Így például a magyar nyelvű kiadásban a szottini képhez fűzött kiegészítés az imádságszövegek előtt, a német nyelvűben az imádságok után áll, a szlovák nyelvű kiadásban pedig a toldalékként közölt képek már az egyházmegyei határoknak megfelelően beosztva, a kiegészítések az adott leíráshoz kapcsolva találhatók. Ebből fakad, hogy a különböző nyelvű kiadásokban eltér egymástól a képek elhelyezése és a lapszámozás.

A nyomdai kivitelezésre általában gondosság, az áttekintést segítő tipográfia jellemző, a nyomdahibák száma viszonylag kevés. Az apróbb tévedések közül megemlítjük, hogy a magyar kiadásban például a 12. lapon az 1330-as évszám helyett 1830 szerepel, a 39-es lapszám kétszer fordul elő, a 40-es pedig hiányzik, ez azonban nem

[135] Ortvay 1884. i. m. 154. p.

[136] Kosáry: 1983, i. m. 354. p.

[137] Lékai 1942. i. m. 100. p.

[138] Jordánszky Elek: *Kurze Beschreibung der Gnadenbilder der seligsten Jungfrau Mutter Gottes Maria, welche im Königreiche Hungarn, und der zu demselben gehörigen Theile und Ländern öffentlich verert werden. ...* Pressburg, 1836.; Jordánszky Elek: *Krátki opis milostiwich Obrazow blahoslavenég Panni Marie Matki Božég, které w Královstwe Uherském, a w patricich k nemu Cástkách, a Kragnách werenge sa cta. ...* Prešpurku, 1838.

[139] Vö. Zelliger 1893. i. m. 215. p.

[140] Ján Holli: *Prosba ke Blahoslawenég Panně Marii za zdrawi a predlženi života oswiteného a welkomožného pána Áleša Jordánského...* W Budiňe, 1839.; Ján Holli: *Peseň oseitenému a welkomožnému pánu Álešowi Jordánskému... a welkomožnému pánu Martinowi Miškolcinu...* W Budiňe, 1839.

befolyásolja a lapszámozás további alakulását. A különböző nyelvű kiadásokat egységesen a zöld szín kétféle árnyalatát mutató félbőr kötéssel látták el. Az ábrázolásokat következetesen a megfelelő szöveg mellé kötötték, kötéshiba csak elvétve fordul elő: így például a magyar nyelvű változatban az egyik győri ábrázolást a boldogasszonyi kegykép szövege mellé kötötték. Az előállított példányok számáról nem tudunk biztosat, ezt a rézlemezről készíthető levonatok száma erősen korlátozta. Az egy-egy lemezről készíthető levonatok maximális számát figyelembe véve a három kiadás összpéldányszáma nem haladhatta meg a négyezret. Az utoljára készült szlovák nyelvű kiadás példányaiban már jól megfigyelhető a levonatok tisztaságának csökkenése, helyenként elmosódása, ami mutatja a nyomólemezek elhasználódását. A levonatok készítésének korlátozott lehetősége magyarázza, hogy a német nyelvű kiadásból metszetek nélküli példányok is készültek.[141] A metszeteket megfelelő minőségű, a szövegpapírnál valamivel vastagabb papírra nyomták, s papírcsíkok segítségével ragasztották be a könyv lapjai közé.

A könyv terjesztését részben a kiadó, részben maga Jordánszky végezte. A kiadói terjesztésről és a könyv áráról nincs pontos adatunk, Jordánszky pedig többnyire ingyen, ajándékba osztogatta a könyvet. A fennmaradt példányok dedikációi szerint elsősorban egyházi körben, valamint világi ismerősei, rokonai körében terjesztette. Saját kezűleg dedikálta a könyv magyar nyelvű példányát például a dömölki apátnak, aki sokat tett a dömölki zarándoklatok 19. század eleji fellendítéséért, és éppen a könyv megjelenésének évében hunyt el.[142] Ugyancsak dedikált példányt küldött a nagyszombati szeminárium prézesének és az esztergomi egyházmegye több papjának.[143] Kapott a könyvből Juranich Antal győri püspök is, aki köszönőlevelében csak azt sajnálja, hogy a német nyelvű példány helyett Jordánszky nem magyar nyelvűt küldött.[144] Pénz kíséretében küldött a könyvből 1837-ben Forgách Ignác ispánnak Vágujhelyre,[145] míg unokanővérének 1839-ben – ugyancsak pénzzel együtt – egy német és egy szlovák nyelvű példányt küldött.[146] Az egyházmegye papjai közül is többet megbízott a terjesztéssel. Így például a stomfai plébános 1836 októberében arról értesíti, hogy Troyer Leopoldina úrnő már kapott a könyvből egy pozsonyi kanonoktól,[147] a selmeci plébános 1837 júliusában pedig arról tudósítja, hogy Salix Erzsébet körmöci özvegyasszony kegyes adományt adott, és egy példányt kapott.[148] Ez utóbbi adatok egyben jelzik a könyv használói körének bővülését az egyházi mezőn túl a magasabb világi rétegek felé. A tulajdonosi bejegyzések tanúsága szerint a könyv különböző nyelvű példányai számos szerzetesi könyvtárba is eljutottak, így például a váci piaristák, a pesti angolkisasszonyok és a pesti ferencesek könyvtárából

[141] Egy ilyen példány Szilárdfy Zoltán tulajdonában van.
[142] A példány EK Bp 418765.
[143] A példányok FKE 1607, 201196.
[144] Juranich Antal levele Jordánszky Elekhez 1837. febr. 27. FLE lad. 184.
[145] Forgách Ignác levele Jordánsuky Elekhez 1837. jún. 23. FLE lad. 131.
[146] Anna Maria Jordánszky levele Jordánszky Elekhez 1839. nov. 10. FLE lad. 184.
[147] Fr. L. Balogh levele Jordánszky Elekhez 1836. okt. 1. FLE lad. 184.
[148] Aloysius Kranz levele Jordánszky Elekhez 1837. júl. 2. FLE lad. 179.

egy-egy magyar, német és szlovák nyelvű példányt ismerünk.[149] Az egyházi és műveltebb világi olvasókon kívül számolni kell egy másik, ennél lényegesen tágabb közönségréteggel is, amelyhez a könyv részletei csak közvetve, a belőle merítő prédikációk és a kegyhelyekkel kapcsolatos népszerű kiadványok útján jutottak el, s amely az így szerzett ismeretanyag továbbadásával maga is fontos közvetítő szerepet játszott.

Nem fejezhetjük be a bemutatást anélkül, hogy ne tennénk említést a könyv hatásáról, utóéletéről. A korabeli fogadtatást tükrözi az egyházi sajtó részéről a *Magyar Szion* hasábjain 1838-ban több részletben közölt ismertetés.[150] Ez kiemeli a szerző e könyv megjelentetésében is megnyilvánuló buzgóságát, majd a *Neue theologische Zeitschrift*ben Jordánszkyról írott cikk idézésével röviden bemutatja pályáját, mecénási tevékenységét. Az ismeretlen cikkíró megállapítja, hogy a könyv „ösztönt ád a hidegebb keblűek felmelegítésére", majd a történeti adatok gazdagságát néhány kiragadott példával bizonyítja, végül idézi Jordánszky előszóban megfogalmazott kívánságát a Mária-tisztelet növekedésével kapcsolatban.

