

Kis-Halas Judit

BOSZORKÁNYOK, GYÓGYÍTÓK ÉS A GYŰDI SZŰZ MÁRIA

VALLÁSANTROPOLÓGIAI TANULMÁNYOK
KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBÓL
11.

Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

Kis-Halas Judit

BOSZORKÁNYOK, GYÓGYÍTÓK ÉS A GYŰDI SZŰZ MÁRIA

Az orvoslás piaca az újkori Dél-Dunántúlon



BALASSI KIADÓ · BUDAPEST



Készült:
a Pécsi Tudományegyetem, BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén
és a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Néprajztudományi Intézetében.

Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről,
az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013),
az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

A kötet megjelenését támogatta az Európai Kutatási Tanács az Európai Közösség
hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz.
Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások
című projekt keretében.



Nemzeti Kulturális Alap



A borítón

Boszorkányrontás. Mirákulumábrázolás a zágrábremetei mirákulumoskönyvben.
Johann Caspar Manasser rézmetszete.
Andreas Eggerer: *Pharmacopœa Coelestis*...1672 (Grác)

©Kis-Halas Judit, 2020

ISSN 2416-0318
ISBN 978-963-456-071-5

Felelős kiadó a Balassi Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Gilicze Ágnes
A borítót tervezte Szák András
Tördelte Mocsonoky Gábor
A nyomdai munkálatokat az OOK Press Kft. végezte
Felelős vezető Szathmáry Attila



Tartalom

Előszó.	9
Az orvoslás helyi rendszerei	12
Témafelvetés: A plávnai gyermek csodás gyógyulása.	12
A régió	14
Gyűd a 18. században	17
Források: boszorkánypercek, mirákulumfeljegyzések és a tanult orvoslás dokumentumai	19
Kutatástörténet	37
Elméleti keretek	42
Az orvoslás plurális modellje	42
Betegséértelmezések és a gyógyítás stratégiái	44
Betegségtörténetek	46
Betegség és gyógyítás a boszorkánypercekben	49
A boszorkányrontás mint betegségtörténet.	52
A boszorkányrontás módjai a szélütéstől a lóvátételig	54
Rontás a távolból – küldött betegség	56
Szélütés, rossz szél, forgószél	57
A testbe lőtt betegség: boszorkánylövés	58
Érintéstől a dulakodásig	59
Testi sértés, boszorkánynyomás	64
Csontkiszedés, szív kivétel	69
Lóvátétel és meglovgalás.	73
„Szépasszonyok tálja”.	75
A kárvallottak panaszai, a boszorkányrontás tünetei	78
Hidegglélés	83
Görcs, bénulás.	88
Bágyadtság, süketség, némaság.	91
Dagadás	92
Bőrelváltozások	93
Fájdalom	95
Félelem, rettegés, lelki zavarok.	96
Veszélyes helyzetek: az emberélet fordulói	97
Születés (terhesség, szülés, gyermekágy)	97
Házasság	101
Halál, haldoklás.	104

Isten büntetése vagy természetes okok?	105
Betegség mint Isten büntetése	105
Természetes okok	106
Gyógymódok és gyógyszerek.	107
A rontó azonosítása: az átváltozott alakban megjelenő boszorkányt megsebesítik.	110
Fürdetés, lemosás, gőzölés és a fürdővel „megidézett” rontó.	110
Kötözés, borogatás.	118
Kenés, masszírozás.	120
Füstölés	121
Étetés, itatás.	122
Érvágás, köpölyözés.	125
Gyógyító álom és álommedicina	126
Zarándoklat	127
Benedikció, exorcizmus	128
Gyógyítók.	130
Orvosok, tudósok, javasok, táltosok, bábák	134
Borbélyok, fürdősök, kirurgusok	142
Papok, zarándokok, szerzetesek.	144
Vándor orvosok	148
A legfőbb orvos: Isten	150
Az orvoslás rendszerei a boszorkányperekben	152
Betegség és gyógyulás a mirákulumtörténetekben	163
A gyűdi kegyhely kialakulása	165
Csodás gyógyulások Gyűdön.	172
A csodaelbeszélések felépítése	173
Kommunikáció a szenttel	180
Invokáció	180
Felajánlás/fogadalomtétel	182
Hálaadás.	184
Gyógyulás.	195
Tünetek, panaszok, betegségek a csodafeljegyzésekben.	197
<i>Dolor</i> (fájdalom).	200
<i>Dolor/tumor gutturis</i> (torokfájás, daganat a torokban)	203
<i>Febris/calor</i> (láz)	204
<i>Contractus/claudus/contractura</i> (béna/bénulás)	204
Bőrelváltozások: <i>vulnus/laesa</i> (seb), <i>ulcus</i> (fekély), <i>apostema</i> (tályog), <i>cancrena</i> (üszkösödés), <i>puncturis</i> (kiütések)	206
<i>Caecus</i> (vak) / <i>dolor oculorum</i> (szem fájdalma)	208
<i>Surdus</i> (süket), <i>mutus</i> (néma)	210
Vérzés, vérhányás, vérköpés	211
<i>Phrenesis</i> (elmeháborodás), <i>morbus caducus</i> (epilepszia), <i>apoplexia</i> (szélütés)	211

<i>Hydropisi</i> (vízkór)	213
<i>Hectica</i> (tüdőbajos láz)	214
<i>Calculus</i> (epekö)	214
Járványos betegségek: lepra, pestis, <i>contagio morbo</i>	215
<i>Circumsessio, obsessio</i> (megszállottság)	222
Veszélyes helyzetek: születés és halál	223
Születés: terhesség, szülés, gyermekágy, meddőség.	223
Megmenekülés a halálos veszélyből és visszatérés a halálból	227
Gyógymódok, gyógyszerek: a liturgia eszközei és a „népi-gyógyászat”	232
Invokáció	232
Borogatás, kenőcs, tapasz	233
Füldetés, lemosás	234
Sebészeti beavatkozás, műtét	236
Gyógyfüvek és növényi eredetű orvosságok.	238
Benedikció és exorcizmus.	240
Megtérés.	246
Gyógyító álom, álommedicina	247
Mérés	249
Oltár, templom megkerülése	250
Csoportos zárandoklat (körmenet)	251
A csodás gyógyítás szereplői	252
Szűz Mária	252
Papok és szerzetesek	259
Orvostudorok, katonarvosok, kirurgusok, borbélyok, gyógyszerészek	260
Bábák	262
Gyógyítók	265
Az orvoslás rendszerei a miráculumfeljegyzésekben	266
Összegzés – az orvoslás plurális modellje	278
Források.	289
Kéziratos források	289
További publikált források	290
A publikált források rövidítésjegyzéke	290
Bibliográfia	294
Függelék	325
Képmelléklet	337



Előszó

Máriagyúdon élek, egy közel háromszáz éves baranyai kegyhelyen, azt azonban sohasem gondoltam volna, hogy könyvet írok róla. Amikor elkezdtem a doktori tanulmányaimat, azt terveztem, hogy a hivatalos orvoslás szféráján kívül álló alternatív gyógyítókkal és a „népi mágia” mai képviselőivel foglalkozom majd. A Baranya és Somogy megye kisvárosaiban, falvaiban végzett terepkutatásaim alatt megismerkedtem bio-rezonanciát mérő csodadoktorokkal, kézrátétellel orvosló energiagyógyászokkal és angyalokat idéző kártyajósokkal, részt vettem a visszajáró halottakat elkísérő rituálén, alávettem magam a táltos masszázsnak, és beszéltem a földönkívüliekkel kapcsolatban álló beavatottakkal. Az orvoslás alvilága, bár a sokszínűségével lenyűgöző, egyre inkább a legkülönfélébb eszmék, gyakorlatok, hiedelmek és módszerek kusza zűrzavarának tűnt, és szívósan ellenállt mindenféle rendszerezési és értelmezési kísérletnek.

A jelenkorra vonatkozó kutatásaimat megelőzően (és még azzal egy időben is) a kora újkori boszorkánysággal és varázslással foglalkoztam, és ez végül két szempontból is hasznosnak bizonyult. Egyrészt világossá tette, hogy napjaink jósai, látnokai és gyógyítói nem a semmiből jönnek: gyógymódjaik, jósló módszereik, gyakorlati ismereteik és mágikus tudásuk számos eleme több évszázados, sőt évezredek múlta tekint vissza. Másrészt történeti perspektívát nyújtott ahhoz a jelenkorra vonatkozó megfigyelésemhez, hogy a hivatalos medicina és az uralkodó vallási irányzatok mellett a kora újkorban éppúgy léteztek „más hangok”: többféle hitbeli meggyőződés és ugyanígy többféle orvosló rendszer működött egymás mellett, egymással dinamikus kapcsolatban.

Változtattam tehát az eredeti elképzeléseimen, és kiterjesztettem a kortárs jelenségek vizsgálatát a történeti dimenzió irányában, hogy a mágia és az orvoslás kora újkori gyakorlatát alaposabban megismerve, továbbá az orvoslás intézményesülésének folyamatát követve jobban megértsem a mai alternatív medicina működését. A 17–18. századi állapotok vizsgálatát a boszorkányperek gazdag anyagára akartam alapozni, míg a 19–20. századról orvosi helyiratokból, kuruzslás vádjával indított perekből és a gyógyítói gyakorlatot megörökítő néprajzi gyűjtésekből szándékoztam írni. Az orvoslás egyházi és szakrális rétegét feltáró levéltári kutatásaim során bukkantam rá a máriagyúdi kegyhely lappangó, 18. századi csodajegyzékeire. A mirákulumfeljegyzések kitűnő párhuzamos forrásanyagot kínáltak a 18. századi boszorkányság irataihoz. Váratlan bőségük azonban új kihívás elé állított: ismét át kellett gondolnom a vizsgálatom időkereteit, mert alapos elemzésük újabb és újabb kérdéseket vetett fel, ráadásul a

rendelkezésemre álló idő kevés lett volna egy több mint három évszázadot átívelő monografikus munkához. Úgy döntöttem, hogy a jelenkorból átköltözöm az általam talán kevésbé ismert, s éppen ezért rendkívül izgalmasnak tűnő kora újkorba. Egyúttal tudomásul kellett vennem, hogy a beszélgetőtársaim hangját, képét, érzelmeit, a mindennapi életük helyszíneit, a közvetlen és a tágabb földrajzi környezetüket nem tudom többé a saját tapasztalataim alapján, tehát közvetlenül leírni. El kellett fogadnom, hogy kizárólag azt tudhatom meg az egykori elbeszélőkről, s csak úgy ismerhetem meg a világot, amelyben éltek, amit és ahogyan a források szerzői, lejegyzői megörökítettek belőle. A forráskritika szigorú elvárásainak csak úgy tudtam megfelelni, ha antropológus-néprajzkutatóból történésszé képezem át magamat, ami igazi kihívást jelentett még annak ellenére is, hogy nem jártam teljesen idegen terepen. Vállalkozásom a magam számára mindenképp tanulságos volt, de sikerességéről döntően majd az olvasó.

A könyv nem készült volna el szakdolgozati és doktori témavezetőm, Pócs Éva professzor ösztönzése, hasznos tanácsai, szigorú kritikája, emberi és szakmai támogatása nélkül. Még egyetemi hallgatóként hívott meg a magyarországi boszorkányság dokumentumait feltáró kutatócsoportba, s így megalapozta a történeti-néprajzi kutatás iránti elkötelezettségemet. Azzal pedig, hogy 2013 és 2018 között tudományos munkatárs lehettem az általa vezetett *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatoság, változások és kölcsönhatások* elnevezésű nagyszabású kutatási projektben, amelyet az Európai Kutatási Tanács (ERC) támogatott, valóságosan is lehetővé tette a számomra, hogy megírjam ezt a könyvet. Mindezeket hálásan köszönöm Pócs Évának.

Köszönet illeti Bárh Dánielt, hogy hathatós segítségével benyújthattam és megvédhettem a könyv alapjául szolgáló doktori dolgozatomat az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola Magyar és összehasonlító folklorisztika oktatási programjában. Deáky Zita értő, támogató bírálata és biztatása, Frauhammer Krisztina alapos olvasása és Láng Benedek inspiráló kritikái meglátásai segítettek abban, hogy a számomra kevésbé ismert szakterületeken elmélyíthessem a tudásomat, és a könyvem véglegesítésénél már sokkal biztosabb alapokra helyezhessem az addig tán gyengébb lábakon álló érvelésemet. Ács Pál és Varga Szabolcs egy-egy résztémában adott részletes eligazítása révén könnyebben tájékozódtam a kora újkori Dél-Dunántúl bonyolult felekezeti és etnikai viszonyai között. Klaniczay Gábor történeti kérdésekben adott hasznos tanácsokat, hatékony segítséget nyújtott a korszerű szakirodalom beszerzésében, továbbá részletes bíráló megjegyzéseket fűzött a disszertációmhoz, s ezzel járult hozzá, hogy könyvvé alakíthassam. Köszönettel tartozom Tóth G. Péternek, aki a rendelkezésemre bocsátotta a magyarországi boszorkányság dokumentumainak adatbázisát, amely az ő több évtizedes munkája nélkül sosem jött volna létre. Hasonlóképp, köszönöm Rosner Zsolt egykori máriagyúdi plébánosnak, hogy átadta nekem az általa összeállított *Máriagyúdi mirákulumos könyv* kéziratát, és Bednárík Jánosnak, akinek a makkosmáriai kegyhelyről szóló könyvébe még a nyomdába kerülése előtt betekinthessem. Hálás vagyok Mohay Tamásnak, aki egy máriagyúdi tanulmányi kiránduláson nemcsak helyi idegenvezetőnek fogadott föl, de értékes tanácsokkal is ellátott hosszas beszélgetésünk

alatt. Köszönöm a Magyarországi Ferences Levéltár és a pécsi Klimó Gyűjtemény dolgozóinak, hogy alaposan tanulmányozhattam értékes 18. századi iratgyűjteményeiket. Továbbá illesse köszönet a Pócs Éva vezette ERC kutatócsoport tagjait, mert a velük folytatott rendszeres és tartalmas eszmecserek meghatározó szerepet játszottak a könyvem formálásában.

Végül, de egyáltalán nem utolsósorban, köszönöm a barátaimnak és a családomnak, hogy szeretettel és türelemmel támogattak a kutatás kezdetétől a könyv befejezéséig tartó, hosszú és a legkevésbé sem zökkenőmentes úton.

Az orvoslás helyi rendszerei

Témafelvetés: A plávnai gyermek csodás gyógyulása

Napi feladata végzése közben Czuk Péter, a gyűdi templom sekrestyése és harangozója különös jelenetre lett figyelmes. A keresztelõmedence mellett egy parasztasszony állt: egyik karjában egy láthatóan mozgásképtelen kisgyermeket tartott, a másik kezével pedig szenteltvizet locsolt a kicsi tagjaira. A sekrestyésnek feltűnt, hogy a nõ már nem is egyszerűen öntözgeti, hanem szabályosan csutakolja a gyereket, miközben fennhangon imádkozik és fohászkodik Máriához (*lavando devote orat*). Ezt már nem állhatta szó nélkül, odalépett hozzájuk, hogy közvetlen közletrõl lássa, mi folyik, s egyben kérdõre vonja a nõ. Az asszony ekkor elmesélte, hogy egy Plávna nevû bácskai faluból¹ zárandokoltak Gyűdre. A gyermek (*proles*)² betegsége ugyanis rontás (*praestigio*) eredménye, ezért már egy éve béna.³ Hiába volt a gyógyfüves fürdõ (*herbis balnea*), amivel otthon próbálkoztak. Végül az egyik szomszédasszonya azt tanácsolta, hogy elõbb ajánlja a gyermekét a Gyűdi Máriának, majd vigye is el Gyűdre, és ott helyben, a templomban fürössze meg a keresztelõkútban. Mialatt az anya a harangozónak magyarázott, arra lettek figyelmesek, hogy sötét, síkos foltok (*tantum forinsecus levis macula*) jönnek le a gyerek tagjairól. Majd ámulva látták, hogy a kicsi keze-lába mozogni kezd. Az asszony hangosan hálát adott Máriának. A derék harangozó pedig nyomban karon fogta, és személyesen kísért a sekrestyébe, hogy a csodáról azonnal tanúságot tegyenek az ezzel megbízott ferences atya elõtt.

Mindez csaknem három évszázaddal ezelõtt, 1738-ban történt, és egyike a gyűdi Mária-kegyhelyen rögzített 337 18. századi mirákulumnak.⁴ A plávnai asszony esete

¹ A 18. században katolikus sokácok, magyarok és németek lakta Plavana/Plávna/Plawingen (korabeli magyar nevén Palona) falu ma Плавна/Plavna Szerbiában van. A horvát határ közelében, a középkori Bács város szomszédságában, Vukovártól légvonalban mintegy 10 km-re keletre fekszik, a Duna bal partján. Gyűdtõl való távolsága kb. 70 km, szintén légvonalban. Bár Plávna a 18. században is vegyes lakosságú település volt, az asszony nevét, etnikai hovatartozását nem jegyezték fel

² A gyermek neme és a kora nem derül ki, mert végig ezt a kifejezést használja a lejegyzõ. A német változatban az is szerepel, hogy lábra állt, ami lehet a járóképesség visszanyerésének sztereotíp megfogalmazása, de éppígy tükrözhet valós tapasztalatot. Ha az utóbbi az igaz, akkor a gyermek valószínûleg már elmúlt egyéves, hiszen tudott járni.

³ A rontás, bár nem túl gyakran, de a barokk kori mirákulumtörténetekben is elõfordult, mint a betegség oka, vö. TÛSKÉS–KNAPP 1990, 71; TÛSKÉS 1993.

⁴ A történet mindhárom 18. századi csodajegyzékben szerepel. 21. századi kiadásában a 65-ös számmal közli ROSNER 2017, 57–58.

azért érdekes, mert sokkal részletesebb a többi, nagyrészt sematikus csodatörténethez képest. Így az is kiolvasható belőle, hogy milyen válaszokat adtak a 18. századi bácskai falu lakói a betegség okozta válsághelyzetre. Miként értelmezték, hogyan magyarázták, milyen okokra vezették vissza a betegséget, és ez hogyan határozta meg a leküzdésére kidolgozandó cselekvési tervüket? Milyen gyógy módokat ismertek? Kikhez fordultak, ha elégtelennek bizonyult a tudásuk ezen a téren? Milyen tényezőket vettek figyelembe, amikor gyógyítót és kezelést választottak? Milyen viszonyban álltak egymással a gyógyítással foglalkozó „szakértők”? Hogyan szerezték tudásukat és miként éltek az ebből adódó lehetőségekkel? Összességében ez, és a többi hasonló történet bepillantást enged az egymás mellett élő korabeli orvosló rendszerek működésébe.

A mi esetünk például arról árulkodik, hogy a hirtelen jelentkező, súlyos tünetekkel járó, majd krónikussá váló megbetegedések – mint például a bénulás – hátterében nemcsak természetes, hanem természetfeletti okot (okozót) is kerestek. Ha az előbbire gondolunk, akkor a tünetek alapján akár a pestisre is gyanakodhattak, hiszen ezt a csodás gyógyulásról szóló történetet éppen az 1738–1743 közt dúló járvány idején rögzítették. Ráadásul a lejegyző ferences adminisztrátor ugyanazokkal a szavakkal írja körül a járványra jellemző feketés bőrelváltozásokat, mint a 18. századi pestistraktátusok szerzői. Nem tudjuk, vajon ismerte-e Johann Baptiste Werlosching és Anton Loigk művét, amelyet az orvos szerzők az 1708 és 1713 között tomboló pestis-járványról írtak. Annyi azonban bizonyos, hogy ők a bőrön megjelenő fekete foltokat (*petechiae nigrae*) nevezték, és egyúttal az 1708-ban új formában jelentkező pestis egyik legjellemzőbb tünetének tartották.⁵

A betegség természetfeletti magyarázatáról a *praestigio* kifejezés árulkodik, ami a korabeli értelmezés szerint nemcsak megtévesztés, illúzió, hanem varázslás és rontás is lehetett. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a 17–18. századi csodafeljegyzések között csak elvétve akad olyan, amelyikben boszorkányrontás a betegség oka. De akad kivétel is. Az 1672-ben kiadott zágrábremetei mirákulumoskönyvben például egy rézmetszet a rontás „pillanatát” ábrázolja. A mezőn alvó férfi fölött egy gereblyén repülő nő (a boszorkány) látható. A nő megérinti a férfi karját, ami aztán – ahogyan a csodatörténetben olvashatjuk –, megbénul és csillapíthatatlanul fáj. Az egykorú boszorkányvadás ismeretében a legkézenfekvőbb értelmezés a boszorkányrontás lehetne, de a kísértés vagy akár a megszállottság is megbújhat a fogalom hátterében. Az esetet rögzítő német és latin nyelvű szövegekből nem derül ki egyértelműen, hogy valamilyen rosszindulatú természetfeletti lényre (démonra), vagy pedig okkult módon ártó emberre (boszorkányra) gondolt a történet lejegyzője, amikor rögzítette a plávnai anya elbeszélését. A kezelés módja, vagyis a gyógynövényekből készült fürdő, éppen séggel nem zárja ki a rontás lehetőségét, hiszen, többek között, a boszorkány okozta betegségek gyógyításához és a rontó személyének azonosításához is használtak különböző fürdőket. Mivel a gyűdi csodatörténetről fennmaradt három szövegvariáns egyike sem erősíti meg ezt a feltevést, a kérdést egyelőre nyitva kell hagynunk. A szen-

⁵ WERLOSCHING–LOIGK 1716. Az 1713-ban lejegyzett pécsi kórtörténetek szintén ezt a kifejezést használják, lásd NAGY L. 1982, 147.

telt vízzel történő behintés egyértelműen a gyógyítás egyházi eszköztárához tartozott. A szövegünkben olvasható, a keresztelés aktusát mintegy megismétlő, gyógyító rítushoz hasonló fürdetések pedig nemcsak az egyházi, hanem a laikus orvosló gyakorlatban is ismertek és elterjedtek voltak.

Végül, a pestishez kapcsolódva, nem szabad megfeledkeznünk a különböző bőrbetegségek és a látványos bőrtünetekkel, kiütésekkel jelentkező járványos betegségek (pl. lepra) fürdővel, lemosással történő kezeléséről, ami hosszú múltra tekint vissza. Szent Erzsébet középkori kultuszának például egyik legmeghatározóbb momentuma a bélpoklosok (leprások) fürdetése.⁶ Ezt a gyógymódot a pestis és a himlő ellen is hatásos gyógymódnak tartotta a 17. és 18. századi orvostudomány, éppen ezért a pestiskórházakban fürdőöket alkalmaztak.⁷ A himlőt gyógyító tejes fürdőkről pedig 1742-ben könyvecskét írt Fischer Dániel, a késmárki orvos.⁸

A gyűdi mirákulumtörténet azért tanulságos a számunkra, mert egyszerre jelenik meg benne az empirikus gyógyítás, a „mágikus jellegű gyógyító tevékenység”,⁹ az egyházi medicina gyakorlata és a tanult orvoslás ismeretanyaga. E rendszerek egymás mellett élését, működését, érintkezéseit tárja fel ez a könyv.

A régió

Vizsgálatom földrajzi és társadalmi kontextusa egy olyan földrajzi egység, amely sem geográfiai, sem történeti, sem közigazgatási szempontból nem tekinthető egységes régiónak. Ez a terület a boszorkányperek és a mirákulumtörténetek szereplőinek, lejegyzőinek pontosan meghatározható tér- és időbeli koordinátái alapján rajzolódik ki, és kizárólag a jelen vizsgálat szempontjából releváns: a máriagyűdi kegyhely 18. századi vonzáskörzete, amely kelet-nyugati irányban Kalocsától Nagykanizsáig,¹⁰ míg észak-déli tengelye a Balaton déli partvonalától Újvidékig terjed. Nagyjából felöleli a korabeli Somogy, Baranya, Tolna vármegyéket, Zala vármegye déli, és Bács vármegye északnyugati részét, továbbá Kelet-Szlavóniából Eszék városát és annak környékét, ugyanígy Újvidéket, a vele szemben fekvő Péterváráddal és a környékével.¹¹

A csodák kedvezményezettjeinek lakóhelye által kijelölt terület – amelynek a gyűdi kegyhely a középpontja –, leginkább a perifériáin érintkezik a boszorkányperek helyszíneivel, illetve a vádlottak és a tanúk lakóhelyével. Így olybá tűnhet, mintha azokon a helyeken, ahonnan a zarándokok érkeztek, nem, vagy alig lett volna boszorkányül-

⁶ Legújabbban lásd erről GECSER 2013.

⁷ MAGYARY-KOSSA 1929b, 119–137.

⁸ *De remedio* 1742.

⁹ PÓCS 1979, 66.

¹⁰ A Szegeдрől, illetve Temesvárról származó betegek csodás gyógyulásairól csupán 1-1 feljegyzés van. Ráadásul az is kiderül, hogy éppen erről a két helyről nem jöttek el Gyűdre hálát adni a felgyógyultak, csupán elküldték hálaadományukat a kegyhelyre. Így ezeket a településeket nem vontam bele a kegyhely vonzáskörzetébe.

¹¹ ROSNER 2017, 421–413.

dőzés. Ez azonban koránt sincs így, néhány esetben konkrétan tudjuk, hogy az eltérő forrásadottságok állnak a jelenség hátterében. A baranyai perek feltárását végző Móra Mária és Tóth G. Péter levéltári kutatásaiból például kiderült, hogy a 18. században Pécsen több eljárás is folyt boszorkányság vádjával,¹² de az iratok nagyrészt megsemmisültek akkor, amikor a császári zsoldban álló szerb (rác) csapatok feldúlták a várost a Rákóczi-szabadságharc idején, 1704-ben.¹³

A 18. századi Dél-Dunántúl itt vizsgált térségeinek településszerkezete a hódoltság után alakult ki: az addig sűrűn lakott baranyai és somogyi területek elnéptelenedésével, majd azok újratelepülésével, a délszláv lakosságnak a hódoltság ideje alatti fokozatos megtelepedésével, az I. Lipót császár engedélyezte szerb betelepüléssel,¹⁴ továbbá a szlovákok¹⁵ és a németek¹⁶ tervszerű letelepítésével. A térségekben a legmagasabb rangú települések a mezővárosok voltak. Közöttük egy római katolikus érseki és két püspöki székhelyet találunk: Kalocsát, illetve Diakóvárt és Pécsen. Pécs, bár püspöki székhely volt, csak 1780-ban nyerte el a szabad királyi városi címet, addig kiváltságos mezőváros rangot viselt, akárcsak Nagykanizsa.¹⁷ Mohácson, Dunaszekcsőn és Szigetváron pedig ortodox szerb püspökségek voltak.¹⁸

Az itt tárgyalt 18. században Somogy, Tolna és Baranya megyék területén jelentős katonai helyőrségek jöttek létre néhány városban, illetve a tőzsomszédságukban: Eszéken és az Újvidékkel szembeni Péterváradon komoly erődrendszer épült. Szigetvár pedig megőrizte a 17. században megerősödött pozícióját, és fontos katonai támaszpont maradt a visszafoglaló háborúk, majd a Rákóczi-szabadságharc idején.¹⁹ A somogyi perekben felbukkanó Légrad – a régió nyugati végpontján – Habsburg, Kanizsa

¹² Időrendben: 70712BaPe4aKFK000 1707. dec. 14 Pécs mezőváros határozata három asszony pelengérré állításáról, akik egymást kölcsönösen boszorkánynak nevezték; 71103BaPe4bKFK000 1711. márc. 6. Pécs kiváltságos mezőváros pere Terlichskron pécsi polgár szolgálója ellen; 71402BaPe4bKFK000 1714. február 23. Pécs kiváltságos mezőváros pere Todt János csavargó ellen; 72403BaPe4bKFK000 1724. márc. 24. Pécs kiváltságos mezőváros pere Sárvári Orsolya koldusasszony ellen; 72406BaPe4bKFK000 1724. jún. 20. Pécs kiváltságos mezőváros pere Jelle asszony ellen; 74008BaPe4aKFK000 1740. aug. 16. Pécs mezőváros pere a dombóvári Pellegrandti György és felesége Éva ellen; 75203BaPe3bKKP039 1752. márc. 4 – jún. 3. A pécsi püspökség úrszékeének pere Szvetic Mihály ellen, SZENTKIRÁLYI 1917; 78006BaPe2cKFK000 1780. jún. 8. Baranya vármegye kérdései Pécsen a siklósi uradalomban elfogott Pignio János vándor borbélylegény ellen.