A kiadvány hatását jelentősen növelte a benne található nagy mennyiségű képanyag. Erre utalnak egyrészt azok az esetek, amikor az egykori tulajdonosok a barokk kori gyakorlatnak megfelelően kézzel kiszínezték a könyv metszeteit. Így például a könyv egy Kállay Johanna nevű hölgy tulajdonában lévő példányának több metszetén a glóriákat arany színűre, az alakok ruháit pedig különböző színűre festették.[151] A népszerű naptárkiadványai révén a 19. század második felében széles körben ismertté vált Majer István esztergomi kanonok hagyatékában fennmaradt a könyvnek egy olyan példánya, amely csupán a külön bekötött teljes képanyagot tartalmazza.[152] A műkedvelő rajzoló és rézmetsző tevékenységet is folytató Majer István[153] egységes elvek alapján minden képet gondosan kifestett, s a lapok így a 18. századi színezett rézmetszetek hangulatát idézik. A könyv képanyaga az eredeti megjelenési környezettől csakhamar függetlenné kezdett válni azáltal, hogy a 19. század közepétől számos alkalommal előképül szolgált különféle vallásos kiadványok (szentképek, ponyvai füzetek, imalapok stb.) ábrázolásaihoz. Az új technikai eljárások térhódítása révén a kompozíciók szerkezete gyakran annyira átalakul, hogy az összefüggést már csak nehezen vagy egyáltalán nem is lehet felismerni.

Az állítást, amely szerint ez a kiadvány új fejezetet jelez és új folyamatokat indított el a 19. századi vallásosság történetében, igazolja a tény, hogy a könyv megjelenése után 27 évvel, 1863-ban a 19. század második felének egyik legnagyobb kalendárium- és ponyvakiadója, Bucsánszky Alajos „hazafiúi és kiadói kötelességből" magyar és német nyelven újra megjelenteti a művet.[154] Ebben az időszakban jórészt már

[149] A példányok OSzK 292.760, 609.195, 289.212.

[150] *Magyar Szion*, 1838. I. 44., 60., 67–68. p.

[151] A példány EK Bp Kt M 103.

[152] A példány FKE 38486.

[153] Majer István: *A rézmetszészetnek műtana*. Buda, 1847.

[154] Jordánszky Elek: *Magyarországban s az ahoz tartozó részekben levő Boldogs. Szűz Mária kegyelemképeinek rövid leírása*. Pest, 1863.; Jordánszky Elek: *Kurze Beschreibung der Gnadenbilder der seligsten Jungfrau Mutter Gottes Maria, welche im Königreiche Ungarn und den zu denselben gehörigen Theilen und Ländern öffentlich verehrt werden*. Pest, 1863.

mindaz megvalósult, amit Jordánszky könyve néhány évvel korábban még inkább csak elővételezett: a barokk kori zarándokhelyek egy része újjáéledt, új, korábban ismeretlen, nagy tömegeket megmozgató búcsújáróhelyek alakultak ki, néhány éves időközökkel rendszeresen sor került az egész országot átfogó, reprezentatív, tömegméretű vallási megmozdulásokra, s a zarándoklatoknak központi szerep jutott a vallási tudat stabilizációjában.[155] A nyolcadrét alakú, magyar nyelvű változatában 320, német nyelvű változatában 344 lap terjedelmű kiadás jól illeszkedett Bucsánszky kiadói programjába, aki a könyvet más kiadványaihoz hasonlóan a legszélesebb rétegek igényeinek kielégítésére szánta.[156] Az előszóban Bucsánszky idézi Jordánszky megjegyzését műve egy esetleges új, bővebb kiadásáról, s vállalkozása indoklásául utal a könyv ritka előfordulására. Bucsánszky célja az új kiadással az előszó szerint egyrészt Esterházy és Jordánszky emlékének felelevenítése, másrészt Mária tiszteletének növelése volt. Azt is megemlíti, hogy már korábban több kiadásban megjelentette Esterházy Pál „A Boldogságos Szűz Mária ötvenkét csudáinak szombatja" című művét, amely a barokk kori Mária-tisztelet egyik széles körben ismert darabjának számított.[157]

A Belnay- és Bucsánszky-féle kiadások között több, kisebb-nagyobb eltérés található, ezek oka többnyire Bucsánszky törekvése az előállítási költségek csökkentésére. Így például nem közli Esterházy 1696-os könyvének előszavát, a nyomdászi figyelmeztetést, valamint a részletes összevetést az Esterházy-féle kötetekkel. A rézmetszeteket szedett képaláírással ellátott fametszetekkel helyettesíti, nem mindig közli mind a két képet, a tipográfiával tömörít, s Jordánszky jegyzékét a közölt képekről a könyv végére helyezi „Tartalom"-ként. A Jordánszky által közölt anyagot csak egy helyen egészíti ki lényegesen: toldalékként képpel együtt közli a budai Vár plébániatemplomában található Mária-szobor történetét. A fametszetek jóval kisebb méretűek és kevésbé kidolgozottak a Jordánszky-féle metszeteknél, s csak nagy vonalakban, leegyszerűsítve követik azokat. Ezeket a metszeteket Bucsánszky később az eredeti összefüggésből kiragadva felhasználta kalendáriumaiban és ponyvakiadványaiban, s ezzel is hozzájárult a kötet képanyagának közvetítéséhez. A német nyelvű változat keménytáblás borítóján a hosszú címet jellegzetes Bucsánszky-féle „angyalos" naptárkeret övezi, s a cím figyelemfelhívásként azt is jelzi, hogy a könyvben hetven „szép" fametszet található. Ez a változat a hátsó borítón feltüntetett árjelzés szerint 60 pengőkrajcárba került, ami arra utal, hogy bár a könyv a drágább Bucsánszky-kiadványok közé tartozott, eljutása a szélesebb rétegekhez biztosítva volt.[158]

*

[155] 1852: az esztergomi bazilika felszentelése, 1857: országos zarándoklat Máriacellbe, 1864: a sasvári kegyhely háromszáz éves évfordulója stb.

[156] Kovács I. Gábor: Bucsánszky Alajos útja a kalendárium- és ponyva-tömegtermeléshez. *Magyar Könyvszemle*, 101 (1985) 1–17. p.

[157] Jordánszky: *Magyarországban*... 1863. i. m. 5–6. p.

[158] A példány OSZK 809.590.