¹³ SZITA 1975. A kuruc és szerb támadások hatásáról az egész vármegye területét felölelő statisztikát Nagy Lajos készítette, az 1711–12-es összeírások alapján, lásd NAGY L. 1986. A Nagykőrös ellen induló rác csapatok 1707-ben prédálták fel Kecskemétet – nem kevésbé kegyetlenül, mint a Dél-Dunántúlt, vö. SZÉKELY 2019, 39–43. Két évtizeddel korábban pedig Somogyban és Tolnában a „végbeli” katonák vittek végbe a rácokéhoz hasonló rabló-fosztogató portyázást, lásd MÁTÉ 2017, 402–403.

¹⁴ MÁTÉ 2018.

¹⁵ MÁTÉ 2014.

¹⁶ SCHMIDT 1939; NAGY L. 1983.

¹⁷ VONYÓ 2000; NAGY L. 1979a.

¹⁸ A hódoltság idejéről lásd MOLNÁR 2019b. A visszafoglaló háborúkat követő évtizedről lásd DUJMOV 2005.

¹⁹ GÓZSY 2008.

pedig oszmán-török kézen levő végvárok voltak a 17. század utolsó harmadában.²⁰ A településviszonyokat és a lakosság összetételét a török megszállás után kialakuló nagybirtokok is jelentősen befolyásolták. A pusztán maradt településeken gyakran alakultak ki uradalmi gazdaságok, ahová az egész Dunántúlról, illetve a Dráva mellékéről, vagy az azon túli területekről is érkeztek telepesek. A birtokközpontokként szolgáló telepes falvak pedig esetenként városias jelleget öltöttek, mint például a Baranya vármegyei Bóly, amely a Batthyány-Montenouvo családé volt,²¹ vagy a tolnai Bátaszék, a mindenkori bátai apát birtoka.²²

A hódoltság első időszakában jelent meg a régióban a protestantizmus, s az 1570-es évek végétől a Dél-Dunántúl egy jelentős részén a reformáció helvét irányát követték a gyülekezetek. Emellett Pécsen és néhány környező településen, valamint Nagyharsányban és Siklóson jelentős antitrinitárius közösségek jöttek létre.²³ A pécsi egyházmegye kialakulásával foglalkozó legutóbbi egyháztörténeti kutatások ugyanakkor kimutattak „túlélő” katolikus vallású közösségeket is.²⁴ Az utóbbiakban kiemelt szerepet játszottak a hódoltság idején is intenzíven működő ferences, majd a jezsuita missziók. A világi közigazgatás újjászerveződésével párhuzamosan az egyházmegyék – területünkön a pécsi, a veszprémi, a dikaóvári, valamint a kalocsai – újjáalakítása is zajlott. Az egyházszervezet megszilárdulása mellett az említett szerzetesrendek rendtartományai is átfurmálódtak. 1757-ben például megalakult a Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett új ferences provincia,²⁵ ahová a gyűdi kegyhely történetében fontos szerepet játszó, s alkalmanként a boszorkányperek dokumentumaiban is felbukkanó kolostorok tartoztak, így az eszéki, a péterváradai, a pozsegei, a našicei, a bácsi, a bajai, a diakóvári, a zombori, a tolnai, a mohácsi és a dunaföldvári konventek, valamint a paksi rezidencia.²⁶ Ahogyan a világi, úgy az egyházi igazgatás átrendeződése sem volt zökkenőmentes: a rendtartományok, a szerzetesrendek vagy éppen a püspök és az egyházmegyéjében pasztoráló szerzetesrendek közti konfliktusok csak nehezen simultak el. Az egyházszervezetnek a 18. század harmincas éveire körvonalazódó keretei valójában csak a század második felében szilárdultak meg.²⁷

Végül ki kell emelnem a vizsgált térség lakosságának etnikai jellegzetességeit. A Dráva mentén már évszázadok óta szoros kapcsolatban élt a magyar és a délszláv (horvát, vend) lakosság. A hódoltság idején a Dráván túlra és Duna mentére szerbek,

²⁰ MOLNÁR 2019b.

²¹ NAGY L. 1979b; 1979c.

²² A visszafoglaló háborúkat követően 1727-ig Jany Jakab Ferdinánd, majd 1751-ig Kollonich Lipót, végül a bécsi Tereziánium birtoka volt a mezőváros, vö. LANTOSNÉ IMRE 1998, 127; NAGYVÁRADISZEBÉNYI 2010.

²³ Az antitrinitarizmus dunántúli térhódítását Balázs Mihály mutatja be részletesen, vö. BALÁZS 1998. A Pécsi Egyházmegye területének vonatkozásában lásd BENDA 1991, VARGA 2015 és 2018.

²⁴ Legújabb Molnár Antal monográfiája foglalkozik ezzel a kérdéssel, lásd MOLNÁR 2019b.

²⁵ Történetét az egykori bácsi és bajai hitszónok Emericus Pavich (Pavich Imre), a budai rendház tagja írta meg, lásd PAVICH 1766.

²⁶ PAVICH 1766, 232–343, 359–374, 379–381.

²⁷ GÓZSY–VARGA 2009; 2015; VARGA 2013.

sokákok és bunyevácok költöztek.²⁸ A nagybirtokrendszer kialakításának egyik előfeltétele a megfelelő mennyiségű munkaerő léte volt, amelyet a német és a – kisebb mértékben – szlovák lakosság betelepítésével igyekeztek biztosítani.²⁹ A Dél-Dunántúl etnikai térképén szintén az oszmán török megszállás idején jelentek meg nagyobb létszámban a Balkán felől beköltöző cigányok, akik zömmel a vándorló életmódot követték. Erőszakos módszerekkel zajló társadalmi integrációjukra csak a század harmadik harmadában került sor, ahogyan azt az itt feldolgozott szekszárdi per is tanúsítja. Ugyanakkor éppen a siklói uradalomból ismerjük azt a kivételes cigányközösséget, amely a letelepült életformát választotta, és a városi közigazgatásban is képvisellel rendelkezett.³⁰

Gyűd a 18. században

A Baranya vármegyei Gyűd falu (németül és horvátul Jud, ma Máriagyűd) a Villányi-hegység déli lejtőjén terült el, ugyanott, ahol a mai település is fekszik. Templomának legkorábbi írásos említései csak a 14. századi pápai tizedjegyzékekben találhatóak,³¹ ám ennél régebb óta lakott hely lehetett. Középkori elnevezéseiben (Giud, Gjud, Gyud) egy honfoglaláskori nemzetségnévét (Eudu) valószínűsítették egyes ferences szerzők, például Ángyán Aurél,³² de a település 10. századi eredetét egyelőre nem sikerült hitelt érdemlően bizonyítani. A gyűdi plébániát 1402-ben Csáki Jánosnak, a csanádi egyházmegye *clericus*ának adományozta IX. Bonifác pápa,³³ a 16. század második felében keletkezett adóösszeírások szerint a pécsi prépostság birtoka volt.³⁴ A 17. század végén a Tésenfay család birtokaként említik,³⁵ a 18. században pedig a siklói várbirok részeként szerepelt a birtokösszeírásokban és urbáriumokban.³⁶ Az általunk tárgyalt időszakban Siklós várát előbb Aeneas Caprara gróf birtokolta,³⁷ majd Batthyány-Strattmann Eleonóra révén a Batthyány családé lett.³⁸ A régió 1543-ban Siklós, majd 1566-ban Szigetvár elestével oszmán fennhatóság alá került, és egészen 1687-ig, a nagyharsányi csatáig, majd Szigetvár visszavételéig így is maradt.³⁹

²⁸ VARGA 2008b.

²⁹ SZITA 1979.

³⁰ NAGY P. 2001; 2002; 2003.

³¹ CSIBI–VARGA 2015, 6.

³² Az Eudu névváltozat a forrás megjelölése nélkül szerepel Ángyán Aurélnak az első, Gyűd történetéről írt tanulmányában, lásd ÁNGYÁN 1928, 3–5. A második kegyhelytörténeti munkájában egy „Gyöd” nevű „honfoglaló kunvezért” (!) említ, vö. ÁNGYÁN 1930, 6.

³³ Zsigmondkori Oklevéltár II. 1935. Mon./Vat. I/4. 463. kiv. Az adatot köszönöm Kovács Istvánnak.

³⁴ HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 090. - No. 091/c.

³⁵ HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 056. - No. 045.

³⁶ HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 135. - No. 009.

³⁷ HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 069. - No. 030.

³⁸ FONT 2000; NAGY L. 1979a.

³⁹ SZITA 2012.

A 16–18. századi összeírások alapján a falut szinte kizárólag magyar jobbágyok lakták,⁴⁰ akiket a hagyomány szerint még Sztárai Mihály reformált, s akik a hercegszöllősi zsinat (1576) után valószínűleg már a helvét irányzatot követték.⁴¹ A gyűdi kegyhely 18. századi vonzáskörzetébe tartozó területeken azonban már korántsem beszélhetünk etnikai és vallási homogenitásról. A reformáció az 1540-es években hódított tért Baranyában és a Dráva mentén.⁴² Éppen a Siklós várát birtokló Perényi Péter udvari lelkésze volt az a Siklói (Szilvási) Mihály, aki megismertette az új hitelvekkel a – neve alapján drávasztárai⁴³ születésű – ferences Sztárai Mihályt. A tehetséges Sztárait korábban Perényi Péter küldte Padovába, fia, Perényi Ferenc kísérőjeként, s a tanult franciskánus visszatérte után nem sokkal már siklói iskolamester lett.⁴⁴ A hitbuzgó Sztárai, a siklósin túl, Alsó- és Felső-Baranya számos gyülekezetét áttérítette Luther hűségére. Emellett az 1570-es években vert gyökeret az erdélyi eredetű unitarizmus Tolnában és Baranyában. Siklóson és a szomszédos mezővárosban, Nagyharsányban is számos követőre talált. 1574-ben a nagyharsányi hitvitán csaptak össze a Veresmarti Illés vezette reformátusok és az antitrinitáriusok. Végül a szentháromság-tagadók maradtak alul, és a Koránt is becsmérelő pécsi prédikátort, az erdélyi származású Alvinczi Györgyöt a szigetvári bég rendeletére ott helyben felakasztották.⁴⁵ A drávaszögi Hercegszöllősön⁴⁶ 1576. augusztus 16–17-re összehívott zsinaton 40 baranyai lelképásztor vett részt. Ők a 46 cikkelyből álló új egyházigazgatási szabályzatot túl azt is egybehangzóan elfogadták, hogy a kezdeti lutheránus konfesszióval szakítva ezután a helvét irányzatot fogják követni, továbbá, hogy az anitrinitárius eszméket is elutasítják.⁴⁷ Mindazonáltal, a baranyai unitárius közösségek, köztük a siklói és a nagyharsányi, egészen a visszafoglaló háborúig fennmaradtak.⁴⁸

Az elmúlt két évtized kutatásai azonban arra is felhívták a figyelmet, hogy bár Baranya, Tolna és Somogy vármegyékben a protestantizmus jelentősen megerősödött a 16–17. század folyamán, a területekről nem tűnt el teljesen a római katolikus

⁴⁰ A „lakosság” négycsaládnnyira csökkent a 17. század legvégére, akik – több, korabeli birtokösszeírás tanúsága szerint – nem lakóházakban, hanem a hegy oldalába vajt pincékben laktak. Ujváry József kamara harmincados összeírásában már említi a zarándoklatokat és a ferences pasztorációt, lásd HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 056. - No. 044.

⁴¹ KEVEHÁZI 2005, 88–105; ÁCS 2014, 237–239, 527, 532. Varga Szabolcs szerint Siklós lutheránus maradt ebben az időszakban, vö. VARGA 2014, 227.

⁴² VARGA 2015; 2018.

⁴³ Sztára (ma Drávasztára falu) a 16. században mezővárosi rangú település volt, Baranya vármegye nyugati végén, vö. SZAKÁLY 1995, 25.

⁴⁴ Sztárai életének siklói szakaszáról, valamint a Perényi családhoz fűződő viszonyáról legújabban lásd KEVEHÁZI 2005, 33–37, 53–59. Sztárai pályafutásáról lásd ESZE 1973..

⁴⁵ Az antitrinitarizmus dél-dunántúli elterjedéséről és a nagyharsányi disputáról legújabban lásd BALÁZS 1998, 45–63.

⁴⁶ Kneževi Vinogradi, Horvátország.

⁴⁷ *Hercegszöllősi kánonok*.

⁴⁸ BALÁZS 1998; SZAKÁLY 1995; BENDA 2005, 94–95.

vallás. A szórványban élők lelki gondozását a boszniai ferences és a jezsuita missziók látták el.⁴⁹

A gyüdi kegyhely feltételezett alapítása idején, tehát közvetlenül a visszafoglaló háborúk után még nem, de az 1720-as évektől már újabb népcsoportok érkeztek a Dél-Dunántúlra: szlovák,⁵⁰ majd több hullámban német telepesek.⁵¹ Mivel a jórészt római katolikus betelepedők mellett lutheránusok is jöttek, a Gyúd vonzáskörzetét alkotó régió vallási és etnikai képe még összetettebbé vált a 18. század első harmadára.⁵²

A pécsi egyházmegye tehát ebben a soknemzetiségű és heterogén vallási képet mutató társadalmi és földrajzi környezetben szerveződött újra. A több évtizeden át tartó folyamatban pedig – sok más tényező mellett – kiemelt szerephez jutottak az egyházmegyében és az egykori hódoltság területeken újonnan megalapított Mária-kegyhelyek, mint például Gyúd, Eszék, Almás,⁵³ Szottin,⁵⁴ Dragotin,⁵⁵ Pétervárad-Tekija,⁵⁶ mert ezek a kultuszok a római katolikus vallás népszerűsítésének legfőbb eszközeiként szolgáltak.⁵⁷ Közülük az almási és a gyüdi is olyan területeken bontakozott ki, amelyeken a reformáció csaknem másfél évszázados múltra tekintett vissza.

Források: boszorkányperek, mirákulumfeljegyzések és a tanult orvoslás dokumentumai

Az orvosló rendszerek működése a betegségről és a gyógyításról szóló elbeszélésekben ragadható meg leginkább.⁵⁸ A történeti források azonban nem hangfelvevő berendezéssel készültek, így az elbeszélők valódi (autentikus) hangja csak ritkán hallható ki belőlük.⁵⁹ A 18. századi Dél-Dunántúl, valamint a vele délről és délkeletről határos szlavóniai és bácskai részek falusi és mezővárosi közösségeinek tagjai viszonylag kevés írásos nyomot hagytak maguk után. Gondolataikat, érzéseiket csak közvetve ismerhetjük meg azokból a dokumentumokból, amelyekben mégis megszólaltak. Elemzésem-

⁴⁹ A jezsuita és ferences missziókról: MOLNÁR 1998; 2002; 2003; 2012a; 2012b; 2019; Galla 2005. További fontos eredményekkel szolgálnak még Gózszy Zoltánnak és Varga Szabolcsnak a pécsi egyházmegye újjáalakulására vonatkozó kutatásai, például: GÓZSZY-VARGA 2009; 2015; GÓZSZY-VARGA-VÉRTESI 2009. A szerzetesrendek magyarországi, és különösen dunántúli szerepét a hódoltságot követő időszakban legújabbban Siptár Dániel vizsgálta, vö. SIPTÁR 2009; 2013; 2015.

⁵⁰ MÁTÉ 2014.

⁵¹ SCHMIDT 1939; NAGY L. 1983.

⁵² NAGY L. 1979a.

⁵³ Aljmaš, Horvátország.

⁵⁴ Sotin, Horvátország.

⁵⁵ Horvátország

⁵⁶ Tekije, Szerbia

⁵⁷ BÁLINT-BARNA 1994.

⁵⁸ KLEINMAN 1988; GARRO-MATTINGLY 2000. Ezt a szemléletmódot érvényesíti a kora újkori történeti források vizsgálatánál David GENTILCORE 1988, 1992, 2006 és Gianna POMATA 1998, 129–132.

⁵⁹ Erről részletesen ír Carlo GINZBURG: 2013 [1986], 156–164. A kérdésről legújabbban lásd TARANTINO 2013.

ben a boszorkánypererek irataiban megőrzött rontáselbeszélések, a búcsújáróhelyeken rögzített mirákulumtörténetek, továbbá a 18. századi pestisjárványokhoz kapcsolódó vármegyei iratanyag segítségével próbálok képet alkotni e társadalmi csoportok egészségről és betegségről alkotott nézeteiről, tudásáról. A csodatörténetek és a boszorkánypererek rontáselbeszélései közötti tematikus, szerkezeti és műfaji hasonlóságok is vannak, amire a későbbiekben részletesen is kitérek.⁶⁰ Forrásaim, bár betekintést engednek a mindennapi élet számtalan színterébe és felvillantják annak megannyi mozzanatát, éppen a keletkezésük révén korlátozzák a minél teljesebb megismerést. Mielőtt a forrásokat részletesen is bemutatnám, röviden szólnom kell azokról a saját-ságaikról, amelyeknek vizsgálata előnyös témánk szempontjából, s kitérek azokra is, amelyek e vizsgálatás területét kényszerűen behatárolják.

A boszorkánysággal kapcsolatos iratok, legyenek bármilyen bőségesek, leginkább a boszorkányvadászkodás szemszögéből nyújtanak felvilágosítást a korabeli orvoslásról, a betegségeképzetekről, és az egészségről alkotott felfogásról. Következésképp főleg azokat a betegségeket, gyógymódokat, gyógyítókat ismerhetjük meg a jegyzőkönyvekbe felvett rontáselbeszélésekből, amelyeket elbeszélőik kapcsolatba hoztak a boszorkánysággal. A csoda-feljegyzések hasonló gazdagságú, de egészen eltérő módon létrejött korpuszával kiegészítve már árnyaltabb képet nyerhetünk. A kegyhelyeken feljegyzett mirákulumtörténetek – többek között – arról adnak felvilágosítást, hogy mely betegségek, tünetek esetében, kik és mikor fordultak eredményesen az isteni eredetű gyógyító erőhöz.⁶¹ A csodás elemet nélkülöző, vagy a sikertelen gyógyulások a kultusz megalapozása és későbbi népszerűsítése céljából irrelevánsnak számítottak a lejegyzők számára, így azokat nyilvánvalóan nem rögzítették.⁶²

A tanult orvoslás írott forrásai az általam vizsgált területen nem alkotnak a boszorkánypererekhez vagy a csodagyűjteményekhez hasonló egységes műfaji csoportot, így nem teszik lehetővé, hogy a bennük foglaltakat önálló egységként tárgyaljam. Ezeket a dokumentumokat az előzőleg említett két nagy forráscsoport megfelelő tematikus részeinek kiegészítéseként, azok kontextualizálásához, jobb megértéséhez kívánom felhasználni. Ezek a források a központi államigazgatási és egészségügyi rendelkezéseknek a vármegyei közigazgatás szintjén történt megvalósításáról tájékoztatnak, például a járványok idején a vesztegzárak, védvonalak, pestiskórházak létrehozásáról. Valójá-

⁶⁰ Erre Klaniczay Gábor hívta fel a figyelmet a csoda struktúrájára vonatkozó összehasonlító vizsgálataik kapcsán. A két legátfogóbb áttekintése: KLANICZAY 1997; 2013.

⁶¹ A középkori mirákulumgyűjtemények és a kanonizációs pererek posztumusz csodatörténeteinek forrásértékét, hitelességét a hagiográfiával foglalkozó történészek és vallástörténészek sokáig kétségbe vonták, de újabban igen alapos történeti feldolgozások foglalkoztak vele: vö. FINUCANE 1977; KRÖTZL 1994. A népi vallásosságot vizsgáló német és osztrák néprajztudósok is hasznosították a mirákulumoskönyvek anyagát, mint például KRISS-RETTENBECK 1972. Hazai viszonylatban elsőként Tüskés Gábor és Knapp Éva hívták fel a figyelmet rájuk, vö. TÜSKÉS-KNAPP 1985.

⁶² Aviad KLEINBERG Margery Kempe kapcsán beszél arról, hogy a hagiográfusok valójában sikertörténeteket írnak meg, így nem véletlen, hogy a „valódi” szentek életrajzába nem kerülnek bele azok az esetek, amelyekben a szent kudarcot vallott, vö. KLEINBERG 1992, 150–155. A késő középkori és kora újkor mirákulumfeljegyzések orvostörténeti forrásértékével kapcsolatban lásd WITTMER-BUTSCH 1992 és WITTMER-BUTSCH-RENDEL 2003.

ban azokat a kezdeti lépéseket láthatjuk, amelyekkel elindult a régió közegészségügyi intézményrendszerének kiépülése. Az egykori vármegyei és városi egészségügyi rendelkezések, a sebészeti szakmunkák, a sebész-, borbély- és fürdőscéhek szabályzatai, a városi és vármegyei orvosok levelezése, betegnaplói, vagy éppen hagyatéki leltárai a 18. századi közgyógyításról nyújtanak képet, és segítségükkel – többek között – képet alkothatunk a hivatalos, legitim orvoslás lassú térnyerésének folyamatáról is.

A három forráscsoport több ponton is kapcsolódik egymáshoz. Wolfgang Behringer hívta fel a figyelmet a boszorkányüldözés, a klimatikus viszonyok, a háborúk és a járványok közti összefüggésekre.⁶³ Az üldözés általában a járványok levonulását követő időszakokban erősödik fel. Az itt vizsgált régió boszorkánypereinek periodizációja egyértelműen igazolja ezt a tendenciát. Az 1408–1700 között eltelt csaknem három évszázadból 9, az 1701–1710 közti periódusból pedig egy boszorkányvádas eljárás maradt fenn. A Rákóczi-szabadságharc (1703–1711) és azt követő pestisjárvány (1710–1713) után azonban láthatóan felerősödött az üldözés: 1720-ig 10 per folyt a vármegyei és úriszéki bíróságokon. Az 1738–1743 közötti pestisjárvány „eredménye” az a 34 eljárás, amelyek 1740-ben és az azt követő évtizedben zajlottak.⁶⁴

Mindebből az következik, hogy ha a tanúvalomásokban a pestisről is szó esik, az fontos információval szolgál a korabeli kóroktani és tünettani ismeretekről. A boszorkányrontásának gyógyítását elbeszélő tanúvallomások persze a járványoktól függetlenül is értékes adatokkal szolgálnak a hivatalos orvoslás intézményesüléséről, például patikák, kórházak, ispotályok működéséről. Ezen túl hírt adnak a borbélyok és borbélysebészek, valamint a korszakban már hatósági (városi/mezővárosi) engedéllyel működő esküdt bábák tevékenységéről is. A boszorkányperok iratai az egyház és a gyógyítás változatos kapcsolódási pontjait is felvillantják: gyógyító és ördögűző papokról, az egyházi szentelmények rontás elleni gyógyszerként való alkalmazásáról, valamint elvéve még a rontásból való kigyógyulás reményében végzett zarándoklatokról is beszélnek a tanúk.

A zarándokok csodás gyógyulás esetei, ezzel szemben, éppen a laikus gyógyítóról hallgatnak, ám annál többet árulnak el a katolikus egyház korabeli betegség- és gyógyításértelmezéséről. A törvényei ellen vétőket és a bűnösöket az Ótestamentum Istene betegséggel sújtotta. „A te nyilaid belém szegeztettek és meg-erősítetted rajtam a te kezedet. Nincs egészség a testemben a te haragod színe-miatt, Nincs békessége csontjaimnak a bűneim színe-miatt” szól Dávid a 37. zsoltárban.⁶⁵ Ez a gondolat nyo-

⁶³ BEHRINGER 1990; KRISTÓF 1991.

⁶⁴ TÓTH G. 1995; 2011; 2014.

⁶⁵ Zsolt 37, 2-3; Néhány további ótestamentumi példa a mózesi törvények megszegőinek bűnhődéséről: El vészen rólad az Úr minden erőtlenséget és Egyiptusnak gonoszságos betegségét, melyeket tudsz, nem hozza te-reád, hanem ellenségedre, (5Móz 7, 15); Reád adja az Úr a dög-halált, míg meg-emésszen téged e földről, melyet bírni mégy, (5Móz 28, 21); Verjen-meg az Úr téged inséggel, forrósággal, és hideggel, gyúladozással, és hivséggel, és meg-döglött éggel, és ragyával, és öldözzön míg el-vessz, (5Móz 28, 22); Annak-fölötte minden betegséget, és csapásokat, melyek nincsenek meg-írva e törvénynek könyvében, reád hoz az Úr, míg meg-ront téged, (5Móz 28, 61); És meg-háborgatom az embereket, és járnak mint a vakok, mert az Úrnak vétkeztenek: és ki-ontatik az ő vé-

mon követhető a máriagyüdi mirákulumtörténetekben, hangsúlyos a pestisről szóló beszámolóknak és orvosi feljegyzéseknek, és felbukkan a boszorkányság dokumentumaiban is. A mirákulumgyűjteményekben ezen kívül még számos olyan sztereotíp csodatörténet, illetve elbeszélésmotívum található, például a vakok, bénák és süketek vagy a megszállottak gyógyulásáról, amelyek szintén bibliai, pontosabban újtestamenti előképekre vezethetők vissza.⁶⁶ Ezen túlmenően rendkívül informatívak ezek a mirákulumszövegek a gyógyító csodáknak a kegyességi megnyilvánulásokban (mint például a búcsújárás), vagy akár az aktuális egyházpolitikai törekvésekben (ellenreformáció, egyházi intézményrendszer újjászervezése és felekezetiépítési folyamatok) betöltött szerepével kapcsolatban is.