A Jordánszky-jelenséget szélesebb egyház- és művelődéstörténeti összefüggésekbe állítva mintegy indikátorként, a vallásosság revitalizációjának regionális változataként értelmeztük, s elsősorban azt vizsgáltuk, hogyan tükrözi mindez a vallásosság társadalmi jelentésének átalakulását. A példa azt mutatja, hogy az új tendenciák mellett erőteljesen érvényesültek a hagyományos vallási és eszmei áramlatok, s a barokk formák mélyen belenyúltak a késői felvilágosodás és a romantika korszakába. A tradicionális barokk áhítatformák, ezen belül a búcsújárás felújítása a 19. század eleji konzervatív egyházi törekvések és a restaurációs társadalompolitika egyik fontos eszközének bizonyult, melynek nyomán alapvetően megváltozott a vallásosság társadalmi szerkezete és funkciója.[159] Ennek a változásnak Európa más országaihoz hasonlóan nálunk is legfontosabb összetevője a tömegvallásosság felülről történő megszervezése, melynek következtében bővül a szélesebb rétegek részvételi lehetősége a vallási mezőben, ugyanakkor más társadalmi csoportok egyre kevésbé lesznek elérhetők az egyházi törekvéseknek.[160] Ezzel párhuzamosan a vallásosság fokozott mértékben instrumentalizálódik, s a korábbitól eltérő egyházi, állami, politikai, gazdasági és egyéni célok hordozójává válik.[161] Jordánszky alakja felhívja a figyelmet a jozefinista és a posztjozefinista időszak egyházpolitikájának, a késő barokk mentalitás továbbélésének és a romantika hatása alá kerülő katolicizmus gondolatrendszerének, irányzatainak kérdéseire. Figyelmet érdemelnek annak a 19. század első évtizedeiben induló folyamatnak az állomásai is, melynek során a restauráció sikertelensége révén a szellemi és társadalmi elit után az egyházi rétegek előtt is fokozatosan nyilvánvalóvá válik, hogy a társadalmat mint önálló tényezőt figyelmen kívül hagyó bármiféle reformtörekvés eleve kudarcra van ítélve.

[159] Gottfried Korff: Formeirung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891. *Geschichte und Gesellschaft, 3* (1977) 352–383. p. itt: 354 p.; G. J. F. Bouritius: Popular and Official Religion in Christianity: Three cases in 19th Century Europe. In P. H. Vrijhof – J. Waardenburg (ed.): *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies.* The Hague–Paris–New York, 1979, 117–165. p. itt: 122. p.

[160] Michael N. Ebertz: Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung. *Jahruch für Volkskunde, 2* (1979) 38–72. p. itt: 65–70. p.

[161] Wolfgang Schieder: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik. *Geschichte und Gesellschaft,* 3 (1977) 291–298. p.; J. Mieck: Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. *Geschichte und Gesellschaft, 3* (1977) 299–328. p.; M. R. Marrus: Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts. *Geschichte und Gesellschaft, 3* (1977) 329–351.

FÜGGELÉK

RÖVIDÍTÉSEK

1. LELŐHELYEK

AFF	Archiv des Franziskanerklosters Frauenkirchen
BG	Bibliothek des Benediktinerstiftes Göttweig
BN P	Bibliothèque Nationale, Paris
BS M	Bayerische Staatsbibliothek, München
DE	Diözesanarchiv Eisenstadt
EK Bp	Egyetemi Könyvtár, Budapest
EKK Bp	Egyetemi Könyvtár Kézirattár, Budapest
EK P	Egyetemi Könyvtár, Pécs
EK V	Egyházmegyei Könyvtár, Vác
ÉL E	Érseki Levéltár, Eger
FKE	Főszékesegyházi Könyvtár, Esztergom
FKP	Főapátsági Könyvtár, Pannonhalma
FL	Fővárosi Levéltár, Budapest
FLE	Főkáptalani Levéltár, Esztergom
FLP	Főapátsági Levéltár, Pannonhalma
KL P	Káptalani Levéltár, Pécs
LE	Landesarchiv, Eisenstadt
MOL	Magyar Országos Levéltár, Budapest
MTA Kt	Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára, Budapest
OFRLB	Országúti Ferences Rendház Levéltára, Budapest
OSzK	Országos Széchényi Könyvtár, Budapest
OSzKK	Országos Széchényi Könyvtár Kézirattár, Budapest
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
PK Gy	Püspöki Könyvtár, Győr
PLA	Plébániai Levéltár, Andocs
PL Gy	Püspöki Levéltár, Győr
PL H	Plébániai Levéltár, Homokkomárom
PLM	Plébániai Levéltár, Máriabesnyő
PL P	Püspöki Levéltár, Pécs
PL Sz	Püspöki Levéltár, Szombathely
PL V	Püspöki Levéltár, Veszprém
PM	Pfarrarchiv Mariabrunn bei Wien
SchM	Schatzkammer, Mariazell
SL	Stiftsarchiv St. Lambrecht
SLF	Stiftsarchiv Lilienfeld
Sz PL	Székesfehérvári Püspöki Levéltár
VL M	Városi Levéltár, Mosonmagyaróvár
VML Sz	Vas Megyei Levéltár, Szombathely

2. MŰVEK

Achermann	Hansjakob Achermann: *Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz*. Stans, 1979.
Aggházy I–III	Aggházy Mária: *A barokk szobrászat Magyarországon*. I–III. Budapest, 1959.
Aurenhammer	Hans Aurenhammer: *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung*. Wien, 1956.
Bálint 1976	Bálint Sándor: *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest, 1976[2].
Bálint I–II	Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium*. I–II. Budapest, 1977.
Balogh	Augustus Florianus Balogh: *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariarum*. Agriae, 1872.
Coreth	Anna Coreth: *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*. Wien, 1982.
DAP I–III	*Documenta Artis Paulinorum*. I–III. Szerk. Tóth Melinda. Budapest, 1975–1978.
Gottschall	Klaus Gottschall: *Dokumente zum Wandel in religiösen Leben Wiens während des Josephinismus*. Wien, 1979.
Hl. Johannes von Nepomuk	250 *Jahre Hl. Johannes von Nepomuk*. Katalog der IV. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg, Mai bis Oktober 1979. Salzburg, 1979.
Kapner	Gerhardt Kapner: *Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger*. Wien, 1978.
Kriss-Rettenbeck – Möhler	Lenz Kriss-Rettenbeck – Gerda Möhler: (Hg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen*. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München. München – Zürich, 1984.
Szilárdfy – Tüskés – Knapp	Szilárdfy Zoltán – Tüskés Gábor – Knapp Éva: *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*. Budapest, 1987.
Tüskés 1993	Tüskés Gábor: *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*. Budapest, 1993.
Tüskés – Knapp 1996	Gábor Tüskés – Éva Knapp: *Volksfrömmigkeit in Ungarn*. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte. Dettelbach, 1996.

A FEJEZETEK ELSŐ ÉS IDEGEN NYELVŰ MEGJELENÉSE

A laikus vallásosság története mint kutatási feladat
Magyarul itt jelenik meg először. Németül: Tüskés – Knapp 1996, 559–574. p.

A zarándoklatok forrásai
Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 1. Szerk. Uzsoki András. Budapest, 1989, 409–424. p.

A társulati élet forrásai
Századok, 131 (1997), 923–936. p.

Szakrális térstruktúrák a zarándokhelyeken
A Grassalkovichok kora. Szerk. Lábadi Károly. Gödöllő, 1997, 7–26. p.

Osztrák–magyar interetnikus kapcsolatok a zarándoklatok tükrében
Századok, 125 (1991), 517–566 p. Németül: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde,* 1990, 1–42 p.; Tüskés – Knapp 1996, 173–250. p.

Zarándoklatok a székesfehérvári egyházmegye területén
A Székesfehérvári Egyházmegye ünnepi névtára. Szerk. Sulyok János Ignác. Székesfehérvár, 1988, 63–97. p.

Egy dunántúli zarándokhely: a homokkomáromi mirákulumos könyv tanulságai
Ethnographia, 93 (1982) 269–291. p.

A szenttisztelet rétegei
Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülésszak előadásai. Szerk. Hofer Tamás. Budapest, 1984, 138–151. p. Németül: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,* 89 (1986) 1–16. p.; Tüskés – Knapp 1996, 97–110. p.

Nepomuki Szent János tisztelete a szabadtéri szobrok alapján
Ethnographia, 99 (1988) 330–356. p. Németül: *4. Internationale Tagung für Bildstock- und Flurdenkmalforschung in Linz 11. 10–14. 10. 1984. Kurzfassungen der Referate.* Linz, 1984, 3–12. p.; Tüskés – Knapp 1996, 65–96. p.

A katakombaszentek tisztelete
Századok, 128 (1994) 3–45. Németül: *Ungarn-Jahrbuch,* 19 (1991) 67–88 p.; Tüskés – Knapp 1996, 43–64. p.

Laikus vallásos társulatok
Néprajzi Látóhatár, 1 (1992) 3–4. sz. 8–36. p. Németül: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde,* 1992, 1–23 p.; Tüskés – Knapp 1996, 279–321. p.

Társulatok, rekatolizáció és társadalmi átalakulás: a kassai példa
Századok, 129 (1995) 791–814. p.

A barokk és a felvilágosodás között: Koptik Odó
Történelmi Szemle, 37 (1995) 69–81. p. Németül: *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts,* 9 (1994) 56–73. p.

Padányi Bíró Márton és a dunántúli protestantizmus
Történelmi Szemle 32 (1990) 259–273. p. Németül: *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts,* 6 (1990/91) 39–54. p.; Tüskés – Knapp 1996, 399–418. p.

A barokk vallásosság újjáélesztési kísérlete: Jordánszky Elek
Utószó Jordánszky Elek: *Magyar Országban ... lévő ... Mária kegyelem' képeinek rövid leirása.* Poson, 1836. fakszimile kiadásához: Budapest. 1988, 1–49. p. Németül: *SIEF 4th Congress Bergen, June 19th–23rd 1990.* Papers II. Ed. Bente Gullweig Alver – Torunn Selberg. Bergen, 1991, 645–673. p.; Tüskés – Knapp 1996, 419–442. p.

TÁBLÁZATOK, ÁBRÁK ÉS TÉRKÉPEK JEGYZÉKE

TÁBLÁZATOK

1. A feliratok nyelvének időbeli alakulása 193
2. A készíttetők társadalmi rétegződésének időbeli alakulása 195
3. A szobrok elhelyezéstípusainak időbeli alakulása 197
4. Az elhelyezéstípusok térbeli elterjedése 197
5. A főbb elhelyezéstípusok tér- és időbeli elterjedése 198
6. Az ikonográfiai típusok térbeli elterjedése 201
7. Az ikonográfiai típusok időbeli elterjedése 201
8. Áttekintés a katakombaszent-ereklyék megszerzéséről és transzlációjáról 230
9. A társulatok megoszlása települések szerint 273
10. A társulatok és a települések megoszlása egyházmegyék szerint 275
11. A fő társulatcsoportok megoszlása 276
12. A társulattípusok megoszlása 276
13. A pontosan datált társulattípusok keletkezésének időbeli megoszlása 280
14. A társulattípusok megoszlása gondozók szerint 282
15. Neves társulatalapító személyek 283
16. A feloszlatott társulatok megoszlása típusok szerint (1788) 294

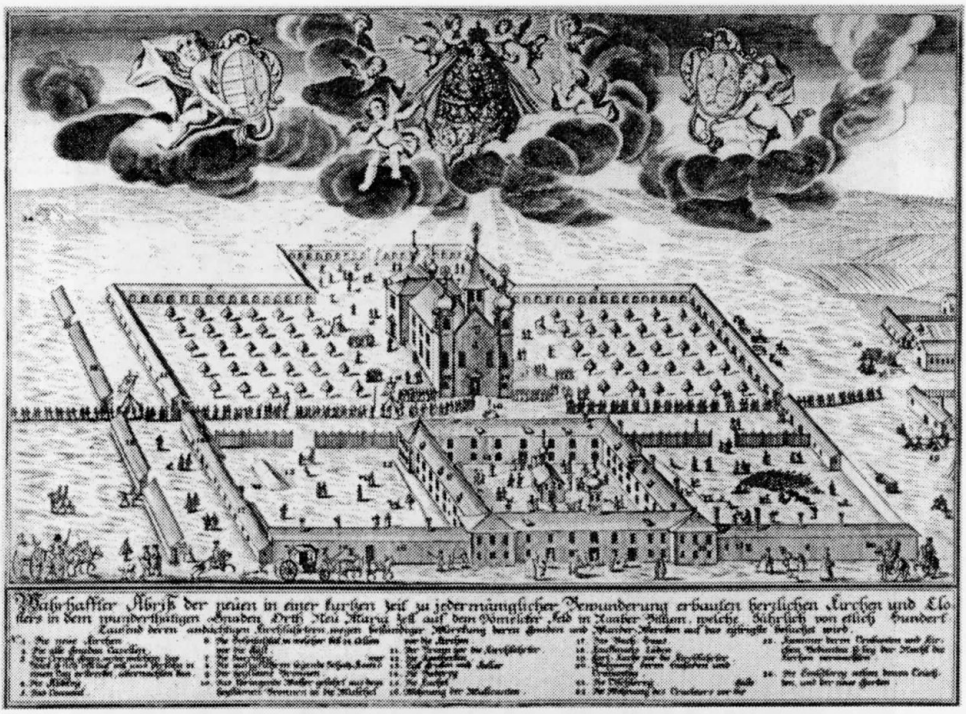
ÁBRÁK

1. A zarándokhelyek és a településtípusok kapcsolatának alakulása 1600–1780 között 62
2. A zarándokhelyek településhez viszonyított elhelyezkedésének alakulása 1600–1780 között 63
3. A homokkomáromi kegyhely patrónusait segítségül hívók arányának időbeli alakulása (százalékban) 162
4. A homokkomáromi zarándoklatok intenzitásának időbeli alakulása a mirákulumfeljegyzések tükrében (1751–1786) 171
5. A feljegyzett csodák megoszlása az év hónapjai szerint 172
6. A fogadalomtétel okainak megoszlása a feljegyzett csodák százalékában kifejezve 174
7. A szoborállítás tér- és időbeli elterjedése 191
8. A szoborállítás elterjedése településtípusok szerint 193
9. A szobrok színezésének időbeli alakulása 194
10. A transzlációk időbeli alakulása 263
11. A pontosan datált társulatok létesítésének időbeli megoszlása 278
12. A társulatok gondozásának időbeli megoszlása 281