A gyüdi kegyhely fejlődésében mérföldkövet jelentett az 1738–1743 közti pestisjárvány, hiszen valójában ennek köszönhető, hogy létrejött Gyüdön a ma is látható építészeti együttes magva: a kegytemplom és a kápolna.⁶⁷ A járvány idején a siklósiak, több alkalommal is körmenetben vonultak Gyüdre, hogy Mária segítségét kérvék. 1742-re készült el – a középkori, Kozmának és Damjánnak szentelt templom szentélye mellett, az egykori sekrestye helyén – a ma is látható Szent Mihály-kápolna. Ezt Griller Mihály, a siklósi Batthyány-uradalom számtartója⁶⁸ építtette annak emlékére, hogy őt és családját megkímélte a pestis.⁶⁹ Batthyány Ádámné Strattmann Eleonóra, a siklósi vár akkori birtokosa szintén a Gyüdi Szűz Máriához fohászzkodott, hogy fia, Batthyány Károly (horvát bán, később II. József nevelője) felgyógyuljon az osztrák–török háborúban szerzett pestisből. Fogadalmat is tett, hogy ha a fia megmenekül, újjáépítteti az akkor – vagyis 1737-ben – még romos gyüdi templomot. Batthyány Károly felépült, így a templomépítési munkálatok megkezdődtek, és 1744-re be is fejeződtek. A gyüdi mirákulumgyűjteményeken belül külön tematika a pestis. Összesen tíz csodatörténet szól a Tolnát, Baranyát és Szlavóniát sújtó járványról, amelyekben a csoportos fogadalmatételek, zárandoklatok mellett a vesztégzárak és a lazarétumok tapasztalatai is nyomot hagytak.⁷⁰

Részben a pestishez kapcsolódva, de sokszor ettől függetlenül, a mirákulumtörténetek fontos információval szolgálnak arról, hogy milyen meghatározó szerepe volt a kato-

rek, mint a föld és az testek, mint a ganéj, (Hós 7, 1). Jób valójában pontosan emiatt lázad: ha ő igaz és büntelen, miért bűnhődik mégis test-lelki szenvedéssel. A bűnökért Istentől kapott betegség gondolata az Újtestamentumban is tovább él: És által menván Jézus láta egy vakon született embert. És kérdék őtet a tanítványi: Rabbi, ki vétkezett, ez-e, vagy az ő szüléi, vagy vakon született? (Ján 9, 1–3). Megjelenik azonban bűnösnek megbocsátó, gyógyító Isten alakja is, például amikor Jézus meggyógyítja az az ágyában bénán fekvő embert a hite miatt (Mk 2, 5–11): az ember Fiának nagyobb hatalma vagyon a Földön a bűnök megbocsátására, (monda az ina-szakadtnak): néked mondom: Kelj fel, vedd fel nyoszolyádat és menj a házádba. És az mindjárt fel-kele, (Mk 2, 10–12). A bibliai idézetek Káldi György 1626-es fordításából származnak, vö. KÁLDY 1626.

⁶⁶ KEE 1986; FERNGREN 2009, 42–63.

⁶⁷ CSIBI–VARGA 2015, 14–15.

⁶⁸ NAGY P. 2003, 43.

⁶⁹ 1740. L3/41, közli: ROSNER 2017, 63–64.

⁷⁰ MAGYARY-KOSSA 1929a; TÓTH G. 1995, 756–759. A békési, kecskeméti és a tabáni „pestislázadásokról” lásd MAGYARY-KOSSA 1929b, 125–127.

naságnak az egészségügyi intézményrendszer kiépülését megelőző időszak orvosi kultúrájában.⁷¹ A gyűdi zárandokok közt több katonaoorvos és -sebész található, és számos csodás gyógyulásetet örökíti meg az általuk végzett gyógyító tevékenységet. A gyűdi mirákulumelbeszélésekben gyakori szereplők az eszéki és a péterváradai erődökből vagy a tolnai (Paks), baranyai helyőrségekről (Szigetvár), valamint a téli szállásokról érkező katonák.

Végül, de nem utolsósorban, a mirákulumfeljegyzések, a boszorkánypererek dokumentumaihoz ilyen módon nagyon hasonlóan, de az egyház szemszögéből engednek bepillantást a természetfeletti szférában mozgó csoda⁷² és az egészség-betegség korabeli viszonyrendszerébe.

A pestisiratokat változatos tematikai egységek alkotják, mint például a pécsi pestis-orvosok, illetve pestisfelcserek betegnaplói és hagyatécai leltárai Pécsről; a Somogy vármegyei pestisorvosok levelezése, a Pécs városi és a Somogy, Tolna, Baranya vármegyei egészségügyi bizottságok jegyzőkönyvei, a lazarétumok illetve pestiskórházak felállításához, fenntartásához és ellátásához kapcsolódó városi, vármegyei határozatok és egyéb feljegyzések, továbbá az egyházaknak a pestis idejére foganatosított rendelkezései a lelki gondozásról (például a pécsi pestiskórház egyházi személyzetének kijelölése vagy a haldoklókra és a végtisztességre vonatkozó szabályok).⁷³ Ennél fogva több oldalról is megvilágítják a járvány idején megváltozó viselkedési normákat, a kollektív félelem prolongált időszakának történéseit,⁷⁴ amelyek elvezethettek akár a későbbi helyi boszorkányüldözésekhez is. Ezekből a feljegyzésekből a járvány okozta krízishelyzet sajátos kegyességi megnyilvánulásairól is képet kapunk, mint például a gyakori közönségi imaalkalmak, nyilvános penitenciák, körmenetek és tömeges fogadalomtételek.

Vizsgálatom nagyjából a máriagyűdi kegyhely 18. századi vonzáskörzetét öleli fel,⁷⁵ ahogyan fentebb említettem. Ebben a térségben 1695 és 1792 között 144 büntető-, fenyítő- és sértési per folyt boszorkányság, babonás gyógyítás, varázslás, és ehhez kapcsolódóan istenkáromlás, házasságtörés, bigámia, gyermekgyilkosság, emberölés, továbbá becsületsértés, csalás, lopás vagy kuruzslás vádjával.⁷⁶ A boszorkányüldözés és

⁷¹ A katonaoorvosok működéséről szemléletes példát nyújt MÉZES (2015) *Visum repertuma*.

⁷² A középkori csodafogalomról lásd GOODICH 2007.

⁷³ MAGYARY-KOSSA 1929a, 125.

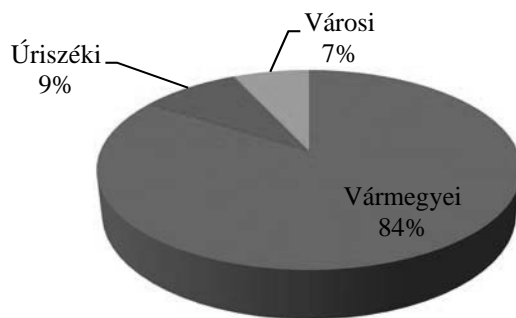
⁷⁴ TÓTH G. 1995, 768–774; Szemléletes képet ad az itáliai városi közösségekben eluralkodó pánikról és az annak megfékezésére tett hatósági kísérletekről az 1575–1578 közti pestisjárvány idejéből COHN 2009, 264–293.

⁷⁵ ROSNER 2017, 412–413.

⁷⁶ Az itt szereplő boszorkányper-forrásszövegek kiadásait lásd KOMÁROMY 1910 [a továbbiakban: Komáromy]; SCHRAM 1970, I. 28, 530–568, II. 454–521, 563–592; és SCHRAM 1982, III. 115–121, 215–227, 294 [a továbbiakban: Schram I, 2, 3]; SZILÁGYI 1987, 437–513 [a továbbiakban: Szilágyi]; KLANICZAY-KRISTÓF-PÓCS 1989 [a továbbiakban: Klaniczay-Kristóf-Pócs]; BESSENYEI 2000, 485–503 [a továbbiakban: Bessenyei 2]; TÓTH G. 2005, 473–555 [a továbbiakban: Tóth G.]; BOJNÍCÉ 1922. Használok emellett a munkacsoportban Tóth G. Péter által készített boszorkányper-adatbázis hivatkozásait is, melynek az eredeti forrásokra utaló rendszerét bemutatom az irodalomjegyzékben, és ezúton is köszönöm, hogy az adatbázis Dél-Dunántúlra vonatkozó részeit annak nyilvánossá tétele előtt rendelkezéseimre bocsátotta. Az adatbázis nyilvános elérhetősége: <http://eastwest.btk.mta.hu/adatbazisok>.

a boszorkányhit magyarországi kutatása⁷⁷ számára ezek a területek eddig viszonylag fehér foltnak számítottak, és a boszorkányperек 1770 utáni betiltása utáni boszorkányvadások csak újabban figyelemre méltatott anyagát szinte egyáltalán nem vette tekintetbe a kutatás.⁷⁸ Kivétel ez alól a Tolna megyei Pakson és környékén 1741-ben lezajlott regionális üldözési hullám, amelyről Tóth G. Péter írt alapos mikrotörténeti elemzést jó két évtizeddel ezelőtt.⁷⁹ Itt kell megemlíteni még Pócs Évának a boszorkányperекben szereplő táltosokról szóló összefoglalását,⁸⁰ amelyben a decsi gyógyító Galagonya Tamás, a kalocsai kincsnéző Virág Jutka mellett a kiugrott medikus és vándor franciskánus pécsi Szvetics Mihály is szerepel.⁸¹

A perек nagy többsége – mintegy 121 eljárás – a sedrián, vagyis a vármegyei bíróságokon zajlott, s csak egy töredéküket folytatták le a világi vagy egyházi birtokok úriszékein, illetve a városi bíróságokon. A vármegyei bírásokodásnak a városival szembeni túlsúlyában – sok egyéb tényező mellett – nyilvánvalóan az is közrejátszott, hogy ezen a dél-dunántúli, illetve délvideki területeken nem voltak önálló joghatósággal, pallosjoggal rendelkező szabad királyi városok. A kiváltságos mezőváros jogkörével felruházott püspöki székhelyről, Pécsről 6 per ismert, míg a mezővárosi státusban levő Nagykanizsáról 4, a szintén mezőváros Zomborból pedig egy. Az egyházi vagy világi birtokok úriszékein az 1740-es évtized második felében jelentek meg a boszorkányság, varázslás vádjával indított perек, ami nemcsak a boszorkányperек számának országosan emelkedő tendenciájával függ össze, hanem a század húszas éveitől újjáalakuló birtokrendszer megszilárdulásával is (vö. *1. ábra*).



1. ábra. A bíróságok megoszlása (144 per = 100%)

⁷⁷ KLANICZAY 1986; 1992; Pócs1995; KRISTÓF 1998; TÓTH G. 2001; Pócs 2001.

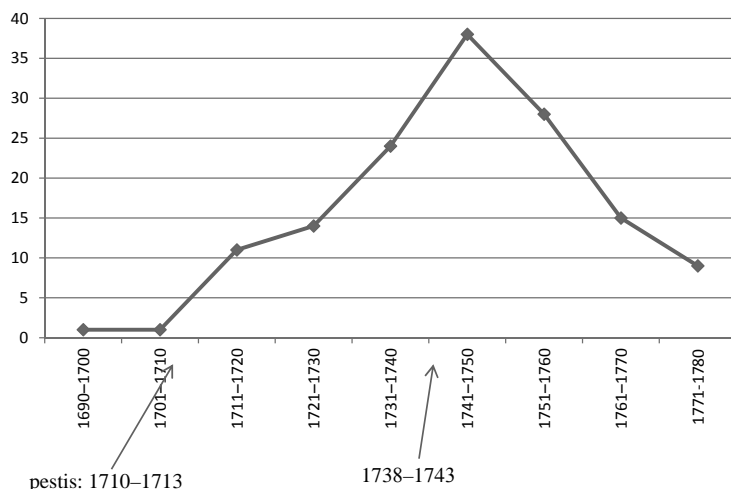
⁷⁸ TÓTH G. 2014.

⁷⁹ TÓTH G. 1999.

⁸⁰ Pócs 2016 és angol változata 2018.

⁸¹ 74209ToSe2cSF2360 Tolna vármegye pere Galagonya Tamás, Thotika Jánosné Nagy Katalin és Rác Istvánné ellen 1742. Simontornya (Tolna m.) Schram 2, 505–511; 76406BáKe3bSF3511 Virág Jutka Jámbor János feleségének kihallgatása 1764. Kalocsa (Bács megye) Schram 3, 220–223; Klaniczay–Kristóf–Pócs, 38–45.

Az itt vizsgált területeken folyt üldözés időbeli alakulása és intenzitása, ahogyan ezt már korábban jeleztem, nagy vonalakban követi a 18. századi magyarországi boszorkányüldözés általános tendenciáit (vö. 2. ábra).⁸²



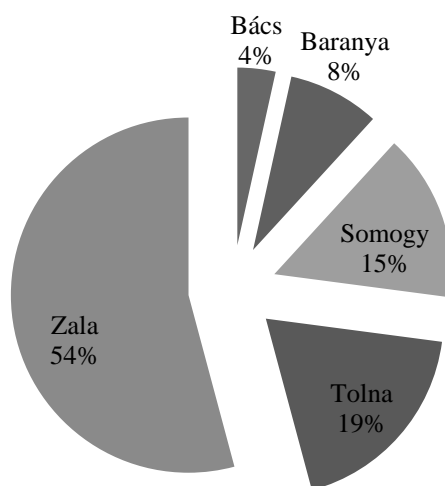
2. ábra. Boszorkányság vagy varázslás vádjával indított perek (1695–1780)

Egyrészt megfigyelhető, hogy csak a visszafoglaló háborúk, a Rákóczi-szabadságharc, majd az 1710–1713-as pestisjárvány után számolhatunk erősödő, de semmiképp sem tömeges üldözéssel: az 1710 után eltelt 10 évben összesen 11 per folyt. Az ezt követő, 1721–1730 közti évtizedben emelkedett a perek száma (14 eljárás), ami összhangban van a magyarországi üldözés általános felfutásával. Az 1738–1743 közti pestisjárványok nyomán országszerte jelentős mértékben megszorodtak a boszorkányperesek, és nem volt ez másképp az itt vizsgált területeken sem: 38 eljárást folytattak le 1740 és 1750 között. A források egy további csúcspontot is kirajzolnak: az 1750-es évtized első felét, 36 perrel, amelyekből 24 Zala megyében zajlott. Tehát inkább kisebb, regionális üldözési hullámokkal, esetleg lokális pánikokkal számolhatunk, mint például a már említett Tolna megyei persorozat,⁸³ az iharosberényi Inkey-uradalomhoz

⁸² TóTH G. 2011, 223, 226–228, 234–235.

⁸³ 1741. febr. 17. és december 14. között nyolc nőt és egy férfit vádoltak boszorkánysággal. A Paksról, Dunaszentgyörgyről, Dunaföldvárról és Madocsáról származó vádlottakat – zömükben bábákat és gyógyító asszonyokat – a simontornyai vár tömlőcébe szállították, és ott zajlott ellenük az eljárás ugyanannak a vizsgálóbíróknak, bizonyos Czompó Józsefnek a vezetésével, vö. TóTH G. 1999a, 142–154.

tartozó vagy az azokkal szomszédos településeken fel-fellángoló,⁸⁴ továbbá a zalaegerszegi, nagykanizsai, zentai, eszéki, zombori városi bíróságokon időről időre felerősödő üldözés. Ezek háttérben a legkülönbélebb társadalmi feszültségek húzódtak meg, például a szerb ortodox és a katolikus egyház közti konfliktus a Bács-Bodrog vármegyei Bácsstóvároson;⁸⁵ a helybeli és a telepes lakosság torzsalkodásai a tolnai mezővárosokban és falvakban;⁸⁶ a beszállásolt katonák és a helyiek ellentétei a tolnai és a somogyi településeken;⁸⁷ a pestisjárványok nyomán intenzívebbé váló boszorkányüldözés szintén Somogyban és Tolnában (vö. 3. ábra)⁸⁸



3. ábra. A perek számának vármegyéek szerinti megoszlása (144 per = 100%)

⁸⁴ Csak néhány példa: 1729. (Csurgó-)Nagymarton Simon János, felesége és napa elleni tanúkihallgatás 72903SoCe2cSF1218 Schram 1, 530–535; 1737. Iharosberény Hampu Erzsébet pere 73711SoMe2cSF1219 Schram 1, 536–543; 1739. Iharosberény 73908SoMe2cKFK000; 1740. Misefa 74008ZaZe2cSF2417 Schram 2, 601–604; 1746. Iharosberény Kovács Andrásné Toth Zsuzsanna pere 74608SoMe2cSF1222, Schram 1, 551–554. Elképzelhetőnek tartom, hogy az 1720-as években kialakuló Inkey-birtok első urának, az előbb alispáni tisztet, majd 1735-ben királyi tanácsosi rangot nyerő Inkey Jánosnak is szerepe volt ebben, ám ez a kérdés további kutatást igényel.

⁸⁵ 73210BáZe2cSF3467, Bács-Bodrog vármegye pere a bácsstóvárosi Gyuriscséné Sibinka és társai ellen, Schram 3, 115–121.

⁸⁶ Az 1741-ben zajló Tolna vármegyei persorozat gyógyító és bába vádlottjai közül többen is betelepülők voltak. Például a madocsbai Konkodi Péterné Horváth Ilona Pest vármegyéből, a dunaföldvári Zdur Anna Komárom vármegyéből érkezett új, tolnai lakhelyére, vö. 74103ToSe2cSF2359 Schram 2, 495–505 és 74103ToSe2cSF2358 Schram 2, 493–495.

⁸⁷ Például: 1717. Dunaföldvár 71703ToSe2cSF2352 Schram 2, 466–469.

⁸⁸ Az intenzitás erősödése mindig a helyi viszonyok ismeretében értelmezendő. A már említett 1741-es persorozat nyolc vádlott ellen folyt négy eljárást jelent. Somogy vármegyében 1738 és 1743 között öt perben heten álltak a bíróságok előtt.

Bár a 18. század második felében a boszorkányvádaskodások is ritkábbá váltak,⁸⁹ az itt vizsgált területeken az 1760-as években 18 eljárás indult boszorkányság vagy tiltott mágikus tevékenység vádjával, és még az 1770-es évtized első felében is hat boszorkányperről vannak adataink. A boszorkányvadás azonban lassan átadták helyüket a csalás, lopás és kuruzslás vétsége miatt indított eljárásoknak.⁹⁰ Felsőbb utasításra a vármegyék 1784-ben összeírták a területükön engedély nélkül tevékenykedő gyógyítókat: bábákat, *veszettorvosokat*, kuruzslókat, táltosokat.⁹¹ Az összeírások nyomán boszorkányvadás ugyan nem fogalmazódott meg, de a hatóságok fenyegetőpereket indítottak az illegitim módon praktizáló gyógyítók ellen.⁹²

A gyüdi kegyhelyhez kötődő 312 csodás gyógyulás esetet és a 15 csodás megmenekülést négy kézirat forrás tartalmazza, amelyek mindegyike 18. századi eredetű. Szerzőik, összeállítóik ismeretlenek. Három latinul, egy pedig németül íródott. Ezek időrendben a következők:

1. *De inquisitione miraculosi loci Maria Gyud*. A siklósi ferences szerzetesek kérésére és Klimó György pécsi püspök rendeletére 1757. december 4-én Siklóson tartott vármegyei vizsgálat jegyzőkönyve (9 csodaelbeszélés);⁹³

2. *Liber memoriarum. Tomus III. Bibliotheca Mariana Judensis (Rukopis)*. Az első kegyhelytörténeti összefoglalás, amelyhez 1757–58-ban összeállított csodajegyzéket csatoltak. Az eredeti kéziratot az eszéki ferences rendház könyvtárában, majd az egykori ladislaita rendtartomány zágrábi levéltárában őrizték, ám onnan időközben eltűnt. Erről készítette a jelenleg Budapesten található másolatot Kamilo Zabeo jezsuita szerzetes, 1910-ben (110 csodatörténet);⁹⁴

3. *Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria zu weiterer Beförderung des Lobs wahre historische Beschreibung von den Anfang, Fortgang und wunderthaten so wohl der Kirchen als Statuen der jungfraulichen Mutter unter dem Ehren Titul Maria Heimbsuchung in dem Dorf Gyüd*. A nagykanizsai ferences kolostor levéltárában megőrzött, német nyelvű kegyhelytörténet és mirákulumoskönyv, amely 1771 után keletkezett (233 csodatörténet);⁹⁵

4. *Liber Memoriarum Tom. /I.* Az 1772-ben összeállított csodajegyzék, amely a gyüdi ferences székház historia domusának első kötetében található, és tartalmazza a *Bibliotheca* 89 esetét is (309 mirákulumfeljegyzés).

⁸⁹ KLANICZAY 1985; 1990, 299–322.

⁹⁰ TÓTH G. 2011, 63.

⁹¹ DEÁKY 2002, 46–48.

⁹² A paksi Miklós Ferenc gyógyító és táltos ellen 1792-ben folyt per kuruzslás vádjával, lásd GUTAI 1974, 228.

⁹³ A jegyzőkönyv 1846-ból származó másolata megtalálható rendház historia domusában, vö. L1, 74–82. A vizsgálat során rögzített anatómia- és adományjegyzék a kötet párjában szerepel, lásd L2, 141–144. Zadravec István OFM szabatos fordításban és kivonatolva már közreadta az *Inquisitio* jegyzőkönyvében szereplő legendákat és csodatörténeteket, vö. ZADRAVECZ 1948, 16–27.

⁹⁴ Jelenleg a Magyar Ferences Levéltárban található, a VI.17. (Máriagyüd) jelzet alatt.

⁹⁵ Kézirat a Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjteményében.

A 2017-ben Rosner Zsolt, korábbi máriagyúdi plébános szerkesztésében megjelent *Máriagyúdi mirákulumos könyv* csodaleírásai nagyrészt felölelik mind a négy dokumentum anyagát. A kötet összesen 344, 18. századi szöveget közöl, köztük mirákulumokat, Mária-jelenéseket, valamint csodás elemeket tartalmazó eredetlegendákat.⁹⁶ A szerző nem kritikai kiadást tervezett, hiszen a kötet célközönségét napjaink zárandokai jelentik. Ezért az egyes mirákulumok összes fellelhető változatából egységesített, magyar nyelvre fordított történeteket állított össze, amelyekben tipográfiai eszközökkel (dőlt és vastag betű) emelte ki a forrásként szolgáló latin és német eredeti szövegek esetleges eltéréseit. A továbbiakban a Rosner Zsolt által már bevezetett rövidítésekkel utalok a csodaszövegek forrásaira. Az egyes csodák sorszámozásánál azonban nem őt követem, hanem a saját gyűjteményemet, amelyben megtartottam az eredeti kéziratok listáinak számozását, és azt „/” jellel elválasztva tüntetem föl a kézirat betűjele után, pl.: L1/101, N/12. A jegyzőkönyv esetében a tanú nevét és lakhelyét – zárójelben – a lábjegyzetben közlöm, az irat neve előtt, pl. Mihics Ádám (Siklós), Jkv. Mindezt az *1. táblázatban* foglaltam össze.

1. táblázat. A gyűdi csodafeljegyzések forrásai

<i>Liber memoriarum. Tomus I. 1772.</i> Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyúd). Régi Levéltár I/b. 5.	L1
<i>Liber memoriarum. Tomus III. Bibliotheca Mariana Judensis (Rukopis) 1910.</i> Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyúd). Régi Levéltár I/b	L3
<i>De inquisitione miraculosi loci Maria Gyud.</i> Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyúd), 1. fasc. Régi Levéltár II/7.	Jkv
<i>Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria zu weiterer Beförderung des Lobs wahre historische Beschreibung von den Anfang, Fortgang und wunderthaten so wohl der Kirchen als Statuen der jungfräulichen Mutter unter dem Ehren Titul Maria Heimsuchung in dem Dorf Gyüd.</i> (S. m. l. a., post 1771), PEK TGYO Kt., Ms 218.	N

A további kéziratok forrásokra a lapalji jegyzetekben a levéltári vagy könyvtári jelzettel hivatkozom, valamint tételesen felsorolva megtalálhatók a kötet végén.

A források keletkezésére vonatkozó ismereteim elsősorban a magam levéltári kutatásaiból származnak, de több ponton támaszkodom Rosner Zsolt szövegkiadására és az ő vizsgálatainak a magaméhoz kapcsolódó eredményeire is. Bár a kéziratok részletes filológiai vizsgálata nem célja ennek a könyvnek, az iratok és kéziratok szerkesztését, a csodaszövegek tartalmát meghatározó tényekre mégis fel kell hívnom a figyelmet, mert ezek a témánk szempontjából is lényegesek. A fenti kutatások alapján valószínűsíthető, hogy az 1757–58-as vizsgálat, a kegyhelytörténeti összefoglalás, a csodajegyzék, továbbá az adományok és hálatárgyak jegyzéke összetartozó iratok voltak. A dokumentumegyüttes létrejöttének közvetlen oka az 1757. május 25-i siklói

⁹⁶ ROSNER 2017, 19–185.

egyházmegyei visitatio, s az ezt követő püspöki rendelet volt. Klimó György ebben a kegyeszobor eredetéről, a templom és a rezidencia építési engedélyéről kért igazoló iratokat.⁹⁷ Csak feltételezés, de egyelőre nem bizonyítható, hogy nem csupán adminisztratív okokból – például a templomépítésre létrehozott kegyúri alapítvány és a gyüdi rezidencia tulajdonviszonyainak, vagyoni helyzetének áttekintése miatt – volt szükség ezekre az iratokra. Elképzelhetőnek tartom, hogy mindez összefüggött a ferences rend éppen zajló szervezeti megújulásával. A gyüdi kegyhelyen a siklósi ferencesek pasztoráltak.⁹⁸ A gyüdi rezidencia és a siklósi kolostor pedig egyaránt a ladislaita provinciához tartozott. 1757-ben jött létre az új, Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett ferences rendtartomány az egykori Bosna-Argentina (Bosznia-Bányavidéki) provinciának a Szávától északra fekvő kolostoraiból. Közülük nem egy olyan településen feküdt, ahonnan, a csodajegyzékek tanúsága szerint, rendszeresen érkeztek Gyüdre a zarándokok, mint például Eszék, Pétervárad, Bács, Diakóvár, Zombor, Bród, Vukóvár, Baja, Tolna, Mohács. Valószínű, hogy ezeknek a szerzetesi közösségeknek lényeges szerepe volt a gyüdi kultusz terjesztésében és fenntartásában, mint arról a zarándokokat kibocsátó közösségek kapcsán még részletesen szólni fogok. E regionális jelentősége miatt a gyüdi kegyhely és az azt működtető siklósi ferences kolostor bizonyára nem volt elhanyagolható tényező sem a provinciák erőviszonyai, sem az egyházmegye szempontjából. Tudjuk, hogy a gyüdi rezidenciát a rend önálló konventté szeretne volna előléptetni, s ez nyilván összefüggött Mária gyüdi kultuszával és a zarándoklatokkal. Ezt a törekvést biztosan támogatta volna egy olyan meggyőző dokumentáció, amely Gyüdot nemcsak prosperáló kegyhelyként, de a protestáns környezetben hatékonyan működő missziós központként mutatja be. Ebből a szempontból mindenképp figyelemreméltó az 1757–58-as irategyüttes.⁹⁹ Mindazonáltal, a kezdeményezés nem járt sikerrel: Gyüdi rezidencia maradt.¹⁰⁰ Az iratanyag számunkra azért kiemelkedő fontosságú, mert megteremtette az alapját a következő csodajegyzéknek is.