13. A Congregatio Maior és a Congregatio Minor taglétszámának alakulása (1735–1772) 308
14. Az újonnan felvett tagok száma az Agonia Christi-társulatban (1735–1772) 309

TÉRKÉPEK

1. Búcsújáróhelyek a barokk kori Magyarországon (1600–1780) 64
2. Bodajk vonzáskörzete (1729–1780) 74
3. Máriavölgy vonzáskörzete (1634–1784) 76
4. Pécs–Szentkút vonzáskörzete (1733–1785) 78
5. Loretó és Magyarország (17–18. század) 86
6. Mariahilf és Magyarország (17–18. század) 88
7. Máriacell és Magyarország (17–18. század) 108
8. Az 1857-es máriacelli zarándoklat útvonala 110
9. Ausztriai búcsújáróhelyek magyarországi kapcsolatokkal (17–18. század) 120
10. Boldogasszony vonzáskörzete (1655–1696) 124
11. Homokkomárom vonzáskörzete (1751–1786) 168
12. A szoborállítás térbeli elterjedése 1690 k.–1730 206
13. A szoborállítás térbeli elterjedése 1731–1750 208
14. A szoborállítás térbeli elterjedése 1751–1780 210
15. A szoborállítás térbeli elterjedése 1781–1800 212
16. A szoborállítás térbeli elterjedése 1801–1850 214
17. A szoborállítás térbeli elterjedése 1851–1880 k. 216
18. A katakombaszentek kultuszhelyei (17–19. század) 260
19. A társulatok megoszlása egyházmegyék szerint (17–18. század) 274
20. Mária-kegyképek Magyarországon Jordánszky Elek munkájában (1836) 370



1. KÉP

Thomas Bohacz (?): *A celldömölki templom és kolostor látképe,* 1752 k., rézmetszet, 300 x 393 mm, *Koptik Odó hagyatéka: Rechtshandel des Abtes von Dömölk (Ungarn) wegen der Selbständigkeit der Abtei aus den 50-er Jahren des 18. Jahrhunderts,* Bibliothek Göttweig, sz. n.



2. KÉP

A Szent Mihály-hegyi kápolna és remeteség látképe, 1755, rézmetszet, 130 x 85 mm (lapméret), Veszprémi Érseki Levéltár, H I/28 Pfeiffer, sz. n.



3. KÉP

A sasvári kegykép fogadalmi tárgyakkal és a település látképével, 1735, rézmetszet, 121 x 69 mm (lapméret), *Kurze Beschreibung von dem Ursprung der Heiligen Statuen der schmertzhaften Mutter Gottes zu Sassing,* h. n. 1735, címlap hátoldala.



4. KÉP

Joseph Jäger: *A máriavölgyi eredetlegenda illusztrációja a kegyszobor csodálatos megtalálásának jelenetével,* 1742, rézmetszet, 131 x 80 mm, Ladislaus Kummer: *Puteus aquarum viventium Marianus,* Tyrnaviae, 1742, 4. sz. kép.



5. KÉP

A kolozsvári kegykép, 1738, rézmetszet, *Imago seu speculum,* Claudiopoli, 1738, 6/b. számozatlan lap.



6. KÉP

Hans Frank von Langgraffen: *A máriapócsi és a kolozsvári kegykép allegorikus kompozícióban,* 1701, rézmetszet, 165 x 122 mm, Pázmány Péter: *Imádságos könyv,* Nagyszombat, 1701, az utolsó számozott lap után.



7. KÉP

Johann Caspar Mannasser: *A zágrábremetei kegykép allegorikus kompozícióban,* 1672, rézmetszet, 189 x 142 mm, Andreas Eggerer: *Pharmacopaea coelestis,* Graecii, 1672, címlapelőzék.



8. KÉP

Johann Caspar Mannasser: *Mirákulumelbeszélés illusztrációja, melyben egy halottat a zágrábremetei kegyhelyre visznek, ahol életre kel,* 1672, rézmetszet, 69 x 116 mm, Andreas Eggerer: *Pharmacopaea coelestis,* Graecii, 1672, 69[95]. lap.



9. KÉP

August Zenger: *Nepomuki Szent János prágai síremlékének részlete,* 1761, rézmetszet, 111 x 70 mm, *Jó hír- s névszerető léleknek ájtatossága, Az az Nepomuki Szent Jánost tisztelő […] híveknek Gyülekezete […] Köszög Városában […] fel-állítatott,* Nagyszombat (1761), címlapelőzék.



10. KÉP

Nepomuki Szent János megdicsőülése, 1780 k., rézmetszet, *Compendiosa informatio,* (Pozsony, 1780 k.).



11. KÉP

Nepomuki Szent János kezében kivirágzott feszülettel, a háttérben a vízbe dobás jelenete, 1801, fametszet, 143 x 85 mm, imafüzet (Ofen 1801) címlapja, Herman Ottó Múzeum Történeti Adattár 79. 1087. 1. 2.



12. KÉP

Franz Leopold Schmitner: *Szent Anna és Szent Julius mint Nagyemőke patrónusai,* 1750, rézmetszet, 138 x 77 mm, *Szent Anna aszszony, és Szent Gyula […] M. gyülekezete […] Nagy Emöke névü Helységben,* Nagyszombat, 1750, címlapelőzék.



Andächtige Bitt Seüfzer
Zu den H: Blutzeugen *Bonifacius*, dessen H: Leichnam in den Gottes Hauß deren W: W: E: E: Kloster Frauen in der Vöstung Ofen Zur öffendlichen Verehrung ausgesetzet ist.
Anthon: Ich hab einen guten kampf gekämpfet, ich hab meinen lauf Vollendet, Ich hab den Glauben bewahret, in übrigen ist mir beygeleget die Cron der Gerechtigkeit. 2. *Timoth: 4 v. 7*
℣. du hast ihn O Herr! mit Ehr und Glorij gecrönet.
℟: und gestellet über die werck deiner Hände.

Gebett
Unüberwindlicher Blutzeug Jesu Christi H: *Bonifacius*, der du wegen deiner standthafftigkeit im Verferhtung des Christlichen Glaubens mit der Ewigen Sieges Cron in dem Himmel bist geecrönet worden, wende ein gnädiges aug auf uns, die wir dich in deinen Heiligen Reliquien andächtig Verehren und erbitte uns die Gnad Von Gott, damit wir deiner standthafftigkeit nachfolgen, unseren Glauben biß an das End Halten, denselben mit guten wercken zieren, und dermahleinst mit der Cron der Ewigen Glorij auch selbsten gezieret werden Amen.

13. KÉP

Johann Philipp Binder: *A budai klarisszák Szent Bonifácius ereklyéje*, 1782 előtt, rézmetszet, 170 x 145 mm, imalap, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár B 244/1/18??.



14. KÉP

Szent Ferenc kordás társulati tagokkal, 1780, rézmetszet, 150 x 90 mm, Kováts Péter: *Szeretetnek kötelei […] az az […] Szent Ferentz kordáját viselő alázatos társaságnak Rendtartási,* Posony – Kassa, 1780, címlapelőzék.



15. KÉP

Szent Ferenc mint a harmadrend alapítója, alul a betegápolás jelenete, 1752, rézmetszet, 158 x 96 mm (lapméret), Severin F. Reinthaler: *Unterrichtungen Der Heylsamen Buss Des Dritten Ordens,* Pressburg, 1752, címlapelőzék.



16. KÉP

Szent Anna Máriával és a Szentháromsággal, a háttérben paradicsomi jelenet, 1748, rézmetszet, 145 x 85 mm, *A Jésus Kristus Atyafiságának, ugy mint […] Szent Anna asszonynak Congregatioja melly Nagy-Szombatban […] felállíttatott,* Nagyszombat, 1748, címlapelőzék.

NÉVMUTATÓ

A mutató a könyv főszövegében szereplő személyneveket tartalmazza. A bibliai személyek közül a történeti szempontból fontosabbakat, illetőleg a ritkábban említetteket tünteti fel.

Ábrahám 185
Acsády Ádám 337
Adalbert, Szent 184
Ágoston (Augustinus), Szent 185, 315, 324
Ágota, Szent 183
Ailers Keresztély 94
Ákos, Szent 184
Alajos, Gonzágai Szent 183, 185
Albert Kázmér szász tescheni herceg 223
Alexander, Szent 156
Aloysius Marcus (Marcus Aloysius) minorita szerzetes 222, 226
Alvarus Cienfuegos kardinális, pécsi püspök 221, 226, 229, 232, 244
Alvinczi Péter 40
Ambrus, Szent 185
Angelus, ferences szerzetes 164
Anna, Szent 182–183, 204, 275, 286, 351
Annatus, Petrus 322
Anonymus, Szent 224
Antal, Páduai Szent 52, 139, 182, 185, 273, 280, 301
Antal, Remete Szent 182
Antonius, római császár 156
Apponyi Antal 223, 240
Apponyi Lázár 322
Aprószentek 183
Arisztotelész 329
Aschperger Lipót 222
Augustus, Szent 223–224, 232, 236, 251, 256–257, 259
Aurenhammer, Hans 155
Aviánói Márk 184

Balassa Pál 222–223, 226, 239
Balázs, Szent 186
Balde, Henricus 315
Bálint, Szent 186
Bálint Sándor 8, 179, 204
Bárdi Beső Ilona 164
Barkóczy Ferenc 285, 304
Báthory Zsófia 300
Batthyány József 285, 352, 360
Batthyány Lajos, gróf 156–157, 172–173, 223, 248
Batthyány Lajos, kancellár 336
Becket Tamás 182
Bellarmino, Roberto 322
Belleczy Péter 281
Belnay György 376, 379
Benedek, Szent 42
Benedek, XIV. pápa 137, 303, 330
Bereck, Szent 182
Berényi Miklós 352
Berényi Zsigmond 239, 285
Bernardus a S. Theresia 326
Bernát, Clairvaux-i Szent 329
Bernát, Sienai Szent 329
Bertalan, Szent 186, 237
Bethlen Gábor 104
Binder, Johann Philipp 33, 246
Binder, L. B. 227
Bíró István, Padányi 343
Bíró János, Padányi 343
Bíró Márton, Padányi 156, 232, 285, 290, 331, 333–344, 346
Bíró Sándor 334
Blahó János 351
Blosius, Ludovicus 324
Boczinger Gelasius 159
Bodics József 164
Bohacz, Thomas 99, 112
Bollandus, Joannes 315
Bonifatius, Szent 222, 226, 237, 246, 251, 255
Bonomi Jenő 136
Borbála, Szent 186, 275
Bornemissza család 105
Borsos János 165
Botth Jakab 158

Boudon, Henricus Maria 315
Brunswick Teréz 356–357
Brüsztle József 233
Bubics Mihály 257
Bucsánszky Alajos 378–379

Caesarius von Heisterbach 329
Calmet, Augustin 329
Candidus, Szent 222, 226, 232, 234, 237, 239, 253
Carbonin Tamás 227
Christina, Szent 223–224, 226, 236, 251, 255, 257, 259
Clarke, Samuel 329
Claudianus Mamertus 326
Clemens, Szent 236, 245, 251, 255
Coloredo grófnő 90, 133
Conrad báró 329
Cornelius a Lapide 329
Cosmerovius, Matthäus 96
Czeglédi István 41
Czinár Mór 356
Czott Ferenc 243

Csák Anna 165
Csáky család 104
Csincsics János 364

Damján, Szent 186
Deák Ferenc 240
Dénes, Szent 186
Desidor, Hyacinth 359
Dionysius Carthusiensis 329
Dizmász, Szent 185
Dobokay Sándor 281
Dodek Gergely 158
Dombi Mihály 322, 328
Donát (Donatus), Szent 186, 224, 253
Dongó szervita szerzetes 90
Dorneck női rézmetsző 373–376
Dömötör ferences szerzetes 165
Dömötör, Szent 183
Draskovich család 104
Drexel, Jeremias 324
Drugeth János, Homonnai 281
Durstinszky János 226
Dürer, Albrecht 89, 155

Egyed, Szent 182
Elek, Szent 34, 182
Eleonóra császárné, III. Ferdinánd felesége 69, 85
Eleonóra császárné, I. Lipót felesége 100, 300
Eligius, Szent 187

Erdődy család 104–105, 322
Erdődy Ádám 238
Erdődy Gábor 302
Erdődy György 69, 112
Erzsébet császárnő 92
Erzsébet, Szent 185
Esseck Ferenc 185
Esterházy család 99, 101, 104–105, 126
Esterházy Antal 101
Esterházy Imre 238, 326
Esterházy Orsolya 104
Esterházy Pál 60, 66, 69–70, 84–86, 98, 104–106, 118, 330, 366–369, 372, 375, 379
Esterházy Pál, gróf, pécsi püspök 221, 239
Esterházy Terézia 112
Eszterházy Károly 285