A kettes számú, bővített gyüdi csodalista szintén a felsőbb szintű egyházi vezetés, ezúttal azonban nem az egyházmegye, hanem a ladislaita rendtartomány kezdeményezésére jött létre. 1772-ben a provincia vezetősége új alapelveket határozott meg a historia domusok vezetésére. Többek között előírták, hogy a historicusnak rögzítenie kell a kegyhely eredetét és történetét, a rendkívüli eseményeket (a csodákat és az imameghallgatásokat is beleértve), valamint az ott őrzött ereklyék, csodatevő

⁹⁷ Brüstle nyomán Rosner Zsolt azt írja, hogy a teljes dokumentáció csak 1767-re készült el, vö. ROSNER 2017, 245).

⁹⁸ Ujváry József siklósi kamarai harmincados összeírásában: „Est hic templum vetustum, miraculis clarum a veris Catholicis, ex coctis Lateribus penes radicem Montium Vitiferorum exstructum Divae Mariae Deiparae Virgini Sacrum, quod non modo ab hujus, vicinorumque Comitatum, verum etiam ex diversis Regni Hungariae et Slavoniae partibus confluentibus zelosus piisque Christianis pietatis et votorum solvendorum causam mirifice frequentatur. Hujus templi curam habent Patres Franciscani Siklosiensis.” 1725. jan. 6., HU MNL OL E 150a Fasc. 056 No. 044

⁹⁹ A Cseh- és Bajorország határán fekvő Neukirchen zarándokhely a gyüdihez hasonló stratégiai szerepet töltött be a 17. században, amikor a reformált cseh és oberpfalzi területek rekatolizálása volt a cél, vö. HARTINGER 1984, 410–411.

¹⁰⁰ SIPTÁR 2009, 162.

ábrázolások történetét.¹⁰¹ Ezek a törekvések tükröződnek a csodák újraszerkesztett listájában, amelyben jelentősen lerövidítették és egységesítették a korábbi jegyzék mirákulumszövegeit. Sokkal szűkszavúbban, sematikusabban és tényyszerűbben írták le a csoda előzményeit, bekövetkezésének körülményeit és a hálaadás módját, kihagyták a tünetek vagy a gyógymódok helyenként részletes leírásait.¹⁰² Mivel éppen a témánk szempontjából fontos részletek maradtak ki, így abban a 89 esetben, ahol a mirákulumtörténetekből két változat is volt, a korábbi vettem figyelembe.

Az 1771 előtt keletkezett német nyelvű mirákulumgyűjtemény az 1772-es összeállítás történeteinek csaknem kétharmad részét tartalmazza, de mégsem azok fordításával, hanem sokkal inkább invenciózus újrafogalmazással van dolgunk. A német szövegek ugyanis tartalmukban, felépítésükben több ponton is eltérnek mind az 1757–58-as gyűjteményben, mind az 1772-es redakcióban szereplőktől. Ráadásul három új csodatörténetet is találunk, amelyek hiányoznak az 1757-es gyűjteményből, és nem kerültek bele az 1772-es listába sem. Az ismeretlen szerző jellegzetes nyelvi eszközeiből, szófordulataiból csak néhány példát idézek itt, hogy érzékeltessem e mirákulumgyűjtemény sajátos stílusát. Előszóval írja például, hogy a fogadalomtételt követően a beteg fohásza Máriánál *egy szempillantás alatt meghallgatásra talált (augenblicklich erhört)*. Egy másik, gyakran előforduló kifejezése, hogy a beteg *épen és egészségesen (frisch und gesund)* rótt le háláját a kegyhelyen. Máriát leginkább az *Irgalmasság Anyja (Muetter der Barmherzigkeit)*, *Istenanya (Muetter Gottes)*, *Miasszonyunk (Unsere liebe Frau)* néven szerepelteti. A német csodatörténetek azért is különösen fontosak, mert a témánk szempontjából is lényeges adatokkal szolgálnak, például esetenként betegségneveket, részletesebb tünetleírásokat tartalmaznak, mint a latin megfelelőik. Ezekre a megfelelő fejezetekben részletesen is kitérek majd, de néhány jellegzetes példát érdemes már most megemlíteni, a szemléletesség kedvéért. Kizárólag a német szövegváltozathoz tudjuk meg, hogy 1735-ben egy bizonyos siklói özvegyasszony arca és szemei valójában az *orbáncól (Rothlauf)* dagadtak fel,¹⁰³ és ezért vesztette el ideiglenesen a látását.¹⁰⁴ A bevezetőben felidézett eset kapcsán csak a német változathoz derül ki, hogy a béna kisgyereket a gyűdi templom *keresztelőkútjában (Taufbrunn)* fürdette meg az anyja. A sérült végtagok gyógyulásáról szóló csodák esetében több alkalommal fordul elő, de megint csak a német szövegvariánsokban, hogy a seb már elfertőződött, mert megindult az *üszkösödés (Brand)* folyamata.¹⁰⁵ Végezetül az sem elhanyagolható tény, hogy a

¹⁰¹ ROSNER 2017, 251–252.

¹⁰² Elképzelhető, hogy nyomtatott mirákulumoskönyvet terveztek a gyűdi ferencesek, és a szerkesztés során egységesítették a szövegeket. A korabeli analógiák, például Pécs-Szentkút alapján, ez a feltetelezés nem alaptalan. A mirákulumoskönyvek létrejöttéről, a bennük szereplő csodatörténetek típusairól részletesen ír TÜSKÉS 1993, 44–52.

¹⁰³ A Rot(h)lauf-ról német és szláv nyelvterületről származó adatok alapján Oskar von Hovorka és Adolf Kronfeld összehasonlító népi gyógyászati munkája nyújt alapos áttekintést, lásd HOVORKA–KRONFELD 1908, 2, 732–745.

¹⁰⁴ 1735. N/18r; L3/22; L1/27

¹⁰⁵ Például a valpói Murhaus János történetében, 1751-ben, lásd N/44v és L1/91. A többi esetet a sebekről szóló alfejezetben ismertetem.

német nyelvű verziók szinte minden esetben pontosan megnevezik a betegek által felajánlott hálatárgyakat, köztük a testrészeket ábrázolókat. Ebből pedig akkor is következtetni lehet arra, hogy mely testrészt érintette a betegség, amikor a kórtörténetből csupán annyit árul el a szöveg, hogy a beteg súlyos állapotban volt.

A gyűdi csodajegyzékek, keletkezésük szempontjából, az 1784-es csíksomlyói vizsgálat jegyzőkönyvében foglalt csodatörténetekkel,¹⁰⁶ valamint a csíksomlyói és a kolozsvári könnyező kegyképhez kapcsolódó 17–19. századi mirákulumfeljegyzésekkel állnak közeli rokonságban,¹⁰⁷ így e gyűjtemények analóg eseteire többször is utalok az elemzésben. Igaz, hogy mindhárom térben távoli analógiaként használható csupán, de a dunántúli kegyhelyek csodafeljegyzései csak a levéltárakban elérhetőek egyelőre. Ebben a vonatkozásban Tüskés Gábornak a mirákulumirodalmat feldolgozó monográfiájára hagyatkozom. Egy-egy dunántúli kegyhelyről származó párhuzamokat kínálnak a Tüskés Gábor és Knapp Éva által feldolgozott homokkomáromi,¹⁰⁸ valamint a Tüskés Gábor vizsgálatában is szereplő közeli zarándokhelyen, Pécs-Szentkúton rögzített mirákulumok,¹⁰⁹ így a megfelelő helyeken ezekre is hivatkozom.

Vizsgálatomba bevontam Joannes Baptista Paukovics, az egykori gyűdi ferences szerzetes 1757-ben – tehát az első mirákulumgyűjtemény rögzítése idején – megkezdett ima- és szertartáskönyvét, amely ugyan nem tartalmaz mirákulumokat, de fontos részletekkel szolgál az orvoslás egyházi szférájáról és benne a papi áldások gyakorlatáról. A szerzőről egyelőre csak annyit tudunk, hogy Gyűdre kerülése előtt, az 1740-es évek második felében a zágrábi kolostorban élt. A neve szerepel egy 1748-ban készült kézirat dogmatikai traktátus előszavában, ahol a másolók között említik meg őt, négy másik testvérrel együtt. Szertartáskönyvének a *Preces devotionales matutinae, vespertinae, ante et post missam, nec non Exorcismi et Conjuraciones contra tempus tempestuosum, ac variae benedictiones et absolutiones* címet adta Joannes Paukovics. Azt is megjelölte benne, hogy a saját használatára állította össze: *per usu meo*.¹¹⁰ A 86 számozott és további két számozatlan lapból álló, nyolcadrét könyvecske jelenleg a Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjteményében található. A könyv első részében liturgiák és más devóciós tematikájú szövegek, köztük középkori eredetű antifonák Szent Ferenchez és Páduai Szent Antalhoz, egy imádság Alcantarai Szent Péterhez, egy másik Szent Borbálához (a jó halálért), továbbá a lorettói litánia – hogy csak néhányat említsünk közülük.

A jelenlegi témánk szempontjából inkább a könyv második része érdemel különös figyelmet. A 82. oldallal kezdődően egy exorcizmus- és két *ellene esküvés (conjuratio)* -rítust, valamint 21 benedikciós szertartást jegyzett fel Paukovics atya. Eddigi kutatásaim alapján úgy tűnik, hogy gyűjteményének legontosabb forrása a ferences Bernardus

¹⁰⁶ BÁRTH J. 2000.

¹⁰⁷ SZIKSZAI 2010; MOHAY 2015.

¹⁰⁸ KNAPP-TÜSKÉS 1989; TÜSKÉS 1993, 67, 366–370.

¹⁰⁹ BRÜSZTLE 1874; LANTOSNÉ IMRE 2016; TÜSKÉS 1993.

¹¹⁰ A 4. lapon olvasható, a szerzőtől származó recept („Miképen köll az uborkát télre az hordócskába be-tsinálni”) a könyv másodlagos felhasználásáról is árulkodik.

Sannig¹¹¹ Európa-szerte népszerű szertartáskönyve, a *Rituale Franciscanum* valamelyik kiadása lehetett, hiszen 19 benedikció és egy conjuratio szövege szóról szóra megegyezik az általam átnézett 3 Sannig-kiadásban találhatóakkal.¹¹² Bár a könyvecskében rögzített szertartásrendeket áttekintve nyilvánvaló, hogy Joannes Paukovics máshonnan is merített,¹¹³ kompilációja egyértelműen a ferences benedikciós hagyományt követi, mint annak – ha nem is kivételes¹¹⁴ – de jellegzetes és helyi szempontból fontos példája. Forrásait már csak azért is nehéz pontosabban behatárolni, mert a szerző életútjáról, műveltségéről egyelőre igen csekély információ áll a rendelkezésünkre. Így azt sem tudjuk, hogy az 1748-as zágrábi és az 1757-es gyűdi tartózkodása alatt mi kerülhetett a kezébe például a rendházak könyvtáraiban, hiszen nem rendelkezünk a vonatkozó könyvjegyzékekkel sem. A 2. táblázatban foglalom össze a könyvecskében foglalt szertartásokat, és ott, ahol lehetséges, jelzem azok esetleges forrását. A kérdéses pontokat csak alaposabb filológiai vizsgálódással lehet megnyugtatóan tisztázni, amire ez a könyv nem vállalkozhat.

Egyelőre nem találtam nyomát sem a mirákulumfeljegyzésekben, sem egyéb korabeli írásos dokumentumban, hogy Paukovics atya mely konkrét esetekben és miként használta a könyvébe felvett szertartásokat. A tény, hogy deklarálta a saját használatára válogatta ki ezeket az ordókat, arra enged következtetni, hogy valóban élt is velük, amikor erre a hívek részéről igény mutatkozott. Valószínűleg itt egy hasonló jellegű manuáléről van szó, mint amilyen Szmendrovich Rókusé, a zombori ördögűző volt.¹¹⁵ Szorosabban vett témánk szempontjából különös fontossággal bírnak a betegek, a nehezen szülő asszonyok, valamint a daganatok, sebek és sérülések kezeléséhez használt víz megáldására szolgáló ordók, a járványos állatbetegségektől védő benedikció és a beteg állatoknak adandó só áldásának rítusa, továbbá a rontóktól védelmező áldás szertartása. Ezekre a megfelelő fejezetekben részletesen is kitérek majd.

¹¹¹ Bernard vagy Bernhard Sannig (Neisse, 1738 – Znaim, 1704?) obszerváns ferences szerzetes, szkotista vallásfilozófus és kánonjogász. Szertartáskönyve mellett teológiai és rendtörténeti munkák szerzője is, aki több ízben volt a rend csehországi generálisa. Filozófiai műveiről lásd például ANDERSEN 2016, 914–915.

¹¹² Az első kiadás 1685-ben jelent meg Prágában. Ezen kívül egy 1732-es kölni és egy 1756-os velencei kiadáshoz jutottam hozzá. Sannig gyűjteményének európai és magyarországi hatását részletesen bemutatja BÁRTH D. 2010, 37–39.

¹¹³ Például a puskaapor, a vas és ólomból öntött puskaanyagok megáldása valószínűleg nem a már említett *Rituale Franciscanum*-ból kerülhetett ide, hanem egy másik kollektióból. (Ehhez a témához kapcsolódva Bárány Dániel kimutatta, hogy ugyanerre a célra a kalocsai rituálé is tartalmaz egy áldást, lásd BÁRTH D. 2010, 345.) A kalocsai és a gyűdi, pontosabban a siklói ferences rendházak korabeli kapcsolatairól egyelőre keveset tudunk. Azontúl, hogy láthatóan felvette ezt az ordót a gyűjteményében semmi sem támasztja alá, hogy Paukovics páter műve és az 1798-as kalocsai szertartáskönyv között szoros összefüggés lenne. Erre a kérdésre majd egy későbbi kutatásnak kell választ adnia.

¹¹⁴ Mint például a gyöngyösi ferences könyvtár „ördögűző könyvecskéje”, amely a cédulaamulettek készítésének rendkívül aprólékos rituáléját tartalmazza, s szintén Sannig gyűjteményén alapul, lásd KATONA 1902.

¹¹⁵ BÁRTH D. 2016, 235–242.

2. táblázat. A gyűdi szertartáskönyv rituáléi és lehetséges forrásai

Cím	Oldalszám	Forrás
Exorcismus contra imminetem tempestatem, tonitruorum, fulminum, grandinum ventorum, etc.	82–87	
Conjuratio contra tonitrua, fulmina et tempestates	87–92	<i>Rituale Franciscanum</i>
Alia conjuratio ad fugandus tempestates	90–110	
Benedictio candelarum extra diem Purificationis B. V. M.	110–111	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio domus ne comburat ne igne	112	
Benedictio Armentorum, Equorum, Bonum, et Ovium etc.	112–115	
Benedictio tempora pestis Animalium	116	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Salis quod datur animalibus	116–117	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Maleficiati	117–121	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio annuli ordinarii	122	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Infantis et pueribus	122–123	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio S. S. Nominis Jesu	123–124	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Imaginis B. V. Mariae	124–127	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Imaginis Dei, B. V. et Sanctorum	128–129	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Coronae Rosarii	129–130	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio nova Crucis Trabalis	132–133	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Crucis pectoralis	134–135	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Cilicii	135	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Scapularis B. V. Mariae	136–137	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Chorda vel Chordam S. P. Francisci pro Chordigeris	137–139	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Infirmis	139–142	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio aqua ad sanandos languores, tumores et plagas infirmi	142–144	<i>Rituale Franciscanum</i>
Benedictio Pulveris tormentarii, seu jaculatorii. Item globorum, stratagematu plumbeorum, vel ferreorum etc.	145–147	
Ritus benedicendi Mulierem in partu defunctam	148–153	<i>Rituale Franciscanum</i>
Absolutiones Generales	157–159	
Absolutio generalis solita dari Chordigeris S. Franciscis in mortis	159–160	<i>Rituale Franciscanum</i>

A gyűdi rezidencián is használt prédikációgyűjtemények közül Raus Cirill két gyűjteményét tanulmányoztam át: az 1774-re keltezett *Különös beszédek a B. Szűz Mariáról akár mely kegyelmekkel tündöklő helyeken alkalmazandók* című gyűjteményt, és az 1787-ben kezdett *Rövid vasárnapi beszédek*et. A szerző a gyűdi csodaelbeszélések közül 11-et épített be az első gyűjteménybe, továbbá mind ebben, mind az évközi és Mária-ünnepek kívüli vasárnapokra szóló beszédekben többször érinti az egészség és a betegség témáját, különösen a bűnös, illetve keresztényi életmód, illetve a mennyei és a földi orvoslás vonatkozásában. Raus páter beszédeire az erről szóló részekben még többször visszatérek.

A 18. században a Dél-Dunántúl városaiban működő borbélycéhek közül a pécsi szervezet articulusai és iratanyagának egy része maradt fenn, utóbbi 1713-tól fogva. Emellett tudunk még az újvidéki (1748) és az eszéki borbélyok céheiről is.¹¹⁶ Ezekből egyrészt azt ismerhetjük meg, hogy az orvoslás mely területeivel foglalkozhattak a borbélyok és a céheikbe felvett fürdősök: a tisztasági szolgáltatások (haj- és szakállnyírás, fürdőkészítés) mellett kezelték az emberi test külső felületén található sérüléseket, sebeket, továbbá eret vágtak és köpölyöztek, tapaszokat, kenőcsöket, olajokat készítettek és fogat húztak. A céhszabályzatokban másrészt pontosan leírták, hogy milyen tudással és mely feltételekkel válhatott valaki a céh tagjává, s ez a pozíció aztán milyen gyógyító tevékenységre jogosította fel őt. Pécssett ekkor – vagyis 1713-tól – már csak római katolikusok léphettek be a céhbe, a város vezetése ugyanis éppen ebben az évben hozott olyan határozatot, hogy más vallásúak nem kaphatnak polgárjogot, nem telepedhetnek le a városfalakon belül, és ipart sem űzhetnek. Általában a pécsi borbélyok, s különösen az ún. *pestisborbélyok* (Pest Barbier) tevékenységéről tájékozódhatunk a városi levéltár ún. „pestisiratai” között fennmaradt levelekből, és a városi tanácsülések jegyzőkönyveiből, amelyek az 1710-ben, majd 1713-ban a várost érintő pestisjárványok idején születtek. A dokumentumokból – amelyeket majd a pestisről szóló fejezetben fogunk alaposabban szemügyre venni – megtudjuk, hogy a járvány elleni küzdelmet a külön e célra alakult Egészségügyi Tanács irányította. Tagjai között volt Maximilian Joseph von Minzenriedt, akit közösen fogadott fel a vármegye és Nesselrode Ferenc, a pécsi püspök és egyben a város földesura. Von Minzenriedtnek tett esküt az a három német városi sebész (*Stadtfeldscher*), név szerint Joannes Georgius Liebl, Joannes Fridericus Anrath, valamint Joannes Michael Keller, akik a két pestisjárvány alatt ellátták a pécsieket. A pestissebészek, alacsony fizetésük ellenére, igen lekiismeretes munkát végeztek a tomboló járvány idején. Liebl és Keller nemcsak a családjukat veszítették el, de maguk is a pestis áldozatai lettek. A pécsi Egészségügyi Tanács ülésein – többek között – döntöttek a szükségkórház kialakításáról, személyzetéről és azok ellátásáról, a pestissebészek juttatásairól és pestis kezelésére szánt gyógyszerokról is. A 18. századi pestisjárványok tekintetében Somogy és Tolna vármegyékről kevésbé részletes ismeretek állnak rendelkezésünkre, de ezekből az tűnik ki, hogy a vármegyék a pécsihez hasonló óvintézkedéseket és egészségügyi rendszabályokat hoztak az epidémiák idején.¹¹⁷

E tekintetben különösen jelentős számunkra, hogy az 1707-ben pécsi polgárjogot nyert Michael Keller hagyatékához kapcsolódó iratok teljes terjedelmükben ránk maradtak. S innen tudjuk meg például, hogy rajta kívül kiből állt a pécsieket ellátó képesített orvoslók „csapata”, ugyanis a leltár felvételénél segédkezett Simon Franz

¹¹⁶ SIMON 2011, 24–39.

¹¹⁷ Az 1738-as járvány Tolna megyei terjedését, pusztítását Dávid Zoltán foglalta össze, lásd DÁVID 1972, 125–128. Tolna megye egészségügyéről 18. századi adatokat is közöl GUTAI Miklós (1974). Bodosi Mihály a 18. századi somogyi pestisjárványokat foglalja össze (1993).

Maloth városi gyógyszerész, valamint három további pécsi borbély.¹¹⁸ Ebben az iratanyagban nemcsak Keller halálának körülményeiről olvashatunk, hanem a feljegyzései révén arról is részletes képet nyerünk, miként kezelte a pestises betegeit, és hogyan viszonyult a mások és a saját végzetesnek bizonyuló megbetegedéséhez. A hagyatéki leltárban fennmaradt eszköz- és könyvjegyzék további értékes adalékokkal szolgál a bajorországi származású pécsi sebész szakismeretéről és orvosi műveltségéről. Könyvtárában például, Paracelsus egy művén kívül, három, a korabeli Európában és Magyarországon is népszerű sebészeti kézikönyv kapott helyet: Felix Würtz zürichi borbélysebész¹¹⁹ *Practica Chirurgicája*, valamint a strassburgi illetőségű, szintén sebész Matheus Godefridus Purmann¹²⁰ *Chirurgica*, illetve *Veldscherer Kunst* című könyvei.¹²¹

Nem tudjuk, hogy a győri borbélysebész, Miskóltzy Ferenc Erhardt Norr *Chirurgischer Wegweise*én¹²² kívül mely szerzők műveiből merített még, amikor az első, fennmaradt magyar nyelvű sebészeti szakmunkát, a *Manuale chirurgicum avagy chirurgiai uti-társat* összeállította.¹²³ Elképzelhető, hogy ismerte a Keller-hagyatékban található szakkönyvek valamelyikét, ám ezt egyelőre semmi sem támasztja alá. Annyi bizonyos, hogy a praktikus anatómiai és gyógyszerészeti ismereteken túl a *Chirurgiai Utitársban* bőséges teret kap még az ember és az égitestek közti kölcsönhatások rendszere, amely akkor már hosszú ideje meghatározta az érvágás megfelelő időpontjait.

Végül szót kell ejtenem azokról a 17–18. századi, már nyomtatásban terjedő orvosló könyvekről, amelyeknek dél-dunántúli használatáról ugyan nem rendelkezünk bizonyítékokkal, de a bennük foglalt korabeli gyógyászati ismeretek segítségével könnyebben értelmezhetők a forrásainkban felbukkanó gyógyszerek, gyógymódok valamint a betegségről alkotott elképzelések. Elsősorban Pápai Páriz Ferenc *Pax corporisát*¹²⁴ kell említenünk, amelyet szerzője az orvostudományban járatlan emberek használatára szánt. A tény, hogy műve az 1690-es elstől 1774-ig legalább 9 kiadást ért meg,¹²⁵

¹¹⁸ A város 18. századi egészségügyéről Károly László kutatási eredményeit vettem figyelembe (2001). Baranyai Aurél egykori pécsi gyógyszerész kézirata további értékes adatokkal szolgál a város egészségügyének történetéről, (JPM NA I/512). A város 16–18. századi temetőit Madas József ismerteti (1988).

¹¹⁹ Felix Würtz/Würz/Wirz, (Zürich, 1500–1510 között – Basel, 1590–1596 között). Legismertebb műve a *Practica der Wundartzney* Baselben jelent meg először, 1563-ban. Az 1612-es kiadást használtam.

¹²⁰ Matthäus Gottfried Purmann, (1648–1711), sziléziai származású német sebész, népszerű sebészeti munkák szerzője. Ezek közül a pécsi sebész birtokában valószínűleg a *Der rechte und wahrhafftige Feldscher, oder Die wahrhaffte Feldscherkunst* (első kiadása 1680 Halberstadt) és a *Chirurgia Curiosa* (első kiadása 1699 Frankfurt, Leipzig) lehetett.

¹²¹ Összehasonlításképpen a budai fürdőorvos, Leonard Aigner 1728. október 11-én felvett hagyatékában szintén felsorolnak egy „Artzney buch”-ot, amelynek szerzője egy bizonyos Felix Wurtzen (feltehetően a már említett Wurtz), továbbá megemlítenek egy orvosi könyvet („medizin buch”), amelyet egy bizonyos „Godefried” Purmann írt, vö. BALÁZS–KESERŰ 2009, 284.

¹²² NORR 1732.

¹²³ *Manualec chirurgicum* 1742.

¹²⁴ Pápai Páriz Ferenc művét először Némethi Mihály adta ki Kolozsvárt, 1690-ben. Én az 1695-ös kolozsvári kiadást használtam, amelyet Tótfalusi Kis Miklós nyomtatott.

¹²⁵ VITA 1962.

azt mutatja, hogy a *Pax corporis* a 18. század egyik legnépszerűbb magyar nyelvű gyógyászati kézikönyve volt. Pápai Párizhoz hasonlóan, Perliczy Dániel nemcsak gyakorló orvos volt (Nógrád vármegye *physicus*), hanem ő is a „szegények számára” állította össze a *Medicina pauperum* című gyűjteményét.¹²⁶ Ebben a leggyakrabban előforduló betegségek gyógymódjairól és számos orvoslószerről értekeznek. Kérdéses, persze, hogy mely társadalmi rétegekhez jutott el a műve, hiszen a címben jelzett célközönség még nagyrészt analfabéta lehetett a kiadás idején. E két nyomtatott könyvön kívül figyelembe vettem még azokat a 17. és 18. századi kéziratot orvosló könyveket és receptgyűjteményeket, amelyek további adalékokkal szolgáltak egy-egy betegség magyarázata, bizonyos gyógymódok, vagy a gyógyító szerek vonatkozásában. Ezek közül a *Medicinae variaet* (1603 k.), Máriássy János *Egy néhány rendbeli lóorvosságok és más orvosságok* című gyűjteményét (1614–1636 k.), Török János *Orvoskönyvét* (1619 e.), Váradi Vásárhelyi István *Kis patikáját* (1628), a *Házi patikát* (1663 k.), Újhelyi István *Orvosságos könyvét* (1677), valamint Becskereki Váradi Szabó György *Medicusi és borbélyi mesterségét* (1698–1703) használtam.¹²⁷

¹²⁶ *Medicina pauperum* 1740a.

¹²⁷ Valamennyit lásd HOFFMANN 1989.