Fába Mátyás 353
Faber, Joannes 365
Fahrer, Krisztina Julianna 90
Farkas, Benignus 342
Faustinus, Szent 221, 226, 229, 233–234, 236, 239–240, 246, 250, 256–257
Fejér György 358
Felicianus, Szent 222, 226, 232, 236, 253, 259
Felicitas, Szent 156
Félix, Szent 28, 71, 155–158, 164–165, 170, 172, 222–224, 232, 234, 246, 248, 253, 258
Félix, Valois-i Szent 139
Fénelon, François 364
Fenessy György 300
Ferdinánd, III. német-római császár, magyar király 155, 299–300
Ferenc, Assisi Szent 52, 139, 185, 273, 301
Ferenc, Regisi Szent 313
Ferenc, Xavéri Szent 34, 185, 311
Ferenc, I. német-római császár 348, 358
Feszty Masa 258
Fidél, Szent 139
Fink Ferenc 227
Firmian család 325
Fischer István 361–362
Flaischer pozsonyi káplán 242
Flamidianus, Szent 222, 236, 238, 248, 251, 256–257
Flórián, Szent 183, 186
Forgách Ferenc 281, 336
Forgách Ignác 377
Forgách Pál 222, 226, 237
Fortunata nővér 259
Fortunatus, Szent 223–224, 236, 238, 245, 248, 251–252, 256–259
Frangepán Miklós 69, 85

Frigyes boroszlói érsek 222
Frigyes, II. porosz király 337
Fülöp, Szent 156

Gajan János 242
Geiger, Franz 364
Gellért, Szent 184
Genovéva, Szent 184
Gergely, Nagy Szent (Gregorius) 187, 324
Gergely, Tours-i Szent 365
Gergely, XII. pápa 299
Gergely, XV. pápa 220
Gergely, XVI. pápa 223
Gertrúd, Szent 186
Gervasius, Szent 250
Gindl, Sebastian 101
Gizella királyné 92
Grassalkovich Antal 116, 373
Greischer, Matthias 98–99, 375
Grodecz Menyhért 299
Grünberg, Joseph 236
Gumppenberg, Wilhelm 39, 60, 329, 366

György, Szent 183
Győri Ferenc 255

Haaz Mária Erzsébet 234
Habsburg család 101, 184, 200, 300, 326, 345
Haetser Mária Emerica 234
Halász Erasmus 158
Hamburgi ferences gvárdián 242
Hamerle 159
Háromkirályok 183, 257
Hauszer Lőrinc 326
Hegyessy Pál 243
Heigl, Ambrosius 281
Heinrich von Ebrantshausen 34
Hermann Egyed 335
Herzan-Harras Ferenc 221, 233
Heydinger, Andreas 96
Hevenesi Gábor 39, 315
Hofbauer, Clemens Maria 361
Hollók Imre 243, 247, 250
Holly János 376
Horatius Flaccus, Quintus 324
Horjáts Apollinár 158–159
Hornig Károly 335
Horvát István 356
Horváth Antal 38
Horváth Márton 159
Hubert, Szent 184
Hugenstein Károly 199
Huszár Marianna 165

Hübschlin, Johann Baptist 96
Hyacintus kapucinus szerzetes 99

Ignác, Loyolai Szent 185
Illés próféta 186
Ilona, Szent 182
Illyés István 247
Imre, Szent 182, 184, 237
Ince, XII. pápa 223, 259
Innocentius, Szent 222, 226, 232, 234, 257
István, Szent, első vértanú 182
István, I. (Szent) magyar király 92, 134–135, 182, 184, 237, 248, 256, 358–359
Ivó, Szent 185
Izidor, Szent 186

Jacques de Vitry 329
Jakab apostol, id. 34
Jakusich Imre 281
Jankovich Miklós 356
János, Alamizsnás Szent 263
János, Aranyszájú Szent (Chrysostomus) 324
János evangélista 186
János, Keresztelő Szent 137, 183, 222
János, Mathai Szent 139
János, Nepomuki Szent 54, 182, 184, 189–190, 196–204, 222, 258, 275, 279, 303
Jászberényi Tamás 238
Jeromos (Hieronymus), Szent 185, 324
Jodok, Szent 34
Jordánszky Antal 351
Jordánszky Elek 60, 229, 347–348, 351–353, 355–368, 372–380
Jordánszky Pál 351
Jordanus (Jordanes) 324
József, II. német-római császár, magyar király 105–106, 129, 155, 255, 270, 293, 348, 373
József, Szent 104, 117, 139, 184, 273, 287
József Fülöp szekkaui püspök 222
Júdás Tádé, Szent 184, 341
Julianus Sabbatinus 229, 232
Juranich Antal 377
Juvenalis 324

Káldi György 362
Kállay Johanna 378
Kálmán, Szent 34
Kálvin János 253, 341, 343, 350
Kapi Gábor 281
Karlay Ferenc 304
Károli Gáspár 362
Karolina Augusta császárné 354
Károly, Borromei Szent 184, 200

Katalin, Szent 104, 187
Kauperz család 99–100
Kelemen, VIII. pápa 272
Kelemen, IX. pápa 224
Kelemen, XI. pápa 302
Kelemen, XII. pápa 220
Kerény, Szent 182
Kern József 373, 375
Keszthely Márton 242
Kilián, Szent 186
Kisdy Benedek 281, 300
Kiss Bernát 158
Kiss Imre 306
Klimó György 285
Klobusiczky Péter 251
Kluch József 359–360
Koháry család 105
Kolbay Tivadar 246
Koller Ignác 222
Kollonich László 353, 359, 374
Kollonich Lipót 133, 222, 336, 346
Konrád, II. császár 92
Kontuly Béla 33
Kopácsy József 354
Kopcsányi Mihály 38
Koptik Odó 38, 69, 90, 101, 111–112, 114–115, 129, 155–156, 222–223, 320–331
Korniss család 105
Kósa Jenő 38
Kosáry Domokos 336
Kovachich Márton György 355
Kovács Orsolya 166
Kozári Demeter 158–159
Kozma, Szent 186
Kracker János Lukács 246
Kristóf, Szent 186, 204
Krisztina, Szent 184
Kubovich Pál 242
Kukovszky András 227

Lajos, I. (Nagy) magyar király 91, 103, 107, 372
Lambert, Szent 182
Lancicius, Nicolaus 222
Landerer nyomda 246
Landerer János Mihály 158
László, ferences szerzetes 164
László, Szent, magyar király 103, 184, 237
Lázár, Szent 187
Lénárd, Szent 186
Leó, XII. pápa 220
Lipót, I. német-római császár 91, 93, 100, 115, 296, 299, 346
Lipót, II. német-római császár 348
Lipót, Szent 184
Lipsius, Justus 329
Lippay György 238, 281
Lohner, Tobias 315
Long Péter 133
Lorenz államtanácsos 363
Lósy Imre 336
Luca, Szent 183
Luther Márton 341, 350

Maholányi család 105
Maholányi János 33
Majer István 378
Majláth Antal 40
Majthényi Károly 133
Marczali Henrik 335
Margit, Antiochiai Szent 182
Mária Krisztina 223, 226
Mária Magdolna 185
Mária Terézia 101, 115–116, 323, 334–335, 337, 345
Márk, Szent 186
Marsovszky András 243
Márton, Szent 112, 184, 254, 341–342, 365
Mártonffi György 38
Matkó István, Kézdivásárhelyi 40
Mátyás, I. (Hunyadi) magyar király 92
Maximilián főherceg 92
Maximus, Szent 221, 235, 237
Medárd, Szent 186
Mészáros Lukács 133, 135
Migazzi Kristóf 285
Mihály, Szent 186, 199, 275
Miklós, Szent 182
Miklós, Tolentinói Szent 280
Mindenszentek 185
Mór, Szent 250, 256–257
Móric, Szent 184
Müller Károly 158
Müller, Samuel 96

Nádasdy család 69, 85, 104–105
Nádasi János 39, 51
Nagy Ferenc 245
Napóleon, I. Bonaparte 363
Nedeczki László 60
Némethy Jakab 299
Neita, szatmári irgalmas nővér 254
Neitus, Szent 220, 222, 227, 229, 233–237, 241, 243–247, 249–250, 252, 254–258
Némethy Lajos 251
Nierinck, Felix 85

Okolicsány János 238
Orbán, VIII. pápa 330
Orbán, Szent 186, 313
Ordódy János 306
Orosz Ferenc 238
Ottília, Szent 186
Ovidius Naso, Publius 324, 326
Ozoly Flórián 242

Pados Ferenc 334
Pál apostol 186, 237, 249, 342
Pálffy család 91, 105
Pálffy Tamás 306, 308
Pásztor Lajos 79, 242
Pathachich Gábor 221
Pázmány Péter 100, 281, 299, 336, 362
Pehm József 335
Penkler báró 362
Peregrinus, Szent 184
Péter, Szent 183, 237, 249, 342
Péter, veronai Szent 237
Petrics Mihály 165
Petrus Ostinus 223
Pexenfelder, Michael 329
Pius, Szent 220–221, 237, 251
Pius, VI. pápa 223, 226, 355
Pius, VII. pápa 363
Placidus, Szent 221, 233–235, 237, 258
Plinius, id. 324
Pongrácz István 299
Pósaházi János 40
Possevino, Antonio 299–300
Prainer Jakab 242
Prileszky János 315
Probst Katalin 255
Publius, római helytartó 156
Püsky János 103

Rabutin, Dorothea, grófnő 91
Rafael arkangyal 186
Rákóczi Erzsébet 281
Rákóczi Ferenc, I. 300, 314
Rákóczi Ferenc, II. 203
Rákóczi György, I. 300
Ranolder János 240
Révay Antal 232, 239
Richvalski kanonok 226
Rogács Ferenc 257
Rókus, Szent 34, 186, 200
Romer, Augustinus Maria 37
Rósemberszky István 227
Rosignoli, Carlo Gregorio 315
Rotarides 351
Rozália, Szent 186, 200, 313
Rudnay Sándor 353–354, 356–357
Ruinart, Thierry 365
Rumy Károly György 356–358

Sailer, Johann Michael 362
Sajghó Benedek 321–323, 328, 330, 332
Salix Erzsébet 377
Sándor, VII. pápa 306
Sándor Neitus 254
Sándor Ödön Rudolf 254
Savoyai Eugén 93
Schertz Katalin 135
Schmidt, Leopold 123
Schmitner, Franz Leopold 99
Schreiner, Matthias 317
Schwarzenberg család 324
Schwartz Lajos 158–159
Schwienghaimb, Joannes Leopoldus 90
Scitovszky János 107, 222–223, 227, 229, 233, 243–245, 249–250, 256, 360
Sebestyén, Szent 186, 200, 275, 301
Séllyei Nagy Ignác, 285
Seneca, Lucius Annaeus 324
Serces (?), Jacobus 329
Simon, Szent 341
Sóber János 360
Somogyi Lipót 234, 361
Stiavniczky 351
Stotzing Rudolf 69, 85
Strabon 324
Sulpitius Severus 324, 365
Surius, Laurentius 329
Svoboda, Johann 90

Szalbeck Károly 285
Szaniszló, Kosztka Szent 185
Szapáry család 133
Széchényi Ferenc 356, 361–365
Szeder Fábián 365
Szegedi Ferenc Lénárt 301
Székel Ferdinánd 226
Szekfű Gyula 335
Szelepchényi György 103, 237
Szentiványi család 105
Szentiványi László 300
Szentiványi Márton 60
Szennyesi Antal 233
Szerdahelyi Gábor 40, 315
Szerváciusz, Szent 182
Szilágyi István 334
Szily János 285
Szirmay család 105

Szokol János 241
Szörényi László 326

Tallián Péter 40
Tamás, Aquinói Szent 329
Tarnóczy Mátyás 238
Tekla, Szent 184, 229, 237
Temlin Zsigmond 255
Teréz, Lisieux-i Szent 258
Teréz, Nagy Szent 184
Terstyánszky Ignác 133
Theodóra, Szent 71, 22, 229, 232–234, 236, 239, 245, 247, 250, 252
Thököly Éva 104
Thököly Imre 302
Thury Etele 334
Tissinger János 281
Traub János 133
Troyer Leopoldina 377

Ugrini György 242
Uher Mária 351
Uher Miklós 351

Valerius Felicianus, Szent 220, 223, 225, 232, 246
Vályi András 353
Vánossi Antal 222
Vánossy Ferenc 38
Vencel, Szent 186
Vendel, Szent 186, 200, 204, 339
Vergilius Maro, Publius 326
Vid, Szent 186
Vilt József 352, 355, 359
Vincentius, Szent 220–221, 226, 229, 232–234, 236–237, 239, 244
Vindis Gáspár 242, 247
Vitalis, Szent 220, 222, 226, 234, 236–237
Voigt, Leopold 95

Walburga, Szent 184
Weinhoffer József 361
Weiss, Christophorus 281
Werlein, Kilian 323–324
Widmanstadius, Ferdinandus 96
Wildenfeld báró 374
Wilibáld kapucinus szerzetes 90, 133–134
Winkler, Johann Christoph 99
Wodniansky, Fridericus 374
Wolfgang, Szent 182
Wütt Ferenc 281

Zaccaria, Francesco Antonio 315
Zach János 246
Zeller, Sebastian 34, 246
Zenger, Theresia 234
Zichy család 105
Zichy Ferenc 221, 285, 322, 326
Zichy Kelemen 247
Zichy Miklós 133
Zichy Pál 104
Zima János 357
Zimmermann, J. A. 100

Zsigmond, Szent 184
Zsilinszky Mihály 334
Zsuzsanna, Szent 187

Osiris Kiadó, Budapest
www.osiriskiado.hu
A kiadásért felel Gyurgyák János igazgató
Műszaki szerkesztő Kapitány Ágnes
Olvasószerkesztő Gubek Istvánné
A borítón Hapák József felvétele
a máriavölgyi kegyszobrot ábrázoló
celldömölki körmeneti pajzsról (1748)
Tördelő Kmety Lóránt
A nyomdai előkészítés az Osiris Kft. munkája
Nyomta és kötötte a Széchenyi Nyomda Kft. Győr, 2001. K–3337
Felelős nyomdavezető Nagy Iván és Nemere Zsolt ügyvezetők

ISBN 963 389 046 2