Kutatástörténet

Az európai és hazai orvostörténeti kutatások a modern biomedicina kialakulására, az egészségügy intézményesülésének folyamatára összpontosítottak, ezért a kora újkor orvosi gyakorlatát a kulturális evolúció egyik meghatározó jelenségeként, a civilizációs folyamat részeként értelmezték. A könyv célja, hogy az orvosi antropológia, a mentalitástörténet és a történeti folklorisztika megközelítéseit együttesen alkalmazva egy másik nézőpontból, nevezetesen a gyógyítás szereplőinek szemszögéből mutassa be az orvoslás különböző formáit. A vizsgálat színterül egy 18. századi magyarországi Mária-kegyhely, a Dunántúl déli részén fekvő Gyúd vonzáskörzetét választottam.

A fenti célkitűzést követve írom le a gyógyításra vonatkozó ismereteket, azok lehetséges forrásait, veszem számba a gyógyítással foglalkozó laikusokat és klerikusokat, a legitim és illegitim gyógyítókat, valamint az orvoslást végző „népi specialistákat” és az orvosi szempontból képzett szakembereket, osztályozom a tüneteket és a betegségeket, valamint a betegségmagyarázatokat és a gyógymódokat. Az egészségi állapot megváltozásának, megromlásának egyéni és kollektív tapasztalatait, a betegség mint szükséghelyzet előhívta cselekvési módokat, az emberek tetteit mozgató motivációk és képzetek sokszínűségét betegségtörténetek: a 18. századi boszorkányperek tanúvallomásai és a gyűdi kegyhely nemrég feltárt kézíratos csodafeljegyzései alapján mutatom be. Mivel vizsgálatomban a betegek és a gyógyítók tapasztalatait, reflexióit is figyelembe szeretném venni, ezért azt az orvosi antropológiában használatos megközelítést választottam, amely Arthur Kleinman nevéhez kapcsolódik. Ebben a beteg saját tapasztalásáról, szenvedéséről szóló történet (*illness narrative*) fontos tényező a betegség mint állapot értelmezésében.¹ A rontáselbeszéléseket és a mirákulumnarratívumokat olyan sajátos betegségtörténetekként kezelem, amelyek ugyan az írásbeli megformáltság különböző fokain álló, többszerzős (multivokális) szövegek,² de egyúttal az eredeti, szóbeli megnyilvánulások lenyomatai is.

A boszorkányság dokumentumainak elemzésekor magyar vonatkozásban elsősorban a Pócs Éva kezdeményezte történeti néprajzi és mentalitástörténeti kutatási hagyományokhoz kívánok csatlakozni.³ Itt, Pócs Éva eredményei mellett, elsősor-

¹ KLEINMAN–EISENBERG–GOOD 1978; KLEINMAN 1988.

² A polifón szövegalkotásról a hiedelmek és a különböző elbeszélő műfajok viszonylatában lásd DÉGH 2001, 2–3, 85, 187–188. Rachel Koopmans szintén az élőbeszéd és a korabeli elbeszéléskultúra meghatározó szerepét emeli ki, amikor a mirákulumgyűjtemények csodatörténeteinek kialakulásáról ír, vö. KOOPMANS 2011, 9–46.

³ Pócs 2001b.

ban Tóth G. Péter, Kristóf Ildikó és Klaniczay Gábor vizsgálatait kell megemlítenem.⁴ A 18. századi magyarországi bábaügy, valamint a szülés-gyermekgondozás orvosi szakterületein Deáky Zitának és Krász Lillának a témához kötődő alapvető munkáira építetek.⁵ A boszorkányhit és a boszorkányüldözés magyarországi forrásanyagának áttekintésében Komáromy Andor és Schram Ferenc kiadványain túl a Pócs Éva és Klaniczay Gábor szervezte kutatócsoport hiánypótló forráskiadásait használtam. További értékes adatokat találtam abban a digitális adatbázisban, amely a megjelent kötetek anyagán túl a még kiadatlan forrásokat is magában foglalja, és amelyet a szövegkiadást irányító Tóth G. Péter hozott létre a Pócs Éva vezette *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások* (EKT 324214) elnevezésű kutatási projekt keretében. Ugyanennek a programnak a támogatásával jelentek meg a legfrissebb magyarországi kutatási eredményeket bemutató magyar és angol nyelvű tanulmánykötetek, Pócs Éva és Klaniczay Gábor szerkesztésében.⁶ Mind a magyar, mind az angol nyelvű gyűjteményekben a szerzők közül többen is boszorkányság és az orvoslás különböző érintkezési pontjait mutatják be. Klaniczay Gábor a gyógyítónak a boszorkányperekben betöltött szerepeit írja le, számos esettanulmányra alapozva összefoglalását.⁷ Ilyefalvi Emese a boszorkányperek egy jellegzetes gyógyító ráolvasástípusát állítja a középpontba.⁸ Czégényi Dóra a szilágysági pestisjárványokra is kitér a területen folytatott boszorkányüldözés tárgyalásakor.⁹ Mézes Ádám pedig egy 18. századi katonasebész jelentései alapján helyezi új megvilágításba a 18. századi vámpírhitet és vámpíreseteket.¹⁰ Végezetül utalnék a magam tanulmányára, amely a kora újkori Nagybánya mágikus és egészségügyi piacának szolgáltatóit, fogyasztóit és működését tárja fel a helyi boszorkányüldözés iratainak tükrében.¹¹ Könyvemmel tehát nemcsak a boszorkányság és a boszorkányüldözés historiográfiájának legújabb hazai eredményeihez kívánok hozzájárulni, hanem a saját korábbi kutatásaim által kijelölt irányt is folytatom.

A boszorkányság és a medicina interferenciája a nemzetközi kutatásnak is az egyik fontos témája, amint az Peter Elmer legutóbbi összefoglalásában olvasható.¹² Az ő európai kutatási helyzetképe azonban leginkább a boszorkányhit és ehhez kapcsolódva a megszállottság-jelenségek pszichologizáló interpretációinak történetére összpontosít, ami a 19. századtól végigkísérte a boszorkányüldözéssel foglalkozó teológiai, majd a történeti és orvosi diskurzusokat, s a 20. században az antropológiai megközelítésekben is lényeges szerephez jutott. Az olyan kérdések, hogy a boszorkányok

⁴ KLANICZAY 1986; PÓCS 1995; KRISTÓF 1998; TÓTH G. 2000; PÓCS 2001a.

⁵ DEÁKY 1995, 1996; KRÁSZ 2003.

⁶ KLANICZAY–PÓCS 2014, 2017.

⁷ KLANICZAY 2014, 2017.

⁸ ILYEFALVI 2014.

⁹ A pestisjárvány egy Pap Szemedra nevű haraklányi asszony perében játszik szerepet, vö. CZÉGÉNYI 2014, 201–204.

¹⁰ MÉZES 2015, 120–126.

¹¹ KIS-HALAS 2014, 2017.

¹² ELMER 2013.

vajon mentálisan sérült, beteg személyiségek voltak-e, illetve az, hogy mennyire hihetőek a perekben megőrzött fantasztikus tanúvallomásaik, vagy az a középkor óta központi teológiai téma, hogy a boszorkányok vajon az ördögi megszállottság állapotában vitték-e véghez tetteiket, napjainkra már lekerültek a kutatás a napirendjéről. A boszorkányüldözés szociálpszichológiai szempontú vizsgálata, vagy a pszichoanalízis megközelítésmódjának alkalmazása a megszállottságesetek elemzésében és jobb megértésében azonban továbbra is releváns maradt, s itt Elmer Lyndal Roper¹³ és Eric Midelfort¹⁴ kutatásait említi.

Témájánál fogva Elmer szintézise nem terjedhet ki a boszorkányüldözés és a boszorkányhit, valamint az orvoslás viszonyának egyéb területeire, így nem foglalkozik a boszorkánysággal megvádoltak gyógyító tevékenységével, s nem hangsúlyozza azt sem, hogy a boszorkányperek dokumentumaiban miként jelenik meg a gyógyítás kora újkori hétköznapi gyakorlata. Ezekre a kérdésekre inkább a boszorkányvádaskodás társadalomtörténeti kontextusát feltáró történészek, mint például Robin Briggs¹⁵ vagy a népi orvoslás történetével (és benne a nők szerepével is) foglalkozók, például Eva Labouvie tértek ki.¹⁶ Ahogyan ezt a későbbiekben látni fogjuk, a magyar kutatás ezen a területen nagyon is összhangban volt a nemzetközi vizsgálatokkal, sőt a témát illetően meg is előzte azokat, hiszen már a perkiadás kezdetekor lényeges szempont volt a boszorkányvádak és a gyógyító tevékenység közti jól látható összefüggések vizsgálata. Komáromy Andort és Schram Ferencet követve éppen a hazai néprajzkutatók és történészek, közülük főként Pócs Éva¹⁷ és Kristóf Ildikó,¹⁸ valamint legutóbb Klaniczay Gábor¹⁹ szenteltek különös figyelmet a gyógyító boszorkányoknak. Vizsgálatomban ezt az utóbbi szálát követem, amikor számba veszem a gyógyítás szereplőit a perdokumentumokban.

A másik kiemelt forráscsoportnak, a barokk kori kéziratos és nyomtatott mirákulumoskönyveknek az orvostörténet szempontjaira is kiterjedő, átfogó vizsgálatát a hazai vallási néprajzi kutatásban Tüskés Gábor és Knapp Éva végezték el.²⁰ A Gyűdön rögzített csodajegyzékek elemzéséhez elsősorban az ő eredményeiket és vizsgálati szempontjaikat veszem figyelembe, amikor elhelyezem gyűdi anyagot a hozzá hasonló korabeli kegyhelyek viszonylatában. A barokk kori Mária-tisztelet magyarországi helyszínein született kéziratos csodagyűjtemények legutóbbi kiadásai és a róluk szóló szövegfilológiai, vallástörténeti és vallásszociológiai vizsgálatok pedig hozzásegítenek ahhoz, hogy jobban megértsem a csodás gyógyulásokról és megmenekülésekről szóló mirákulumnarratívumok szerepét a gyűdi Mária-kultusz alakulásában. A gyűdi csoda-

¹³ ROPER 1994, 2007.

¹⁴ MIDELFORT 1999.

¹⁵ BRIGGS 1996a, Különösen a „Supernatural power and magical remedies” (97–133) és a „Witch-finders and witch cures” (169–218) című fejezetek.

¹⁶ LABOUVIE 1991.

¹⁷ PÓCS 1997, 1998.

¹⁸ KRISTÓF 1998.

¹⁹ KLANICZAY 2011.

²⁰ TÜSKÉS–KNAPP 1985, 1989–1990, 2001; TÜSKÉS 1993.

feljegyzések és a kéziratos mirákulumoskönyvek összehasonlító vizsgálatában nemcsak Tüskés Gábor és Knapp Éva műveire, hanem Mohay Tamásnak²¹ és Bárh Jánosnak²² a csíksomlyói csodafeljegyzéseket, Bednárík Jánosnak a makkosmáriai iratokat²³ feldolgozó szövegközléseire, valamint Frauhammer Krisztinának a máriapócsi,²⁴ Szikszai Máriának pedig a kolozsvári kegyképre vonatkozó elemzéseire²⁵ is építtek. Magyar viszonylatban Bálint Sándor²⁶ és Szilárdfy Zoltán²⁷ kutatásai irányították a figyelmet a vallásos tisztelettel övezett kegyképek vagy szobrok ikonográfiai sajátosságaira, amelyek nemcsak a kultuszok tér- és időbeli terjedéséről igazítanak útba, de segítségükkel a devóciós formák és megnyilvánulások áramlásának útvonalai, közvetítői is láthatóvá, azonosíthatóvá válnak. A gyüdi kultusz középpontjában álló szobor esetében már a 18. századi kezdetektől lényeges kérdéssé vált eredetének és egészében a gyüdi Mária-tisztelet történetének tisztázása. Mivel ebben mind a csodás gyógyulások, mind a pestisjárványok döntő szerepet játszottak, a mirákulumnarratívumokból és a 18. századi kegyhelytörténetekből kibontható képet a gyüdi templom oltárképei ikonográfiai megoldásainak elemzésével egészítem ki. A gyüdi csodaelbeszélések tipológiájának felállításában és a szövegek strukturális sajátágainak leírásánál a szentkultusszal foglalkozó nemzetközi kutatás elmúlt fél évszázadának legfontosabb eredményeire hagyatkozom, különösképpen André Vauchez-nak és Pierre-André Sigalnak a középkori csodák elemzéséhez kialakított szempontjaira.²⁸ A csodás gyógyulásokat és a baleseti sérültek csodás megmeneküléseit megörökítő történetek orvosi nézőpontból történő értékelésénél, különösen a betegségkategóriák kialakításában, a kórképek értelmezésében, és – végül, de nem utolsósorban – a gyógyulás csodás elemeinek kiemelésében Constanze Rendtelnek és Maria Wittmer-Butschnak a középkori csodafeljegyzéseket,²⁹ Albrecht Burkardtnak pedig a 17. századi francia szentek kanonizációs eljárásait³⁰ feldolgozó monográfiáit követem.

Vizsgálatom fő célja az egészségügy és az orvoslás különböző, egymás mellett élő rendszereinek bemutatása a gyüdi kegyhely 18. századi vonzáskörzetében. Ehhez David Gentilcore-nak a kora újkori Nápolyi Királyság egészségügyi helyzetéről írt történeti-orvosi antropológiai monográfiája nyújtott inspirációt, mert ő a változatos jellegű orvosi ismereteket és a gyógyítás eltérő gyakorlatait az orvosi antropológiából már jól ismert, plurális modellben értelmezi.³¹ Mivel azonban, a Nápolyi Királysággal ellentétben, Magyarországon a központilag irányított, szervezett egészségügy, valamint az

²¹ MOHAY 2015.

²² BÁRTH J. 2000.

²³ BEDNÁRIK 2018.

²⁴ FRAUHAMMER 2013.

²⁵ SZIKSZAI 2010, 101–148, 169–193.

²⁶ BÁLINT 1977; BÁLINT–BARNA 1994.

²⁷ SZILÁRDFY 2003.

²⁸ VAUCHEZ 1997; SIGAL 1985.

²⁹ WITTMER-BUTSCH–RENDEL 2003.

³⁰ BURKARDT 2004.

³¹ GENTILCORE 1988.

egyetemi szintű orvosi, sebészi, szülésznői szakképzés is csak a 18. század utolsó harmadában szerveződött meg, így sem a boszorkányság dokumentumai sem a csodafeljegyzések nem nyújthatnak kellő felvilágosítást az orvosi ismeretek szélesebb kontextusáról, főleg a legitim és tanult orvoslás gyakorlatáról. Mindez indokoltá teszi, hogy – mintegy módszertani újításként – további történeti forrásokra is kiterjesszem a vizsgáldást. Elemzésemet a 17–18. században használt kéziratok és nyomtatott orvosi és receptkönyvekkel, sebészeti szakkönyvekkel, a pestisjárványokra vonatkozó levéltári forrásokkal, a szervezett egészségügyi ellátás kezdeteinek városi és vármegyei forrásaiban bizonyos részeivel, a siklósi ferences rendházban keletkezett prédikációgyűjteményekkel és egy szintén Gyűdön használt kéziratok szertartáskönyvvel egészítem ki. Az általam kiválasztott források – a boszorkányperek és a mirákulumgyűjtemények – nemcsak kiegészítik egymást, de számos ponton érintkeznek is, így nagy vonalakban reprezentálják az orvoslás korabeli rendszereit. Egymás mellé állításuk egyúttal azt a képzeletbeli – s gyakran a szó szoros értelmében vett – piacot (*marketplace*) szemlélteti, amelyen együtt jelentek meg a különböző gyógymódok, gyógyszerek és a számos, eltérő tudással és felkészültséggel rendelkező gyógyító kínálta változatos egészségügyi szolgáltatások.³²

Az elméleti kereteket és a források feldolgozásának módszertani kérdéseit tárgyaló bevezető fejezetek után a boszorkányperek anyagában található betegségképzeteknek, a boszorkányrontás tüneteinek és azok gyógyításának részletes bemutatása következik, amelyet a gyógyító specialisták tevékenységének leírásával egészítek ki. A következő részben a mirákulumtörténetek betegségcsoportjait, valamint a csodás gyógyulások résztvevőit veszem számba, az előzőhöz hasonló rendszerezésben. Végül a Gyűdi Mária 18. századi kultuszának a gyógyításhoz kapcsolódó aspektusait mutatom be.

A boszorkányperekből és mirákulumfeljegyzésekből vett esettanulmányok segítségével szemléltetem az orvosló rendszerek közti interferenciákat, dinamikus együttélésüket a szóban forgó helyi közösségekben. Ezek a „sűrű leírások” több oldalról is megvilágítják a betegségekre és a gyógyításra vonatkozó attitűdök változásait olyan osztársadalmi krízishelyzetekben, mint például a pestisjárványok, a pánikszzerű helyi boszorkányüldözések, vagy a gyűdi Mária-kultusz születését övező csodás események, valamint azokban az egyéni-mikrotársadalmi válsághelyzetekben, mint például a súlyos baleset vagy az emberéletet is veszélyeztető katasztrófák.

³² Krász Lilla az egészségügyi piac kifejezést használja a medikalizáció magyarországi történetét felvázoló tanulmányában, lásd KRÁSZ 2005b, 1090–1092.

Elméleti keretek

Az orvoslás plurális modellje

Az európai orvostörténeti kutatások hosszú ideig kizárólag a modern biomedicina kialakulásával, az egészségügy intézményeinek létrejöttével foglalkoztak. A kora újkor orvosi gyakorlatát elsősorban a kulturális evolúció egyik meghatározó jelenségeként, a civilizációs folyamat részeként értelmezték, és az elit (vagyis tanult/hivatalos), valamint a populáris (vagyis népi/tanulatlan/nem hivatalos) dichotómiával modellezték.¹ Ebből az következett, hogy az orvoslás középs- és kora újkor történetét az orvosok-sebészek-gyógyszerészek hármasának szemszögéből írták le, amiben nem jutottak szóhoz sem a laikus gyógyítók, sem a „másik oldal”, vagyis a betegek.² Az új történetírás a medicina historiográfiájában is szemléletváltáshoz vezetett. Ebből a szemszögből nézve világossá vált, hogy a gyógyászat és a medikalizáció történetét nem érdemes többé egyszerűen a nyugati civilizáció töretlen diadalúttjaként szemlélni: a felvilágosult gondolkodás térhódításával nem járt együtt az egészségügy teljes körű reformja, mint ahogy a boszorkányvadás sem tűntek el egy csapásra.³

A gyógyító tevékenységet szélesebb társadalmi horizontban vizsgáló társadalomtörténeti „nyitást” az angolszász történetírók kezdték. Roy Porter szerint „bizonyítást nyert, hogy az egészségügy és az orvosi beavatkozások központi helyet foglalnak el a társadalmi interakciókban, valamint a közösségi és az átmeneti rítusokban, [...] tehát a magánélet és a nyilvánosság érintkezésének csomópontjait jelentik.”⁴ A kora újkor Franciaországgal kapcsolatban például Laurence Brockliss és Colin Jones a hivatalos, tanult medicinát övező „félárnyékról” (*medical penumbra*) írnak, és ebbe sorolják a népinek mondott orvoslás módszereit, gyakorlóit csakúgy, mint a „kontár” orvosokat (vándor gyógyszerészek, foghúzóok, kőeltávolítók, vándor orvosok) és a borbélyokat.⁵ A kora újkor európai orvoslásról szólva Mary Lindemann, bár még megtartja a hivatalos-illegitim orvoslás kettős modelljét, részletesen elemzi a nem hivatalos gyógyítók tevékenységét is.⁶

¹ PORTER 1985a, 1–22; LINDEMANN 1999, 1–4; WEAR 2000, 1–3.

² PORTER 1985b.

³ ELMER 2013.

⁴ PORTER 1985a, 22.

⁵ BROCKLISS–JONES 1997, 230–283.

⁶ LINDEMANN 1999, 193–230.

Az új történetírás hozta fordulatot még újabb megközelítések követték, például Mark Jenneré és Patrick Wallisé, akik a kora újkori orvoslást nem kulturális-evolúciós, hanem demokratikusabb, piaci modellben képzelték el. Ennek elsődleges olvasata az orvoslás piactere (*medical marketplace*). Ebben a keretben értelmezve a gyógyítás szolgáltatás, és a piactér működésének dinamikáját a kereslet-kínálat ingadozásai teremtik meg.⁷ Tágabb értelemben véve az orvoslás különböző módjainak választékát, egymás mellett működő piacait (*medical markets*) szemlélteti ez a metafora. Az orvoslás jelenlegi, a piacgazdaság elvei alapján működő modellje nyilvánvalóan nem vetíthető vissza a múltbeli állapotokra, a gyógymódok, gyógyszerek és gyógyítók kínálta egészségügyi szolgáltatások sokszínűségét tükröző piactér fogalmával azonban jól szemléltethető az orvoslás kora újkori világa.

Az antropológusok megfigyelései szerint az orvoslás (*medical/health care system*) – a geertzi értelemben véve – ugyanolyan rendszer a kultúrán belül, akárcsak a vallás vagy a nyelv.⁸ Az összetett (állammá szerveződött) társadalmakban az orvoslásnak bonyolultabb, számos alrendszerből szerveződő plurális alakulatai jönnek létre.⁹ David Gentilcore egy olyan antropológiai jellegű modellben írja le a Nápolyi Királyság kora újkori egészségügyét, amely jól szemlélteti az egymással kölcsönhatásban működő különböző alrendszereket is. Nézőpontjában az antropológusokat követi, amennyiben – a források adta lehetőségeket figyelembe véve – empirikus megközelítésre törekszik. Vizsgálatának középpontjában így nem az egészségügyi rendszer és az orvostudomány fejlődési folyamatának leírása áll, hanem a gyógyításban szereplőknek (gyógyítóknak és betegeknek) a betegségekre, a gyógyításra és az egészség megőrzésére vonatkozó elképzelései. A gyógyításra vonatkozó ismeretek forrásai, a gyógyítók típusai és a betegségmagyarázatok alapján három, egymást metsző halmazt (alrendszert vagy szférát) különít el: a népi, az egyházi és a hivatalos orvoslás területeit.¹⁰ Hangsúlyozza, hogy az alrendszerek határai képlékenyek, így szabad mozgást biztosítanak a betegek és a gyógyítók számára: az előbbieknél lehetőséget kínálnak a legmegfelelőbb gyógymód és a legalkalmasabb terapeuta kiválasztására, míg az utóbbiak eldönthetik, mely alrendszer szabályai szerint állítják fel az aktuális diagnózist és végzik a kezelést.¹¹ Ebből a szempontból, bár hangsúlyozottan nem az egészségügyi szolgáltatások piaci rendszerben való működéséről,¹² mégiscsak piacról van szó: az orvoslás egymás mellett élő alrendszerei kínálta változatos lehetőségek piacáról.

⁷ JENNER–WALLIS 2007, 3.

⁸ A téma máig legjobb összefoglalása Arthur Kleinmannak a tajvani orvoslás rendszeréről írt tanulmányában olvasható (KLEINMAN 1980, 27–70). Ugyanerről lásd még GOOD 1994, 52–53.

⁹ A fogalom eredetét, használatát a mai orvosi antropológiai kutatásban Hans A. Baer tekinti át (BAER 2004, 109–116).

¹⁰ GENTILCORE 1988, 2–3, 6–28. A modellt az európai historiográfia, az orvostörténet és a kultúrakutatás tágabb kontextusában is értelmezi a népi gyógyászat fogalmát újragondoló tanulmányában (GENTILCORE 2004).

¹¹ GENTILCORE 1988, 204–205. Ezt a dinamikus értelmezést hiányolja a plurális modellt alkalmazó orvosi antropológiai kutatások legfrissebb kritikai revíziója: HÖRBST–GERRETS–SCHIRRIPA 2017, 8–9.

¹² GENTILCORE 1988, 179–186.

Ebben a fejezetben Gentilcore történeti-antropológiai modelljéből indulok ki, amikor azt vizsgálom, miként mozogtak az orvoslás akkoriban ismert és elérhető módszerei és elméletei között a 18. századi Dél-Dunántúl falusi és mezővárosi közösségeinek tagjai akkor, amikor egészségük megőrzésére törekedtek vagy a betegség fenyegetésével kellett szembenézniük. A helyzeteket, cselekvési módokat, az őket mozgató motívációkat és az ezek háttérében felsejlő képzetek sokszínűségét a változatos eredetű és műfajú források elemzésével szeretném érzékeltetni.

Betegséértelmezések és a gyógyítás stratégiái

A megbetegedéssel az ember teste többféle értelemben is határhelyzetbe kerül, írja David Gentilcore: az életet és a halált, a természetes környezetet és a természetfeletti világot, a valóságot és a képzeletet elválasztó mezsgyére jut.¹³ Ez a határ a 18. századi emberek számára valószínűleg sokkal könnyebben átjárható, porózusabb volt, mint a mi számunkra, akik a karteziánus gondolkodás racionális és tudományos szemléletmódjával rendelkezünk, legalább is elvben. Azt azonban ma sem gondoljuk másként, hogy a betegség válsághelyzet, amely sürgős megoldásra vár. A megfelelő cselekvési tervhez vezető első lépés a helyzet értelmezése: a betegség okának megtalálása. Ezután következik a stratégia felállítása, amely a rendelkezésre álló gyógymódok, gyógyszerek és szakemberek, vagyis a gyógyítás érvényben levő rendszerei alapján történik.

Vizsgálatom horizontját túlságosan kitérítaná az egészségről és a betegségről forgalomban levő általános elképzelések részletes ismertetése. Ezt a kérdéskört egyelőre csak akkor érintem, ha az adott betegség- és gyógyítástörténetben fontos szerepet játszik.

Az egyén számára a betegség állapotának és tapasztalatának értelmezéséhez kulcsfontosságú kiindulópont az adott állapothoz vezető ok megtalálása.¹⁴ Az antropológiai megközelítés, amely az orvoslást kulturális rendszerként fogja fel, a betegség „eredettörténetein” keresztül próbálja meg leírni az adott társadalomra jellemző mintákat és értelmezéseket. A betegségek magyarázó rendszerei (*disease etiologies*) gyakran az orvoslás rendszereinek egészét meghatározzák. A betegségek eredetére vonatkozó elképzelések többféleképpen osztályozhatók. Az antropológiai kutatások arra is felhívják a figyelmet, hogy ezek az értelmezési keretek éppúgy egymás mellett léteznek egy adott közösségen belül, mint az orvoslás különböző alrendszerei. Az, hogy éppen melyiket részesítik előnyben a másikkal szemben, mindig szituatív.

Az Európán kívüli törzsi társadalmak orvoslását leíró antropológiai kutatásokat áttekintve George Foster arra a megállapításra jutott, hogy az addig használatos európai orvosi fogalomtár – és vele együtt maga a szemléletmód –, alkalmatlan a kulturális sajátosságok megragadására, a jelenségek értelmezésére. E helyett egy olyan „független változó” bevezetését javasolta, amelynek segítségével nemcsak értelmezhetővé, hanem összehasonlíthatóvá is válnak a különböző kultúrák orvosló rendszerei. Úgy

¹³ GENTILCORE 1988, 178.

¹⁴ SOBO 2004, 6–8.

vélte, hogy a minden kultúrában fellelhető betegségek jelentik ezt a közös pontot. Foster ezeken belül két alapvető paradigmát határozott meg: 1. a naturalisztikus aitiológiák a betegséget az ember és természet közti egyensúly felborulásával magyarázzák; 2. a perszonalisztikusak pedig valamilyen megszemélyesített ágensnek, azaz természetfeletti lénynek (*supernatural being*), természetfeletti képességekkel rendelkező embernek (*human agent*) vagy a halott szellemének, kísértetnek, gonosz szellemnek (*non-human agent*) a befolyásával számolnak.¹⁵

Fosterhez hasonlóan Lauri Honko is az ember és az őt körülvevő természeti és természetfeletti világ interakciói alapján állította fel klasszifikációs rendszerét. Ő azonban kizárólag a Foster által perszonalisztikusnak nevezett betegségmagyarázatokat sorolja a népi aitiológiákhoz, és eltekint az egyensúly elvére épülő naturalisztikus kategóriától. Őt altípust különböztet meg aszerint, hogy a természetfeletti világ valamely képviselője „hatol be” az emberi testbe, vagy épp fordítva, az ember lépi át a számára veszélyt jelentő határt saját világa és a természetfeletti birodalma közt. Az utóbbi csoportba tartozik a tabusértés és a lélek elvesztése (*Seelenverlust*), míg az előzőbe a megszállottság (*Eindringen eines Geistes*), a testben élősködő féregszerű lény (*Wurm*) képzelete és a testbe „lőtt” tárgy (*Projektilkrankheiten*) interpretáció.¹⁶

A boszorkányság és az orvoslás kora újkori történetének összefüggéseit vizsgáló kutató számára hasznosak lehetnek a fenti tipológiák. Azt azonban szem előtt kell tartanunk, hogy ezek az interpretációs modellek elősorban kutatói konstrukciók, amelyek a jelenségek értelmezését és elemzését szolgálják, nem pedig valóságosan működő rendszereket takarnak. Az utóbbiak megismeréséhez elsőként az általam vizsgált régió 18. századi boszorkánypereiben olvasható rontás- és gyógyításelbeszéléseket, majd a gyűdi mirákulumtörténeteket vizsgálom meg. Ezt egészítem ki az orvosi kézikönyvek, kéziratok receptkönyvek ismeretanyagával, továbbá az orvosláshoz kapcsolódó hivatalos iratok vonatkozó adataival. Mindkét forráscsoportban számba veszem a tüneteket, az alkalmazott gyógyítószereseket és terápiákat, továbbá kitérek a gyógyítást végző laikusok és „szakemberek” ismeretanyagára, társadalmi környezetére. Ezután feltérképezem a forgalomban levő betegségek okozatát és -magyarázatokat. Olyan eseteket emelek ki, amelyekben jól megfigyelhetők a betegség mint válsághelyzet értelmezésére és kezelésére mozgásba lendülő cselekvési módok. Végül, a különböző forráscsoportokban megjelenő betegségértelmezések alapján következtetek az ezekre épülő, egymás mellett élő korabeli orvosló rendszerekre, s további esetek segítségével bemutatom érintkezési pontjaikat és kölcsönhatásaikat. Mivel a forrásaim közül a boszorkányság dokumentumai adják a legtöbb részletes beszámolót a betegség okozta válsághelyzeteiről, ezzel a csoporttal kezdem az áttekintést.

¹⁵ FOSTER 1976, 773–782. Giovanni Levi a piemonti ördögűző kudarcát éppenséggel e két interpretációs séma összeütközésével magyarázza: szerinte Giovan Battista Chiesa, az ördögűző pap azért bukott el, mert az archaikusabb naturalisztikus oksági rendszert képviselte az egyházi hatalom által preferált perszonalisztikus magyarázat helyett, vö. LEVI 2001, 66–73.

¹⁶ HONKO 1959, 23–37.

A boszorkánypercek vizsgálata előtt, röviden vissza kell térnem a két fő forráscsoportnak, vagyis a boszorkányság dokumentumainak és a mirákulumfeljegyzéseknek, egy olyan jellegzetességére, amely a létrejöttükből adódik és egyben fontos módszertani problémát vet fel.

Betegségtörténetek

A források ismertetésénél csak röviden utaltam azokra a sajátos kontextusokra, amelyekben a boszorkányság dokumentumai, illetve a mirákulumszövegek keletkeztek, pedig ezek alapvetően meghatározzák a jelen kutatás lehetséges területeit és módszereit. Ennek a vizsgálatnak a középpontjába a betegséghez kapcsolódó tapasztalatokat, az arról alkotott elképzeléseket és értelmezéseket, a belőle eredő válsághelyzetet és annak kezelését, s az utóbbiban kulcsszerepet játszó gyógyítókat állítottam. Ezek segítségével, a vizsgálat egy következő szintjén, azokról az orvosló rendszerekről is szeretnék képet alkotni, amelyek a betegek és a gyógyítók rendelkezésére állnak, amikor a legkielégítőbb megoldást keresik a krízis megszüntetésére. Mindezeket elsősorban az egyén és a kisközösségek nézőpontja felől igyekszem bemutatni, s ehhez a betegségről szóló elbeszéléseken keresztül próbálok meg hozzáférni.

Betegségtörténeteket keresek tehát a forrásaimban, de az Arthur Kleinman alkotta fogalom csak megszorításokkal alkalmazható a bennük található elbeszélésekre. Kleinman ugyanis a betegség szubjektív testi és lelki tapasztalatait, egyénileg (a beteg által) megalkotott értelmezéseit és magyarázatait megörökítő elbeszélést nevezte el betegségelbeszélésnek (*illness narrative*).¹⁷ A saját klinikai tapasztalatai alapján különösen fontosnak tartotta ezeknek az elbeszéléseknek a használatát a gyógyítás folyamatában, mert a beteg szemszögéből és fogalmi alapján szóltak a betegségről és ezzel szembesítették az addig kizárólag a biomedicina fogalmi szerint gondolkodó és gyógyító orvosokat. A kétféle szemléletmód közti episztemológiai különbséget szemlélteti, hogy Kleinman a betegségnarratívumokat „a bennszülött nézőpont”-hoz (*the native's point of view*) hasonlította, amely nem nagyon egyeztethető össze a biomedicina tudományos gondolkodásmódjával.¹⁸ A jelenlegi vizsgálat szempontjából azért hasznos ez a megfogalmazás, mert pontosan visszaadja azt megfontolást, amely miatt éppen ezeket a forráscsoportokat jelöltem ki az elemzés céljára. Ezzel azonban el is érkeztünk a források korábban már jelzett korlátaikhoz.

Mind a boszorkánypercek tanúvallomásaiban megfogalmazott rontástörténetek, mind a mirákulumgyűjteményekbe felvett csodaelbeszélések magukon viselik annak a nyomát, hogy alapjában véve bírósági/jogi eljárásokban alakultak ki. Ez a tény egyaránt befolyásolja a megszülető történetek szövegszintű szerveződését, nyelvi megformálását és nem utolsósorban a tartalmát. Az elhangzott történetek írásbeli rögzítése, a későbbi szerkesztésük, különböző szempontok szerinti átalakításuk pedig tovább

¹⁷ KLEINMAN 1988.

¹⁸ KLEINMAN–EISENBERG–GOOD 1978, 253–254; GOOD 1994, 52–53.

növeli az orális és az írásos változatok közti a távolságot. Jogosan vetődik fel a kérdés, hogy ebből a szempontból mennyire informatívak ezek a szövegek az elbeszélő szubjektív tapasztalatait, érzéseit, gondolatait vonatkozásában. Nem kellene-e ezeket az elbeszéléseket inkább kollektív produktumoknak, semmint egyéni alkotásoknak tekintenünk.

A rontásnarratívumok vizsgálata alapján Tóth G. Péter azt állapítja meg, hogy, bár a tanúk a saját tapasztalataikról számoltak be a bíróságon, történeteik egyrészt a közönség által használt narratív struktúráknak megfelelően szerveződtek, másrészt a helyi hiedelmek és mitológiák szintén kollektív tudásanyagából építkeztek. Ezekon túl alkalmazkodtak a bíróság által elvárt elbeszélőképekhez is.¹⁹

A csodaelbeszélések kapcsán hasonló tendenciákat fogalmaz meg Klaniczay Gábor, amikor a középkori szentté avatási eljárások vizsgálati szakaszában felvett csodagyűjteményeket elemzi. Két lényeges tényre hívja fel a figyelmet. Egyrészt rámutat, hogy a tanúkihallgatások során kérdőívet alkalmaztak (*forma/articuli interrogatorii*), és így rögzítették a vallomásokot. (Ugyanígy történt később, a boszorkányságról folyó eljárásokban.) Ezek a központilag előírt, kánonjogi megfontolások alapján megfogalmazott kérdőpontok pedig döntően befolyásolták, hogy miként építették fel beszámolóikat a tanúk. Továbbá kiemeli azt, hogy a történetek újrafogalmazásánál és a dokumentáció megszerkesztése során a prokurátorok és a jegyzők az eljárás jogi kívánalmainak engedelmeskedtek elsősorban, és csupán akkor emelték be az eredeti vallomások létező részleteit, ha azokkal a történet drámaiságát kívánták fokozni.²⁰ A szentté avatási eljárások a Tridentet követő időszakban bonyolultabbá váltak és szigorúbbak lettek a csodák autentikációjának kritériumai,²¹ mindazonáltal az ellenreformáció szentjeiről szóló csodatörténetekre is igazak a fenti megállapítások.

Bár a középkori szentek életéhez (*vita*) kapcsolt csodaelbeszélések és a kegyhelyek írnokai által jegyzőkönyvbe vett posztumusz csodák gyűjteményei nem bírósági eljárások termékei, a tudatos szerkesztés, esetleg a többszöri átdolgozás nyomait viselik magukon, így eléggé messze kerültek a gyakran írástudatlan elbeszélők szóbeli tanúságtételeitől. A lejegyzésük pedig – különösen az utóbbiaké – éppúgy a hivatalos, jogi írásbeliség szabályszerűségeit követi, mint a szentté avatási perekhez csatolt csodaszövegeké. A kegyhelyek posztumusz csodáit rögzítő írnokoknak, ráadásul, ugyanúgy a feladatkörébe tartozott a csodák hitelességének kivizsgálása – még ha időnként csupán egyszerű próbáknak vetették is alá a csodásan meggyógyultakat és nem tartottak inkvizíciót –, mint a kanonizációs eljárások vezetőinek.²² A csoda hitelességének követelménye befolyásolta nemcsak a középkori, hanem a barokk korban született cso-

¹⁹ Tóth G. 2001, 221–222.

²⁰ Klaniczay 2018, 53, 56.

²¹ A francia nyelvterületen folyt 17. századi kanonizációs perek példáján mutatja be ezt Burkardt 2004, 13–16. Összefoglalóan a témáról: Burke 1987, 48–62.

²² A posztumusz csodák felvételéről és a jegyzékek összeállításánál érvényesített szempontokról lásd például Finucane 1977, 100–112.

dafeljegyzések felépítését és tartalmát. David Gentilcore szerint „a csodás végkifejlet fényében” értelmezték és fogalmazták újra a történeteket.²³

Mindebből az következik, hogy mind a rontástörténetek, mind a mirákulumok, ha nem is közösségi, de mindenképp többszerzős alkotások, amelyek különböző elbeszélő közösségek hagyományaiból, elképzeléseiből származó tartalmi elemeket és szerkezeti sémákat is tartalmazhatnak. A fentiekben részletezett keletkezési körülmények folytán az elbeszélő szubjektív tapasztalatainak, érzéseinek minden kétséget kizáróan hiteles visszaadását nem várhatjuk tőlük, de számos esetben mégis megragadható valami ezekből, különösen a tanúvallomások esetében. A csodatörténetek és a rontáselbeszélések tehát csak ezekkel a megszorításokkal nevezhetők betegségtörténeteknek.

²³ GENTILCORE1995, 124.

Betegség és gyógyítás a boszorkányperekben

Amikor 1736-ban a bonyhádi Christian Pakker felesége, Nuszer Margit hirtelen ágy-nak esett, és másnapra súlyos kínok között meghalt, egyből megindult a szóbeszéd. Vajon hogyan érhetett ilyen szomorú véget egy olyan asszony, akit alig egy héttel a szomorú esemény előtt még „frissnek”, vagyis kicsattanóan egészségesnek láttak az ismerősei? Nuszer Margit utolsó napjairól nem sokat árulnak el a szemtanúk, de annyi mégis kiderül, hogy halálakor a teste teljesen elfeketedett. A bonyhádiak tanácsstalanul álltak az eset előtt. Hamarosan azt kezdték rebesgetni Bonyhádon, hogy Nuszer Margitot megölték, méghozzá Pintér Jánosné Bemín Katalin és a mérgheshídjai malomban dolgozó molnárlegény feleségének „boszorkányos cselekedete” okozta a halálát. A pletyka két szálon is elindult: Pintérné szomszédjától, Preger Gálné Lisz Máriától, valamint egy másik bonyhádi asszonytól, bizonyos Már Zakariásné Barbarától. Bemín Katalin valamivel a haláleset előtt arról panaszkodott Pregernének, hogy a lányának eltűnt az egyik inge, s fenyegetően hozzátette azt is, hogy „nemsokára, aki ellopta, magának kölletik visszahozni azt”. Nem kizárt, hogy Pregernére is gyanakodott. Mindenesetre Pregerné még aznap éjjel „zörgetést és sok macskáknak sírásokat hallotta” a szomszédból, és biztos volt benne, hogy Pintérné mesterkedett. Arról, hogy Bemín Katalin miféle azonosító módszerhez folyamodott, a mérgheshídjai molnármester számolt be a bíróságnak: hideglelést akart küldeni a tolvajra, hogy ezzel derítse ki a tettes személyét és egyben kényszerítse a lopott holmi visszaadására. Ehhez a rituáléhoz hideg folyó vízre volt szükség, mert azzal lehet elvitetni a fehér vászondarabokat, amelyekkel a hideglelés a tolvajra szállt. A malom erre alkalmas helyszínnek tűnt. Ráadásul ott volt a molnárlegény felesége is, aki vállalkozott rá, hogy beereszi Pintérnét a nagykerékhez, ahol majd végrehajthatja a rontó varázslást. Pintérné ezután többször is elment malomba. Nyilván a kedvező alkalmat leste. A molnárnak azonban szem szúrtak a gyakori látogatások, főleg, hogy a malom éppen állt, így az örletőknek semmi keresnivalójuk nem volt a malomkerék környékén. Kérdőre vonta a molnárlegény feleségét, mert arra gyanakodott, hogy Pintérné az ő segítségével talán magának akarta megszerezni a mások örletni hozott gabonáját. Mikor a legény felesége elárulta, hogy valójában miben mesterkedtek, a molnár „a babonaság iránt meg-szidta és piron-gatta” őt. Talán ennyiben is maradt volna a dolog, ha az ing előkerül. De nem így történt. Pintérné most már nyíltabban fenyegetőzött a szomszédasszony előtt, mert valószínűleg még mindig élt a gyanúpörrel, hogy Pregerné a tettes, csak lapít, és nem meri visszaadni az inget. Alig félreérthetően célzott arra, mit is tervez a galád tolvajjal: „ez a cselekedetem nem használt, hanem a mérgesi malomba’ levő molnárlegény felesége

más táncot fog kezdeni.” Elmesélte, hogy a bonyhádi kovácstól titokban hat koporsószoget szereztek, azokat éjnek idején egyenként fogják a malom korongjába verni, s minden egyes ütésnél az ördögöt hívják segítségül, hogy büntesse meg a tolvajt. Ez minden bizonnyal így is történt, méghozzá pénteken éjjel. Ám arra egyik asszony sem számított, hogy szombatra virradóra az állítólagos tettes, Nuszer Margit, meghal. Ijedtükben egyikük (Bemin Katalin) Prégernének, a másikuk pedig Már Zakariásnének vallotta be az igazat. Többek között azt is, hogy Bemin Katalin a piszkos munkát – fizetség fejében – a molnárlegény feleségével végeztette el. Mindketten elmondták, hogy az utolsó szöget a korong felső részébe ütötték „amint a feje [ti. a tolvajnak] vagon, annak közepire”. „Bárcsak ezt ne tettük volna” – mesélte Pintérné bűnbánóan Prégernének, mert „az járta a feje velejt öszve” s ettől kellett meghalnia. A molnárlegény felesége, Már Zakariásné legnagyobb megrökönyödésére, felidézte az átokformulát, amit Pintérné a szögek beverése közben mondott: „Mivel az ördög nevében az üngöt el nem akarod hozni, tehát ütlek még ezen ördög nevében, hogy a menkü meg-üssön.” Már Zakariásné, és nyilván Prégerné is, elhűlve hallották a két asszonytól, hogy a szögek beverése közben nemcsak az ördög jelent meg, hanem végig ott volt a tolvaj lelke is, méghozzá sírva. Prégerné azt is megtudta, hogy a molnár a saját szemével látta a síró lelket. Egészen addig ott volt a malomban, míg a mester ki nem húzta azt a bizonyos hatodik szöget az akadozva járó korongból. A szög még akkor is piroslott a vértől. A lélek erre „nagy fohászokkal eltűnt.” Pintér Jánosné Bemin Katalint nem sokkal ezután halált okozó boszorkányrontással vádolták meg, és beszállították a simontornyai börtönbe. Az ügyében meghallgatott tanúk egyértelműen bűnösnek mondták őt, de az ítéletről arra következtethetünk, hogy a bíróságot nem sikerült teljes mértékben meggyőzniük erről. Pintérnének ki kellett állnia a kínvallatás három fokozatát, ám az életét megkímélték.¹

Ez a történet elsősorban azért fontos a számunkra, mert azt a jellegzetes helyzetet mutatja be, amelyben a boszorkányrontás lesz a betegség legkézenfekvőbb magyarázata. Egy egészséges ember hirtelen bekövetkező rosszullete, majd váratlan halála esetén jogosan merült fel a kérdés a közösség tagjaiban: mi (vagy ki) a felelős a történetekért? A bonyhádiak számára az egyetlen elképzelhető magyarázat itt a természetfeletti erő, egészen pontosan az ördög, valamint az őt megidéző boszorkányok ténykedése volt. Az ördöggel szövetkező boszorkányok képzelete az ő részükről nem a tudós demonológia sztereotip elképzelése, hanem nagyon is valóságos tény lehetett. Bár a kalapácsot a molnárlegény felesége tartotta a kezében, és Pintérné maga átkozódott, Pintérné lányának vallomásából kiderül: ők úgy hitték, hogy valójában az ördög ökle sújtott le Nuszer Margitra, akinek a teste pontosan olyan „kék, zöld, fekete lett”, mint ahogyan azt a megjelenő ördög megjósolta. Ez a sajátos analógia egyben a történet másik fontos tanulsága a számunkra. Az ördög vagy a vele szövetkező természetfeletti, démonikus boszorkányok, testi agressziója jól látható, tapintható és érezhető jeleket hagy az ember testén. Ez a jel nemcsak sebesülés, hanem valójában bizonyíték.

¹ 73611ToBe2cSF2355 Pintér Jánosné Bemin Katalin boszorkánypere Tolna vármegye törvényszékén, 1736. Simontornya, Bonyhád, Schram 2, 472–475.

A középkori látomások megtapasztalói túlvilági utazásukról hoztak magukkal ehhez hasonló testi jeleket: ez emlékeztette őket a történetekre, s hitelesítette is az emlékeiket a kívülállók számára.²

Ha időben közelebbi analógiát keresünk, akkor érdemes felidézni a csaknem három évtizeddel a bonyhádi eset után történt bajai jelenést, amelyről Emeric Pavich budai ferences hitszónok tudósít a Kapisztrán rendtartomány történetéről szóló művében.³ 1763-ban egy bácsi özvegy azzal kereste föl Bonaventura Basslich bajai házfőnököt, hogy megnyugvást szerezzen a tíz éve Szegeden elhunyt bátyja lelkének. Az asszony elmesélte, hogy halott fivére lelke álmában meglátogatta őt, és elmondta neki, hogy kízóan szenved a tisztító tűzben (*flammis inquit Purgatorii crucior*). Arra kérte őt, hogy enyhítsen a szenvedésein: ajánljon föl négy gyertyát Szent Antal oltárán, és mondasson érte misét, mert ezzel eltörölhetné a hátralevő büntetését. A házfőnök atya nem hitt neki (*non credit ille*), s két helybéli esküdtet bízott meg (*duos loci juratos adhibet*) az ügy kivizsgálásával. Akkor az özvegy megidézte a lelket (*adjurat animam*): jöjjön el és adjon jelet (*veniret signumque exhiberet*), ahogyan azt korábban is tette [ti. a lélek]. Ez meg is történt: „az özvegy mellkendője, amit a kezében tartott, lángra kapott, s valamennyiük szeme láttára teljesen elégett a közepén” (*strophium quod ipsa vidua in manibus habuerat, flammam concipit, cujus medietas in conspectu omnium comburitur*). A két darabra hasadt mellkendőt ezután megmutatták a házfőnöknek, misealapítványt (*stipendium*) tettek, és felajánlották a gyertyaadományt. „A kettévált kendőt a mai napig a kolostorban őrzik” – írja Pavich három évvel a történetek után.⁴

A bonyhádi perben nemcsak arról számolnak be a tanúk, hogy a tett színhelyén – állítólag – megjelent a megölt asszony jajgató lelke, hogy felhívja a molnár figyelmét a gyilkosságra. A történeteikben ugyanilyen fontos szerepet játszanak a „jelek”: az ördögtől elszenvedett súlyos testi sérülések, amelyek az ördöggel paktáló boszorkányok bűnösségét igazoló corpus delictiként szolgálnak a bíróság számára, éppúgy, mint a malomkerékbe vert vasszögek.

² Az egyik legismertebb középkori példa a 7. században keletkezett Furseus-látomásban olvasható. A súlyos beteg Furseus apát a pokolbeli látogatásakor megég, mert az ördögök egy szenvedő lelket löknek hozzá. A seb ezután egész életében látható az arcán és a vállán, vö. BENZ 1969, 270; DINZELBACHER 1981, 172; PATCH 1950, 95. Furseus története szerepel a Nádor-kódexben, lásd Nádor Kódex, 283–285; KATONA 1982, 446–465.

³ PAVICH 1766.

⁴ PAVICH 1766, 307–308. Itt köszönöm meg Kovács Istvánnak és Klaniczay Gábornak a történet fordításában nyújtott segítséget. (K-H. J.) – A bajai eset nagyon hasonlít az 1643-ban, Pozsonyban történetekhez. Ekkor a purgatóriumban szenvedő egykori bíró, Johann Clemens lelke járt vissza, és hagyott égető kéznyomokat deszkán, kendőn és papíron, hogy figyelmeztesse örököszeit egy még rendezetlen ügyük elintézésére. A megperzselt tárgyakat az esztergomi érsek hitelesítette mint a purgatórium létezését igazoló bizonyítékokat, és a pozsonyi koronázó dombon helyezték el őket az eseményeket követően felállított fogadalmi Mária-szobor mellé, lásd KOPCSÁNYI 1643. Az esetet és az ezt követő katolikus–lutheránus hitvitát részletesen ismerteti TÓTH G. Péter 2010.

A boszorkányrontás mint betegség történet

A bevezetőben jeleztem, hogy a jelen vizsgálatot a betegség testi és lelki tapasztalatairól szóló elbeszélésekre mint sajátos betegség történetekre alapozom. Ezek az elbeszélések a boszorkányság kontextusában valójában rontásnarratívumok, amelyek arról szólnak, hogy miként képzelik el a boszorkány rontó tevékenységét. A 18. századi falusi és mezővárosi boszorkányhit dél-dunántúli és délvidéki dokumentumai a boszorkányság kora újkori képzetrendszerére általánosan jellemző kettős értelmezést tükrözik, ahol a rontó boszorkány egyaránt lehetett a betegséget (és egyéb károkat) okozó természetfeletti lény (mint démonikus boszorkányalak, betegségdémon) és az ember testi-lelki egészségét (és mindenfajta tulajdonát) veszélyeztető ember (human agent), aki egy adott közösség élő tagja.

A fentiekben röviden szóltam arról, hogy e rontásnarratívumok tartalmát és felépítését nemcsak a szóban forgó közösség elbeszélő hagyománya és a helyi boszorkányhiedelmek határozták meg, hanem döntően befolyásolta az a bírósági szituáció is, amelyben elhangzottak.⁵ A tanúk boszorkányságvádakat mondtak el ezekben a történetekben, s tették ezt nyilvános kihallgatáson, a bírósági eljárás nyomozati szakaszában megfogalmazott kérdőpontokra válaszolva. Történeteik az őket ért, vagy az egész közösséget sújtó szerencsétlenségekről szóltak, amelyekért a vádlotta(ka)t tették felelőssé, ezért az eseményeket, tetteket, interakciókat eszerint értelmezték át, és nem mindig azok ténylegesen megtörtént formájában és sorrendjében adták elő.⁶ A maleficiumvadás hátterében a közösség tagjai közti konfliktusok húzódtak meg, szülők és gyerekek, házastársak, betelepülők és „öslakosok”, nagygazdák és munkásaik, betegek és gyógyítók, vagy éppen a szomszédok indulatoktól és érzelmektől fűtött vitái és összetűzései jelennek meg bennük, hogy csak néhányat emeljünk ki közülük.⁷

A rontáselbeszélések kiindulópontja tehát a konfliktus. Ezt tartotta szem előtt Pócs Éva és Klaniczay Gábor, amikor a boszorkányperek számítógépes feldolgozásához modellezni próbálták a rontásesetek narratív struktúráját:

- konfliktus (KONF);
- fenygetés, átok (FENY);
- a boszorkány valóságos megjelenése (VAL);
- a boszorkány természetfeletti megjelenése (TERM);

⁵ Pócs 1995, 14–15; Tóth G. 2001, 200–203.

⁶ Pócs 1995, 14. Jeanne Favret-Saada, aki az 1960-as években a normandiai Bocage vidékén tanulmányozta a rontásvadásokat és a boszorkányságot, nagyon hasonló mechanizmusokat írt le boszorkányság diszkurzusáról (FAVRET-SAADA [1977] 1980, 123–124).

⁷ A leginkább konfliktusterhes társas kapcsolatokat és társadalmi viszonyokat a kora újkori Essexben Alan Macfarlane mutatja be, lásd MACFARLANE 1999 [1970], 168–177. Ugyanerről Lotharingiában Robin Briggsnél olvashatunk, vö. BRIGGS 1996a, 135–168, 219–256. A debreceni és Bihar vármegei társadalom „veszélyes viszonyait” Kristóf Ildikó írja le, lásd KRISTÓF 1998. A társadalmi konfliktusoknak a boszorkányságvádak által megoldását Alan Macfarlane vetette fel (MACFARLANE 1999 [1970]).

káreset (KAR);
 azonosítás/diagnózis (AZ);
 gyógyítás (GY).⁸

Az elemek szekvenciákká kapcsolódnak össze, amelyek egyúttal a szereplők közti interakciók és a konfliktusok típusait is meghatározzák. Vizsgálatom számos pontján én is ezeket a szövegelemeket használom, például azokban az esetelemzésekben, amikor a gyógyítók elleni vagy az egy-egy gyógyításetet kapcsán kialakuló boszorkányvadásokat írom le.

Christina Larner a skót boszorkánypererek elemzésekor követi végig a gyanútól a vádon és a peren át az ítéletig vezető utat, s ebben a folyamatban veszi számba a potenciális boszorkányokat.⁹ Larner modelljét alkalmazta Pócs Éva a 16–18. századi Sopron városi és Sopron megyei perek rontáseseteinek elemzésére. Ő a vádlottak és a vádlók közti konfliktusok, valamint a korabeli boszorkányhiedelmek összefüggéseire alapozta rendszerét. A konfliktusok jellege és a boszorkányképzetek alapján négy alapvető és két kombinált boszorkány-, illetve konfliktustípust határozott meg. Ezek a következők: (A) a „megrövidített” vagy társadalmi, a (B) a „tudós” vagy mágikus, a C-típus a „természetfeletti”, továbbá a D, azaz az „üldözött” boszorkány. A kombinált formák: (A+C), vagyis a megrövidített és természetfeletti úton rontó, és a (B+C), vagyis a mágikus tudással rendelkező, s szintén természetfeletti úton rontó boszorkány.¹⁰ Tóth G. Péter újabb elemzése alapján jelentős mértékben finomította ezt a tipológiát, és egyúttal az érvényességét is újraértelmezte. A korábbiakban már hivatkozott kutatási eredményei mellett itt azt tartom különösen fontosnak, hogy alapos vizsgálatnak vetette alá a rontástörténeteknek a per előrehaladtával történő változásait is, és így mutatott rá a bírósági szituáció szövegformáló hatásaira.

A démonikus, azaz a Pócs Éva rendszerében a természetfeletti szférájában történő konfliktusokkal jellemzett boszorkányhoz fűződő korabeli hiedelmeket számos más, az emberi világot fenyegető természetfeletti lény (leginkább a visszajáró halottak, a kísértetek, a tündérek, a gyermekágyas démonok és sorsasszonyok, valamint az ún. kettős lények, mint például a werwolf) képzetei gazdagították.¹¹ A jelen vizsgálatnak nem e hiedelemkörök elkülönítése az elsődleges célja, hiszen ezt a magyarországi boszorkányhit vonatkozásában Pócs Éva már elvégezte. Az alábbiakban az ő eredményeire hagyatkozom, és utalok arra, ahol esetenként e képzetek jelennek meg – a boszorkányhittel érintkezésbe lépve – az itt vizsgált forrásokban.

E megfontolások után foghatunk csak a boszorkánypererekben szereplő betegség-történetek, vagyis a rontásnarratívumok elemzéséhez. Elsőként a rontástörténetek azon mozzanatait emelem ki, amelyekben a tanúk arról vallanak, miként képzelik el a boszorkány rontását.

⁸ KLANICZAY-PÓCS-TÓTH G.–WOLOSZ 2001, 293–335.

⁹ LARNER 1981, 103–119.

¹⁰ PÓCS 1995 és 1997, 12–16.

¹¹ A kora újkori boszorkány hiedelemalakjáról Pócs Éva kutatási adják a legteljesebb képet: 1986, 177–256; 1997 44–67.

A boszorkányrontás módjai a szélütéstől a lóvátételig

A boszorkánypercek dokumentumaiban rögzített rontás- és gyógyításelbeszélések a rontó és a kárvallott közt lezajlott incidensekről számolnak be. A történetek legnagyobb részében a boszorkány fenyegetését vagy átkozódását követi a sértett fél (vagy a háztartásához tartozó ember, illetve állat) váratlan rosszulléte, betegsége.¹² A baj sokszor szinte azonnal bekövetkezik, de éppilyen gyakran fordul elő, hogy hosszabb idő telik el a végzetes esemény megtörténteig. Ez nyilvánvalóan leginkább attól függött, hogy az elbeszélő mely múltbeli történetet hozta összefüggésbe a rontással post hoc ergo propter hoc alapon.¹³ Vajda alias Marton Ferenc apja és nagybátyja például „hertelen elbetegültek”, miután a szomszédjuk, Vajda Jankó a sokadik veszekedés után megfenyegette őket.¹⁴ Zarándok Anna viszont úgy emlékszik, hogy kisgyermekét csak három nappal azután nyomta meg Tunkovics Kata koldusasszony, hogy ő megtagadta tőle az alamizsnát.¹⁵

A fenti eseteknél ritkábban fordul elő, hogy a megbetegedést valamilyen mágikus cselekménnyel (szerelmi vagy termésvarázslással, gyakran gyógyító eljárással) hozzák összefüggésbe az elbeszélők. A boszorkányvád kontextusában a tanúk – és a bíróságok – egyértelműen rontásként értelmezték ezeket a nem feltétlenül ártó szándékú mágikus akciókat.¹⁶ Az ártatlan termésvarázslásból például könnyen támadhatott rontásvád, ahogyan ez egy kiskomáromi tanúvallomásból kiderül. A vádlott, Györke Panna pünkösdi kántorépítékjén „maga tudja, mi babonaságra való nézve” megrázta az udvarán álló barackfát.¹⁷ Szomszédja, Bécs János menyecske lánya nem nézte ezt jó szemmel, és megszólta érte az asszonyt. Ki is lelta a hideg nemsokára. Valamivel később Bécsék viszszerkérték azt a három véka lisztet, amivel Györke Panna tartozott, és Bécs János éppen ezt a menyecske lányát küldte hozzá. Györke Panna nagy kelletlenül visszaadott egyvékányi lisztet, s ráadásul megfenyegette a menyecskét. Hamarosan szörnyű dolog történt a menyecskével. Gyomlálás közben „nagy álom gyűtt reá” a veteményesben, és

¹² Pócs Éva rendszerében ez a megrövidített boszorkány jellegzetes konfliktustípusa (A), lásd 1995, 9–6.

¹³ A rontáselbeszélés történetvezetése nem feltétlenül követi az események valós sorrendjét, hiszen maga az elbeszélés valójában a rontásvád alátámasztására szolgál (Pócs 1995, 14–15; Tóth G. 2001, 201).

¹⁴ 73202ZaZe2cSF2411/I. Vajda vagy Marton Ferenc tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 578.

¹⁵ 71909ZaZe2cTGP091/I. Szarándok Anna tv., Zalaegerszeg (Zala m.), 1719. Tóth G., 477.

¹⁶ Pócs Éva tipológiájában ezek a tudós boszorkányra jellemző konfliktusok (B és B+C), vö. Pócs 1995; 1997, 12–14. Ugyanez érvényes például a tolvaj felismerését és leleplezését célzó mágikus eljárásokra, amelyekről bővebben lesz még szó a boszorkányrontás tünetei között, a hideglelésről szóló részben.

¹⁷ Györke Panna valószínűleg a jó gyümölcsstermet szeretne volna biztosítani ezzel a módszerrel. A korabeli pünkösdi termésvarázsló eljárásokkal kapcsolatban csak távoli analógiát kínál az a szarvasi szlovákok körében gyakorolt szokás, amelyet Tessedik Sámuel jegyzett le 1770-ben. Az evangélikus lelkész krónikájában arról olvashatunk, hogy a pünkösdvasárnapi istentiszteletra a templomba behordott és megáldásra váró, előzőleg kivágott, fiatal gyümölcsfák között a jeles kertész Tessedik által nemrég ültetett csemeték is ott voltak, annak nem kis bánatára, lásd TESSEDIK-BERZEVICZY 1979.

pont Györke Panna barackfája alá heveredett le aludni. Mikor fölébredt, „nagy sírva-réva békutott, s mindene megmerevedvén, esztül elment.” Annyira megtébolyodott, hogy „világgá szaladt, és azóta se leltek a nyomára.”¹⁸

Az esetek harmadik részében a tanúvallomások arról szólnak, hogy a boszorkány álomban, látomásban jelenik meg a kárvallottnál. Leggyakrabban éjszakai jelenésekről szólnak a történetek: a boszorkány egyedül vagy sokadmagával egyszer csak ott terem a szobában, hálókamarában, istállóban, pitvarban vagy a kinti hálöhelyen. Bemászik az ablakon, bebújik az ajtóreszen, s könyörtelenül bántalmazza, kínozza az áldozatát, aki ezután elgyötörten, sérülten, betegen tér magához.¹⁹ A pacsai Iván János például „écakának idején elő álom tájban²⁰ kint feküdt a tornácban”, amikor megpillantotta, hogy a boszorkány ott ólálkodik „farkas képiben”.²¹ Jó néhány alkalommal fényes nappal esnek meg ezek a látomások, a mi forrásainkban például a fásasztó mezei munkát vagy az állatok őrzését megszakító déli pihenők idején. Ilyen eset a tárnoki Simon Mihályné Göncz Annáé, aki „szénát szárogatott” a hegyen, amikor „az álomtul egy kevéssé megnyomattatott az vesztég ülésben”. Ekkor azt érezte, hogy „egy nehézség az vállá közire és hátára szállott, mintha egy gyermek ragaszkodott volna a nyakában...”²² A sándorházi Tamásné kisunokáját szintén nappal, az őrizetére bízott marhák mellől „ragadják el” a boszorkányok, s a keresésére indulók csak sokára találják rá egy távoli dombtetőn ülve.²³

Az alábbiakban a rontást a boszorkány és a kárvallott közti kommunikációs interakcióként értelmezem, a két fél közti fizikai távolság változásának függvényében írom le, és arra helyezem a hangsúlyt, ahogyan a rontás jeleit észlelni vélik a kárvallott esetén. Ennek megfelelően a rontó és a kárvallott gesztusait, a köztük levő fizikai kontaktust veszem alapul, s így haladok a távolban is ható varázserőtől az érintésen át az emberi testbe való behatolásig. Külön kitérek az átviteli és a hasonlósági mágia elvén alapuló mágikus cselekményekre. Másrészt – ahogyan azt már korábban jeleztem – a természetfeletti boszorkány vagy az ezzel esetenként összekapcsolódó egyéb démonikus lények jellegzetes károkozó cselekedeteit emelem ki ott, ahol ezekre a források alapján következtetni lehet.

¹⁸ 74104ZaZe2cSF2418/I. Bécs János tv., Kiskomárom (Zala m.), 1741. Schram 2, 606–608.

¹⁹ Pócs Éva tipológiájában a természetfeletti boszorkánynak felel meg (Pócs 1997, 13–14.)

²⁰ A történetekben időnként szereplő *elő álom* kifejezés gyakran magára a napszakra utal: az elalvás előtti órákat jelöli. Az iharosberényi Balatony Mártonhoz „elő álom tájban” ér oda a gyógyító aszszony, hogy megkenje, 73711SoMe2cSF1219/II. Balatony Márton tv. Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 538. A pölöskei Kránicz Judit férje például a Luca napján elfogyasztott pogácsától még aznap este „elő álomkor” meghal, 74001ZaZ0ecTGP100/II. Kránicz Judit tv., Pölöske (Zala m.) 1740. Tóth G., 510. Németh Istvánné Pankoszi Katalin fia „elő álomkor” tér haza a szőlőhegyről Misefára, a lakóhelyére, vö. 74008ZaZe2cSF2417/I. Misefa (Zala m.) 1740. Schram 2, 603.

²¹ 74311ZaZe2cSF2420 Iván János tv., Pacsa (Zala m.) 1743, Schram 2, 615–616.

²² 75009ZaZe2cSF2432/I. Simon Mihályné Göncz Anna tv., Tárnok (Zala m.), 1750., Schram 2, 653–654.

²³ 75105ZaZe2cSF2436/I. Vépi György tv., Szentandrás (Zala m.), 1751. Schram 2, 666.

Rontás a távolból – küldött betegség

Az utólag rontással magyarázott betegségek, illetve tünetek jelentős része – mint például a láz, a görcs, a bénulás vagy az ájulás – a boszorkány és a későbbi kárvaltott közti nézeteltérést követően jelentkeznek. Jellemző eset a mileji Segesdi Gyurkóé: amikor a boszorkány Soós Eörse akarata ellenére feleségül vette Botskaj Marinkát, akkor a házasság elhálása után az ifjú párra azonnal „hideglelés ment.”²⁴ Az esetek egy részében a boszorkány a fenyegetődzésen kívül valójában semmit sem tesz: a betegség egyszerűen kitör vagy a kárvalotton, vagy a háztartásában élők valamelyikén.²⁵ Például amikor az alsórajki csordás és a felesége, Dógos Jutka „megfenyegette és átkozta” Fábján Györgyöt, akkor „hamar magára Fábján Györgyre hideglelés esett”.²⁶ Ez nem a szó szoros értelmében vett szómágia, de a kimondott szó mégis a boszorkány ártalmas varázserejének médiuma lesz.²⁷ A boszorkányból „kiáradó” rontó varázserő képzelet is megjelenik egy Tolna megyei esetben. Mielőtt Dunaszentgyörgyről Simontornyára vittek volna Tamás Zsuzsát, a boszorkánysággal vádolt gyógyítót, egy a helybeli kisnemes, Horváth Pál házában tartották fogva. Tamás Zsuzsa betegek közé tartozott Horváth Pál felesége is. Míg Tamás Zsuzsa a háznál volt – állítólag – Horváth feleségének ágyához „dörgölődött”, amitől a beteg „azonnal oly igen rosszul lett, [...]”, hogy kénytelenített kérni a fogságban lévő Tamás Zsuzsát, tovább is segítene neki”.²⁸

Vannak azonban olyan esetek, amikor a tanúk megfogalmazásából egyértelműen az derül ki, hogy szerintük a boszorkány valóban maga küldi a betegséget: ráadja, ráereszti, rábocsátja a betegre; (el)kínozza/kínoztatja, gyötri/gyötreti a betegséggel; kitöreti a nyavalyával vagy a hideggel, utóbbival még leleti is. A műveltető szerkezet itt a feltételezett mágikus cselekvésre is utalhat: a betegség kiküldésére. Figyelemre méltó, hogy az iméntiekhez hasonló kifejezést találunk egy Zala megyei perben akkor, amikor az egyik tanú a farkas eresztésével dicsekvő boszorkányról mesél.²⁹ Mivel a boszorkányt valóságosan véghezvitt, ember és vagyon ellen elkövetett bűncselekményekkel vádolták meg a bíróságon, ebből az következik, hogy a tanúk a boszorkányrontást is valóságos cselekvésként igyekeztek feltüntetni. A betegségek vonatkozásában ez a törekvés pontosan ezekben a nyelvi megfogalmazásokban ragadható meg. A korabeli betegségértelmezésekre vonatkozóan egy további következtetés is levonható: az

²⁴ 75108ZaZe2cSF2437/I. Nemes Pálffy István tv., Milej (Zala m.), 1751. Schram 2, 669.

²⁵ A háztartások közti konfliktusokról és a boszorkány rontó varázserejének hasonló működéséről Favret-Saada ír részletesen (FAVRET-SAADA [1977] 1980, 110–136). Laura Stark összefüggést lát a finn *tietejä* (tudós) varázsereje és testének fizikai sajátosságai, megnyilvánulásai között (égnek álló haj, rendkívüli testi erő) vö. STARK 2006, 254–285.

²⁶ 74311ZaZe2cSF2420/I. Németh Ádámné Borbély Ilona tv., Pacsa (Zala m.), 1743. Schram 2, 617–618.

²⁷ A magyarországi perekben előforduló verbális agresszió változatos formáit a legutóbb Ilyefalvi Emese vizsgálta, lásd ILYEFALVI 2010, 75–92. A csodaelbeszéléseket a rontásnarratívumokkal vette össze a szómágia használatának szempontjából Klaniczay Gábor, lásd KLANICZAY 2013a.

²⁸ 74102ToDe2cSF2356 nemes Horváth Pál tv., Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 480–481.

²⁹ 76501ZaPe2cTGP109/I. Berke György tv., Pölöske (Zala m.), 1765. Tóth G., 534.

ember által emberre vagy állatra küldött betegség képze az érzékelteti, hogy a korabeli elbeszélők különbséget tettek a természetes eredetűnek vélt és a boszorkányrontásának tulajdonított megbetegedések között.

Széliítés, rossz szél, forgószél

A boszorkányrontás módozatai között megjelenik a forgószélben repülő boszorkány képze. A zalamindszenti Horváth Ferencné Horváth Katalin története éppen erről szól: „a teleken lévén, mintegy dél után egy óra tájban nagy szélvész támadott, s egyszer a fatens [Horváth Katalin] eleiben esett le ezen Harcz Jutka azon forgószélből, s térdre esvén nagyon megnyögellette magát. S ezt látván a fatens igen megijedett és az szomszédban futván megbeszéllette.”³⁰ A forgószélben repülést, táncolást, rontást – a tortúra hatására – a vádlottak is bevallják. 1737-ben az iharosberényi Hampu Erzsébet kínvallatásáról szóló jegyzőkönyvben például az olvasható, hogy a boszorkányok „úgy jártak, mint a szél”, sőt „forgó szélvészekkel rontanak egyet-mást, hogy magok vannak a közepében”. Továbbá „boszorkány társokat amidőn szélben járnak, akkor ismerik meg”.

Pócs Éva kutatásai arra világítanak rá, hogy a szélben vagy forgószélben repülő természetfeletti lények (zivataridémonok, varázslók, kereszteleetlenek lelkei, rossz halottak, tündérek) gazdag hiedelemvilága a magyar boszorkányperekben is megragadható.³¹ Ezek a hiedelmek azért is fontosak a jelenlegi vizsgálat szempontjából, mert feltehetően összefüggésbe kerültek a megszemélyesített szél által okozott betegség képzeivel, továbbá azzal az ókortól élő felfogással, hogy a fertőzések hátterében a „rossz levegő” áll.³² A mi szövegeinkben az tükröződik, hogy 18. századi elbeszélőik számára a szél okozta/hozta betegség és a szélben szálló rosszszindulatú lény képze gyakran összekapcsolódott a forgószélben megjelenő, ártó boszorkányokra vonatkozó elképzelésekkel.³³

Az iharosberényi Totth Zsuzsáról például ketten is azt állították, hogy széllal küldött, vagy szélben utazva maga hozott betegséget azokra, akikre megharagudott. Bogma Éva azt mondta a bíróságnak, hogy Totth Zsuzsa egyszer tejért küldte hozzá a lányát. Ő azonban megtagadta a kérését: „bizony édes lányom, nem az enyém a tej, hanem az uraságé, azért én nem adhatok.” Még aznap éjjel „egy kis szél” megütötte Bogma Évát. Másnapra pedig ahol „megfogdosta az boszorkány, egészen megfeketülvén a teste”.³⁴ Gönde János tanúvallomásában arról beszélt, hogy Totth Zsuzsa tőköt kért a feleségétől. Mivel nem kapott, másnap reggel, amikor a szőlőhegyre ment, „egy forgószél az asszonyt földhöz ütötte”. Egészen délig föl se tudott kelni onnan.

³⁰ 75008ZaZe2cSF2430/I. 1750. Schram 2, 647–648.

³¹ Pócs 1986, 189; Uő 2002d.

³² A pestis természetes kiváltó okai között több orvosi könyv is említi a bűdös levegőt, pl. *Ars medica*, 508; *Pax Corporis*, 321; további adatok MAGYARY-KOSSA 1929b, 123, 136. A miázmához és egyéb környezeti hatásokhoz kapcsolódó betegségmagyarázatok 18. század tudományos-orvosi ismeretanyagában továbbra is fontos helyen álltak, vö. SMITH 1985, 265; LINDEMANN 1999, 18, 179–180.

³³ GRYNÆUS–HOPPÁL „Guta” in ORTUTAY et al. (szerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon II.* F–Ka.

³⁴ 74508SoMe2cSF1222/II Bogma Éva tv., 1745. Iharosberény (Somogy m.) Schram 1, 552.

„Dél után egy kis fiacskája vezette házához, és három holnapig nagy betegségben nyomorkodott”.³⁵ Az utóbbival szinte teljesen egyező történeteket mondtak el a tanúk Segesdváron (Somogy vm.) valamint Zalalövön (Zala vm.). A segesdvári Juhász Éva megharagudott Dénes Jánosra, hogy másnak ment aratni, és meg is fenyegette őt. Még aznap délben „nagy szélvész támodván fejek fölött” (ti. Dénes és a többi aratómunkás feje fölött), s Dénes János „lába az alfeléhez huzattatott [...] úgy annyira, hogy mások segítsége nélkül házához vissza sem mehetett”.³⁶ A zalalövői Toth Jutka, a vádlott férjével, Bászki Miklóssal együtt vette meg Csontos András szőlőjét a pusztamagyaródi hegyen. Mivel adósak maradtak az árával, Csontos nem adta át nekik a szőlőt. Nemso-kára szomorú dolog történt vele. „Az metszésnek üdeje eljövén, metszenyi ment azon szőlőben, s ott azon nap mindjárt a forgósél megütötte, és az jobb lábával megromolván igen fájdalta, s megijedvén ezen fatens, azonnal félben hagyván a metszést, odahagyta az szőlőt.”³⁷

A testbe lőtt betegség: boszorkánylövés

Forrásainkban van egy történet, amelyben a váratlan, erős fájdalmat lövéshez hasonlítják. A madoccai (Tolna m.) Kovács Györgyné Mogyorossy Zsuzsa éppen metéltet főzött, amikor betoppant a falubeli koldus házaspár: Konkodi Péter és Fehér Ilona bábaasszony. Almát és kenyeret kértek, Mogyorossy Zsuzsa azonban kerek percc elutasította őket. Erre Konkodiék fenyegetőzni kezdtek, majd távoztak. Kovácsné hozzáállott a tésztához, de alig nyelt le pár falatot, amikor „hirtelenséggel mintha halántékban lövettetett volna, mind a két halántékjában nagy fájdal[mat érz]edni kezdett.”³⁸ Egy másik tanúvallomásban a hirtelen bekövetkező bénulást írja le a kárvallott úgy, mintha eltalálták volna. A szakácsi (Somogy m.) Kovács György egy darab fát vágott szomszédasszonya, Molnár Ilona kakasához, mert a derék szárnyas a „háza födelét vájta volna”. Két héttel később Kovács György „lábát valami találta”: csak úgy tudta ki-be hajlítani, ha a kezével is besegített. Molnár Ilonára gyanakodott, aki a megdobott kakasért így állt bosszút.³⁹ A történet sajátos logikát követ: a boszorkány az őt ért sértést pontosan ugyanolyan módon torolja meg, mintegy a talio elvét követve. Ezekben a rontáselbeszélésekben nem nehéz észrevenni a lövéssel a testbe juttatott betegség képzetének helyi variánsait.⁴⁰

³⁵ 74508SoMe2cSF1222/II. Gönde János tv. 1745. Iharosberény (Somogy m.) Schram 1, 553.

³⁶ 75011SoMe2cSF1224/I. Dencs János tanúvallomása, 1750. Felsőseged (Somogy m.) Schram 1, 559.

³⁷ 74603ZaZe2cSF2421/I. Csontos András tanúvallomása, 1746. Schram 2, 621.

³⁸ 74103ToSe2cSF2359/III. Kovács Györgyné Mogyorossy Zsuzsanna tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. nov. 12., Schram 2, 497.

³⁹ 74308SoMe2cSF1221/I. Kovács György tv. Szakácsi (Somogy m.) 1743. aug. 10. Schram 1, 550.

⁴⁰ Lauri Honko a népi betegségmagyarázatok alapos, összehasonlító folklorisztikai ismertetését adja, s itt ír a „testbe lövés”-típusról. Bár elsősorban a finn népek köréből veszi példáit, de etnológiai párhuzamokkal is szolgál a kortárs antropológiai munkák alapján, vö. HONKO 1959, 41–72. A „betegséget nyilazó” ókori istenekről lásd EHMÉR 2013. Az *elfshot* (tündérlövés) fogalmáról az angolszász közép- és kora újkori források alapján lásd HALL, 2007.

A boszorkánytól származó és a testbe kerülő rontás a fájdalomon túl más módon is megnyilvánult: a „boszorkány ejtette” sebekből, daganatokból időnként csontok, szőr, növényi részek (kóc, szalma) kerültek elő. A Miklós Ferenc paksi gyógyító elleni eljárásban (1792-ben) az egyik tanú, Cseh János beszélt el egy ilyen esetet. Miklós Ferenc megállapította, hogy Cseh feleségének *boszorkánylűvés* van a térdében, és a kezelésére is vállalkozott. Azzal biztatta a férjet, hogy ő majd kiszedi a „tojáshéjat, csöpöt, üvegdarabokat”, így az asszony meggyógyul. Az eset azonban balul ütött ki: Cseh János megözevgyült.⁴¹ A testből kijövő tárgyakat egyébként mind a gyógyítók, mind a betegek és hozzátartozóik egyértelműen a rontás tárgyi bizonyítékaként értelmezték, a bíróság előtt pedig akár corpus delictiként is előkerülhettek.⁴² Egy tárnoki (Zala m.) rontástörténetben a testbe lőtt rontás képzelet egy bizonyos szembetegséggel keveredve jelenik meg. Az utóbbi feltehetően a szembe kerülő idegen test – például valamilyen növényi rész – okozta gyulladás volt, és éppen e növényi eredetű irritáció miatt nevezték a szembe esett *gaz(d)*nak. A kárvallott, Simon György a hegyvám szedésére kivonuló főbíró színe előtt boszorkánynak nevezte Baksa Évát. Erre az bosszúból „annyi gaszdot hintett e fatensnek szemében, hogy mennél többet szedett ki szemeibül, annál több lett a szemében, és úgy beköttette a szemét keszkenyővel, hogy még por sem mehetett volna a keszkenyő alá, mégis, ha föl-ották [feloldták] a szemét, elégh gazdot találtak benne, úgymint cserepet, redves fát, szórt, posztoráját, és szenet”. Simon György végső megoldásként a főbíróval „ráüzent” Baksa Évára: ha nem fejezi be a „gazhintést”, feljeleníti. Betegsége azonnal megszűnt.⁴³ Pedig találhatott volna más megoldást is, mint ahogyan az egyházasszegi Kutasi Farkas tette. Ő ugyanebben betegségben szenvedett. Felfogadott egy gyógyítót, aki jól értett hozzá, hogy az emberek „szemébül a nyelvvel gazdot szed.” Az esetnek egész Milejben – ide tartozott Egyházasszeg – híre ment, és az asszonyt más *szemfájú* (ti. szemfájós) betegekhez is elhívták.⁴⁴

Érintéstől a dulakodásig

A rontásról szóló történetek gyakran szólnak arról, hogy a boszorkány nemcsak megjelenik, hanem fizikai kapcsolatot is létesít a vele konfliktusba kerülő másik féllel: megérinti, megsimítja, megfogja, meghúzza a haját vagy éppen megcsókolja őt. Ez az érintés lehet teljesen hétköznapi tapasztalat a kárvallott szemszögéből nézve, máskor pedig kifejezetten durva és fájdalmas élményt jelent. Annyi bizonyos, hogy sosem múlik el nyomtalanul: fájdalom, betegség, sőt halál járhat a nyomában. Többször is előfordul, hogy az érintés helye jól látható a kárvallott bőrén bőrpír, véraláfutások, horzsolások, duzzanatok, nyílt sebek formájában.

⁴¹ 79201ToSe2cKFK000/I. Részlet Cseh János tanúvallomásából; GUTAI 1974, 228.

⁴² A testbe lőtt betegség képzetét a kora újkori orvosi, teológia és igazságügyi diskurzusokban mutatja be és „társadalmi válságtünetként” értelmezi TÓTH G. Péter (2010, 130–132).

⁴³ 74003ZaZe2cSF2416/I. Simon György tv. Tárnok (Zala m.) 1740. Schram 2, 600.

⁴⁴ 76601ZaMe2cTGP110 Nemes Rózsás János tv. Milej (Zala m.) 1766. Tóth G., 538.

A tanúvallomásokban a természetfeletti boszorkány leginkább éjszaka, álmukban inzultálja az embereket, úgy, mint például a paksi bába, Vörös Ilona (Sánta Pila). Az egyik tanú, Biró Anna arra emlékszik, hogy – miután délután a borospincében összevesztek, és Sánta Pila csaknem megverte őt, ha Biró Anna mostohalánya közbe nem lép – éjjel megjelent nála egy sereg boszorkány, köztük Sánta Pila. Biró Anna azt is elmondja a bíróságon, hogy „az egész testit úgy eszve kínozták, csipdesték, hogy holt szénhez hasonlóná tették”.⁴⁵ A segesdvári Pannovics Mátyásné Szalavári Marianna a férjével történt esetet adja elő, akit szerinte Hosszú Mátyásné Juhász Éva (a vádlott) éjszakának idején, a hitvesi ágyban bántalmazott. Akárcsak az iménti paksi tanú, Pannovicsné is a kék foltokat emlegeti: „... álmában úgy megrontotta, hogy minden termo [termő?] teste kék lett utána.”⁴⁶

A bőrelváltozásokkal kapcsolatban már szerepelt a néhai nagymartoni⁴⁷ bíró, Németh János esete, ami nemcsak a tünetek páratlanul gazdag leírása, hanem azok magyarázata szempontjából is különleges, így érdemes újra felidézni. Az ágyában kínlódó bíró körül mindig ott voltak a családtagok, és a szomszédok is gyakran látogatták. Jelenlétükben többször is megnevezte azt a személyt, akit a betegségéért felelősnek tartott. Ez pedig nem volt más, mint a falubeli Simon János, akinek mind a felesége, mind az anyósa közismert gyógyítóként tevékenykedett. Az őt gondozó családtagok, szomszédok és a falubeli előljárók előtt Németh János nemcsak egyszerűen rontással vádolta Simont, hanem részletesen elmesélte nekik, hogy miként követte el azt. A bíró kinyilatkoztatászerű történetéből egy hosszan tartó álombeli párharc bontakozik ki. „Három ijel [éjjel] viaskodott velem, egy vörös követ hóna alá vett, avval csapott homlok, és így meg köll halnom.” A bíró testén jól látszottak a verekedés nyomai: „fekete jelek”⁴⁸ (foltok?) és hólyagok. Ezeket maga a bíró mutogatta a jelenlevőknek, mint „Simon János [vagyis a vádlott] pecsétjét.”⁴⁹ A hólyagokról még azt is elmondta, hogy Simon nemcsak megverte őt, hanem „meg is sütegette”.⁵⁰ Az elbeszélésekből nyilvánvaló, hogy a bíró – vagy a történetet váddá formáló bírósági írnokok – nagy fontosságot tulajdonított(ak) ezeknek a „nyomoknak”: az őt ért bántalmazás bizonyítékainak, egyfajta látletnek tekintették ezeket, akárcsak az ügyben vizsgálódó vármegyei bíróság. A mi szempontunkból azonban nem elsősorban ez, hanem a tünetek magyarázata érdemel figyelmet. Annál is inkább, mert a szintén Simon János rontásának hitt másik halálesetnél ugyanezzel az elképzeléssel találkozunk: „mintha meg lett volna

⁴⁵ 74103ToSe2cSF2357/I. Biro Anna tv. Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 489–490.

⁴⁶ 75011SoMe2cSF1224/IV. Pannovics Mátyásné Szalavári Marianna tv., Segesdvár (Somogy m.), 1750. Schram 1, 563.

⁴⁷ Ma Csurgónagymarton, Somogy m.

⁴⁸ 72903SoCe2cSF1218/I. Kovács Ilona, Polgár Andor özvegye tv., Nagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 532–533.

⁴⁹ 72903SoCe2cSF1218/I. Polgár Katalin tv., Nagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 533.

⁵⁰ 72903SoCe2cSF1218/I. Részlet Tóth György tanúvallomásából, Nagymarton (Somogy m.), Schram 1, 534.

égetve a teste”, mondja Mád János a Polgár Andor holttestét elborító hólyagokról.⁵¹ A hólyagokkal kapcsolatban az égésmagyarázat kézenfekvőnek tűnik a mindennapi élet tapasztalatai alapján, és egy későbbi somogyi perben is felbukkan.⁵² Mégis, Simon János az egyetlen boszorkány, akiről azt képzelték, hogy áldozatait megégette. A tanúk szerint a Polgár Andorhoz hívott somogyudvarhelyi *javós* asszony, Arácsiné is emiatt nem vállalta a gyógyítást: „máshova elmennék, de oda éppen nem megyek, mert ott mindenfelé tűz vagyon, magam is megégnék”.⁵³

Míg az iménti történetek egy démonikus boszorkányalak álombeli kártételeiről szólnak, a légrádi Verbán Jánosné Bábi Kata (a vádlott) és Bessentzi András közt fényes nappal, szemtanúk előtt esett meg egy végzetes kézcsók. Bessentzi lova a tilosba tévedt legelni, s mint kárban lévő, Verbánné megkötötte az állatot, hogy később kártérítést kérhessen a gazdájától. Mikor kiderült, hogy a tekintélyes falubeli kismesé, Bessentzi Andrásé a ló, Verbánné alázatosan megkövette őt, és lemondott a kártérítéssel. Ennek jeléül kezét csókolt Bessentzinek, aki ezután „azonnal színében változván ugyan elfeketedett, ötödnap múlva meg is halálozott”.⁵⁴

Fenti példáinkban azt láthattuk, hogy a boszorkány valóságos vagy álombéli érintése között nincs különbség, azt ugyanolyan testi tapasztalatként írták le az elbeszélők. Vagyis a végeredmény – a sérülés – szempontjából valójában mindegy volt, hogy a találkozás és a károkozó fizikai kontaktus valóban vagy csak látomás, álom során ment végbe. Mindez megfelel a *post hoc ergo propter hoc* elvének, amelyen a boszorkányvád érvrendszere alapul. A boszorkány és a kárvallott közti testi kapcsolat következő, az érintésnél intenzívebb fokozatát az annál súlyosabb következményekkel járó bántalmazások követik. Németh János imént idézett történetében az égési sebeket okozó érintésen túl verekedésről is szó esik. A várandós nőket és gyermekágyas anyákat bántalmazó boszorkányról szóló elbeszélések (összesen 10) feltűnően bővelkednek az agresszió válogatott módozatait leíró részletekben. A bántalmazás egyik módja, hogy az anyát kihúzzák-rángatják az ágyból (2 eset). Erre emlékszik például a szentbenedeki Bujnovics Jánosné és Zalamindszentről Horváth Istvánné. A mindszei Horváth Katalint (Horváth Ferenc feleségét) ezenkívül a szülés napjától, ami „húsvét tájban” volt, egészen pünkösdig minden éjszaka „kínozták”. Pünkösdkor ketten mentek be hozzá. Amikor felkelt és át akart menni a szomszéd „kályhás” szobában fekvő csecsemőjéhez, elállták az útját. Mialatt az egyikük a torkának esett és fojtogatni kezdte, a másik a két lábát rántotta ki. Így rángatták és verték a szerencsétlent, míg végül a két szoba közti

⁵¹ 72903SoCe2cSF1218 /I. Mád János tv., Csurgónagymarton (Somogy m.), 1729. Schram 1, 530–531.

⁵² 73711SoMe2cSF1219/I. „...teste oly formán látszott, mint a tűz, nagy hólyagokkal teljes”. Jándrok Józsefné Dávid Judit tv., Iharosberény (Somogy m.), 1737. Schram 1, 537.

⁵³ 72903SoCe2cSF1218 /I. Részlet Polgár Andrásnak, a néhai Polgár Andor fiának tanúvallomásából. Csurgónagymarton (Somogy m.), 1729. Schram 1, 534–535.

⁵⁴ 74309SoMe2cBJ2159/I. Részlet Horváth György tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.), 1743. Bessenyei 2, 494.

ajtó bedőlt, s az asszony a földön találta magát.⁵⁵ A gyermekágyasok megnyomásáról is beszélnek a tanúk: Dobos Magdolnát macska alakjában,⁵⁶ Vida Péternét macska és kutya „képében” nyomták meg. Több olyan esetről is tudunk, hogy a brutális bántalmazás szemtanúi, a feleségük és a csecsemő közelében alvó férjek, a szolgák, a házban lakó zsellérek (a feltételezett áldozatok) hánykolódását, vonaglását látják, és ezt írják le később dulakodásként. Erről vall például a boszorkány által alaposan eltángált szentbenedeki nótáriusné férje, továbbá Fáki István – az ő feleségének a fejét „rázzák meg”. Ebből a szempontból a legszemléletesebb a már említett zalamindszenti eset, ahol a dulakodás zajára odafutott a házban lakó zsellér házaspár és a szomszédság. Vörös Istvánné (a zselléraszony) úgy emlékszik, hogy látták, amint Horváthné „fejét a földben verték, s föl-fogván húzták-vonták”.⁵⁷

A fizikai atrocitások különböző formái közül is kiemelkedik, amikor a boszorkány – egyedül, vagy a társaival – megragadja, majd a földhöz vágja áldozatát. Erről szól a lakosi bíró, Szomi János és Magyar Kata története. Magyar Kata és az öccse közös kertjében lyukas volt a kerítés, így aztán a falu összes lúdja itt járt át a zabba. A szomszédok megelégtették a dolgot, és agyoncsapták a tilosban járó ludakat. Mikor kiderült, hogy Magyar Katáék a hibásak, pénzbüntetésre ítélték őket. Magyar Kata azonban nem fizetett. Erre Szomi János, öregbírói hatalmánál fogva, elkoboztatta Magyar Kata kocsiláncát zálogul. Szomi felesége, Simonka Judit még aznap éjszaka arra riadt fel, hogy az urát „az ágybúl belül, mellette fektében az szoba földre két ízben csapták, úgy, hogy alkalmas ideig az földön feküdt.” Mikor Szomi magához tért, felesége kérdésére „mi találta légyen?”, azt válaszolta, hogy nem más, mint Magyar Kata verte a földhöz, s azt is hozzátette, hogy „bár az Isten ne adta volna, hogy az a lánc idekerült volna, annak a nyomorultja vagyok én”. Úgy tűnik, Szomi valóban súlyos állapotba került, mert a dereka „eltörött”. Néhány nap múlva meghalt.⁵⁸

A madocsai Takács Ferencné Szűcs Judit egy születésnapjára ünnepségen – ahol a református tiszteletes is jelen volt – paráznsággal vádolta meg Konkodi Péterné Fejér Ilona koldus és alkalmi gyógyító asszony frissen egybekelt lányát és vejét. Fejér Ilona erre megsértődött, dühbe gurult és a vendégek füle hallatára megfenyegette Takácsné. Jó fél év múlva Takácsné vízért indult a kútra, amikor hirtelen a „földhöz üttetett”. Mellét és hátát fájlalta, majd egy hét leforgása alatt „annyira megmerevedett, hogy semminémű tagjával nem bírhatott”.⁵⁹ A forgószelelben utazó boszorkány is „föhlöz üti” a haragosát, mint azt az iharosberényi Gönde János feleségével tette Tott Zsuzsa, legalább is a férj szerint, aki így mesélte el az esetet a bíróságon. Azt is hozzátette, hogy az

⁵⁵ 75008ZaZe2cSF2430/I. Részlet Horváth Ferencné Horváth Katalin tanúvallomásából, Zalamindszenti (Zala m.), 1750. Schram 2, 647–648.

⁵⁶ 72506ZaZe2cSF2410/II. Dobos Magdolna tv. Pusztamagyaród (Zala m.), 1725. Schram 2, 572.

⁵⁷ 75008ZaZe2cSF2430/I. Részlet Vörös Istvánné Soffy Katalin tanúvallomásából, Zalamindszenti (Zala m.), 1750. Schram 2, 648–649.

⁵⁸ 76012ZaAe2cTGP107/I. Ugyanezt az esetet idézi fel tanúvallomásában Kopinya János és Pál Mihály, Tóth G., 524–525.

⁵⁹ 74103ToSe2cSF2359/III. Takács Ferencné Szűcs Judit tv., Madocsa (Tolna m.), 1741. Schram 2, 359.

asszony délig mozdulatlanul feküdt a tett színterén, s akkor is csak a kisia segítségével tudott hazabotorkálni.⁶⁰

A tanúvallomásokból az is kiolvasható, hogy az emberek földhöz csapását nem kizárólag a boszorkányoknak tulajdonították. A forrásokban akad három olyan elbeszélés, amelyben a *rosszak*, vagyis a rosszindulatú halottak, ugyanígy bánnak el az útjukba kerülőkkel.⁶¹ A zalalövői Csizmadia Orsolya asszony a szőlőhegyről tartott hazafelé, amikor „az rosszak a földhöz verték úgy, hogy az derekát nem bírta”.⁶² Varga Miklóst Nemesnépről akkor „ütötték a földhez” a rosszak, amikor Vajda János (a boszorkány) kapuján annak tudta és beleegyezése nélkül akart áthajtani egy szénásszekérral. Vargának „három holnapig az esze s ereje elveszett, még csak az imádságát sem tudta el mondani”. E néhány eset alapján halványan körvonalazódik egy jellegzetes tünetegyüttes, amit a „fölhöz veréssel” magyaráztak. Ennek alkotórészei kivétel nélkül váratlanul jelentkező idegrendszeri zavarok: bénulás, korlátozott beszédképesség és változó hosszúságú önkívületi állapot. Ilyen tünetek mutatkoztak a gyönki Pajer Andrásnál, aki „hol eszin kívül, hol pediglen szavátul elröjtözve volt”. Pontosan emiatt gondolhatta Szauer Konrád, a gyönki bíró, hogy a korábban épelméjűnek ismert Pajert a rosszak bántalmazták.⁶³

A tünet és az azt kiváltó – feltételezett – rontó cselekedet közt sokszor kézenfekvő párhuzamot vonnak a rontástörténetek elbeszélői. Például ha valaki a láztól, a félelemtől vagy valamilyen idegrendszeri zavar folytán reszketett, akkor azt azzal magyarázták, hogy a boszorkány rázta meg. Az itt vizsgált forrásokban három ilyen esetet találunk. Az egyik Segesdi Györgyné története, aki tizennyolc kötésnyi fonala eltűnése miatt a szomszédasszonyára, Pataji Évára gyanakodott. Amikor ezt a szemébe is mondta, amaz felháborodva utasította vissza a vádat, és állítólag meg is fenyegette Segesdinét: „no, disznó, láncos teremtette, tolvajjá fogsz, de megbánod!” Mire hazaért Pataji Évától, Segesdinét „kilölte a hideg”. Nemsokára pedig boszorkányokat látott bejönni a szoba ablakán, holott kettesben voltak a férjével. „[N]e hagyjon kied, majd megráznak”, kiáltotta az asszony. Segesdi hiába próbálta csillapítani, hirtelen maga is úgy érezte, hogy míg a feleségét nyugtatja, „az alatt néki állottak a [feleség] fejének, keményen megrázták”. Mivel nem bírta lefogni az asszonyt, a szolgát és a szolgálót is segítségül hívta, de hiába: a feleségét „annyira nagyon fölhányták az ágyban, mintha nem is tartották volna.” Segesdinét ezután két hónapon át még több hasonló görcsroham érte. Ezek után két hétig némán feküdt, végül meghalt.⁶⁴ Hasonló momentumokat találunk a szentbenedeki Fáki házaspárral történt esetben, amit röviden már felidéztem. Fáki Istvánné a pitvarban feküdt, gyermekágyban. A férje is ott volt, s arra lett figyelmes,

⁶⁰ 74508SoMe2cSF1222 Gönde János tv., Iharosberény (Somogy m.), 1745. Schram 1, 553–554.

⁶¹ Pócs 1997, 64–67.

⁶² 75103ZaZe2cSF2434/I. Részlet Takács György özvegye, Csizmazia Orsolya tanúvallomásából, Zalalövő, 1751. Schram 2, 662–663.

⁶³ 75710ToSe2cSZM033, Szauer Konrád tv., Gyönk (Tolna m.), 1757. Szilágyi, 501.

⁶⁴ A férj (Segesdi György), és a két segítségül hívott szolgáló (Borován Farkas és a felesége, Csilinkó Zsuzsa) is beszámol a történetekről. 75604ZaZe2cSF2441/I Keresztúr (Zala m.), 1756. Schram 2, 686–687.

hogy a felesége „felsivalkodván »jaj fejem!«, a két keze közé fogja fejét, és így szól: „odavagyok, mert a Sobrákné öszverázta a fejemet”. Fáki maga semmit sem látott, de az asszony erősködött, hogy így történt. Fákiné csak „sok időre, más orvos által gyógyult meg.”⁶⁵ A szentbenedeki Sobráknét vádolta a harmadik történet elbeszélője, Szabó Ádám özvegye is. Őt éjszakánként annyira „megzöcskölte” (összerázta) Sobrákné, amiért nem adott neki tejfölt, hogy nem mert többé egyedül aludni a saját házában.⁶⁶

Az eddigi elbeszélésekből világosan látható, hogy az álomban, látomásban jelentkező boszorkány különleges kegyetlenségét a kárvallottak a bántalmazásukról szóló, már-már túlzó leírással érzékeltetik a bíróság előtt. Bakos Mihály nagybeteg fia azt „jelentette” az apjának, hogy „Simon Kata ötet az gerendán által akarná fejfel a földet vetni”.⁶⁷ Németh Éva felidézi, hogy Györke Panna egyszer éjszaka az ágyához lépett, és „fejét ágy lábához ütötte”, majd „keményen megkínzotta”.⁶⁸ A szentbenedeki nótáriusnénak, míg a gyermekágyban feküdt, „úgy tetszett, hogy ponyvával húzta volna bé, és az alatt öszvetörte” őt Sobrákné. Egy másik alkalommal pedig egy „csorba korsó lévén a kezében [...] úgy öszvetörte [ti. megverte vele a jegyzőné], hogy minden teste olyan volt, mint a töröt[t] máj”.⁶⁹

Testi sértés, boszorkánynyomás

Az ember és a rontó boszorkány között létrejövő kapcsolat következő dimenzióját az emberi test fizikai határainak átlépése jelenti. Ennek számtalan módja van, amelyek közül itt a legjellemzőbb típusokat veszem sorra. Viszonylag nagyszámú történet (15) szól arról, hogy a boszorkány fojtogatja, megnyomja áldozatát, s alkalmanként szexuális kapcsolatot is létesít vele. A nyomásról szóló elbeszélések gyakorisága az itt vizsgált forrásokban egyaránt mutatja e sajátos tapasztalat (az éjszakai nyomásélmény) és a hozzá fűzött magyarázó séma (ártó démon, eseteinkben a boszorkány okozza) általános elterjedtségét.⁷⁰ Amikor tapasztalataikat megfogalmazzák, az elbeszélők általában csak annyit mondanak, hogy valami vagy valaki megnyomta őket. A már idézett szentbenedeki nótáriusné például elmeséli, hogy a boszorkány „ráült az orcájára”.⁷¹ A tanúvallomásokban azonban nem annyira a rontás módját, hanem főként a körülményeit hangsúlyozzák az elbeszélők. Leginkább azt, hogy a boszorkány kinek vagy minek a képében vagy alakjában inzultálta őket.⁷²

⁶⁵ 77106BáKe3bSF3512/I. Fáki István tv., Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 221.

⁶⁶ 77106BáKe3bSF3512/I. Özvegy Szabó Ádámné tv. tv., Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 221.

⁶⁷ 75102ZaZe2cSF2433/I. Részlet Bakos Mihály tanúvallomásából Zalalövő (Zala m.) 1751. Schram 2, 658–659.

⁶⁸ 74104ZaZe2cSF2418 Részlet Németh Tamás felesége Németh Éva tanúvallomásából, Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 609.

⁶⁹ 77106BáKe3bSF3512/I. Részlet a jegyzőné tanúvallomásából. Szentbenedek (Bács m.), 1771. Schram 3, 225.

⁷⁰ Pócs 1997, 72–73; 1982; LECOUTEUX 1987; DAVIES 2007; MENCEJ 2018; RIVIÈRE 2019.

⁷¹ 77106BáKe3bSF3512/I. A jegyző feleségének tv., Szentbenedek (Bács m.), 1771. Schram 3, 225.

⁷² A boszorkány hasonmásairól és alakváltozatairól Pócs Éva összefoglalása a legalaposabb, lásd Pócs 1997, 44–55. Az nyugat-európai double-képzetetről lásd még LECOUTEUX 1992.

Gyakori eset, hogy a boszorkány állatalakot öltve jelenik meg: Balatonyi Mártont például „hol tevének, hol pedig bialnak [bivaly] képiben [...] ökletik, [...] lábokkal is nyomodták”;⁷³ Vida Péterné Fehér Katalint „hol macska, hol is eb képiben”,⁷⁴ Gábor Jánost a „saját tinaja”⁷⁵ képében nyomták meg. Emberek alakját is felveheti az éjszakai nyomó boszorkány: Szarándok Annát a „saját gyermeke képében” nyomta meg Tunkovics Kata.⁷⁶ A madoccai bábaasszony, Biczóné a rivális bába, Fejér Ilona alakváltó képességét eltúlozva számol be a bíróság előtt a vele történekről: „elsőben megvéhdedett német, azután maga férje, harmadik étszaka fekete, negyedik étszaka feje eb, ötödik étszakán kelvén pedig egy nagy pej ló képében megnyomattatott, elerőtlenített”.⁷⁷

A nyomó boszorkány azonosítása, ha átváltozott alakban jelent meg áldozatánál, különösen fontos volt mind a mágikus ellenakciók, mind a boszorkányvád szempontjából. A kárvallottak olyan azonosító eljárást alkalmaztak, amellyel igyekeztek marandandó nyomot hagyni a boszorkány átváltozott testén. Úgy hitték, hogy ez a jel ott lesz majd az elkövetőn az emberi alakjába való visszaváltozás után is, s így rá lehet bizonyítani a tettét.⁷⁸ A már említett Gábor János például, aki a saját tinóját látta magán, „másképp nem árthatván [neki], térdét azon tinónak fogaival megrágtá, s harapdálta”. A boszorkány másnap sántikálva állított be hozzá.⁷⁹

Két meghiúsult azonosítási kísérletről is értesülünk a tanúvallomásokból. A szentbenedeki nótárius, amikor a felesége segítségül hívta, meg is ragadta az asszonyon levő takarót és bele akart vágni, hogy így sebezze meg a nyomó boszorkányt. Ám a gyertyafénynél azt kellett látnia, hogy az ágyat borító szúnyoghálót⁸⁰ tartja a kezében, így felhagyott a szándékával.⁸¹ Demeter Mihály sem járt sikerrel a maga ügyében. Amikor félálomban azt érezte, hogy valaki ráfekszik, „megfogta, és a földre húzván, térdelni s verni” kezdte. Közben azonban észrevette, hogy akit ütlegel, nem más, mint a saját keresztfia, aki mellette aludt. Ijedtében és szégyenében abbahagyta a verést.⁸²

⁷³ 74508SoMe2cSF1222/II. Balatonyi Márton tv. Iharosberény (Somogy m.), 1745. Schram 1, 552–553.

⁷⁴ 73908ZaZe2cSF2414/I. Vida Péterné Fehér Katalin tv. Alsólendva (Zala m.) Schram 2, 519.

⁷⁵ 74102ToDe2cSF2356/IV. Gábor János tv. Dunaszegyhely (Tolna m.) 1741. Schram 2, 483.

⁷⁶ 71909ZaZe2cTGP091/I. Szarándok Anna tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1719. Tóth G., 477.

⁷⁷ 74103ToSe2cSF2359/III. Kiss Katalin Biczó János özvegye tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 497–498.

⁷⁸ Az azonosítás e módjához kapcsolódó kora újkori hiedelmekről lásd Pócs 1997, 139–140. Ezek a módszerek általánosan elterjedtek voltak a magyar nyelvterületen, vö. Debrecen: KRISTÓF 1998, 145–146; Kolozsvár: KLANICZAY 2014, 280–281, KOMÁROMI 2002; Nagybánya: KIS-HALAS 2014, 339.

⁷⁹ 74102ToDe2cSF2356/IV.

⁸⁰ A gyermekágyat mintegy sátoként fedő, külön erre a célra készült lepedő. Gyakorlati funkciója mellett mágikus szerepe is volt: övta az anyát és a csecsemőt a rontástól, szemveréstől, vö. *Magyar Néprajzi Lexikon* „gyermekágy” címszó.

⁸¹ 77106BáKe3bSF3512/I. A jegyzőné tanúvallomása. Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 225.

⁸² 74102ToDe2cSF2356/IV. Sihar Ferenc tv. Dunaszegyhely (Tolna m.), 1741. Schram 2, 481.

Az itt vizsgált forrásokból az derül ki, hogy a boszorkánynyomás elleni mágikus ellenakciók repertoárja kimerül a rontó boszorkány azonosításának imént felsorolt módszereiben. Göncz Anna korábban már idézett esete így nemcsak azért kivételes, mert fényes nappal akaszkodik valaki a nyakába, hogy megnyomja, hanem azért is, mert megtudjuk, hogy az asszony ezúttal nem elsősorban felismerni, hanem elűzni akarta a boszorkányt: „Jézust kiáltván imádkozott”.⁸³

Bár forrásainkban a szexuális agresszió kizárólag a vádlottak tortúravallomásaiban fogalmazódik meg, amikor az ördöggel fenntartott testi kapcsolatról faggatják őket, a madocsai bába fenti esetében nem zárható ki ez a lehetőség sem. A rontásnak ez a formája tehát az emberi test fizikai határainak átlépését is jelenthette akár, bár forrásainkban ez csak közvetve fogalmazódik meg.

Ehhez hasonló transzgresszió válhatott a boszorkányrontás egy másik módjából, amit általában a száj „félrehúzásának” neveznek az elbeszélők. A görcsökkel vagy részleges bénulással jelentkező betegségek között már esett szó az arcidegek bénulásáról. Ezt a látványos és bizonyára fájdalmas állapotot azzal magyarázták, hogy a boszorkány húzta/vonta félre az illető száját. Összesen hat ilyen esetet ismerünk,⁸⁴ ebből háromszor azt is elmondják a tanúk, hogy miként is képzeltek dolgot: valaki (például a boszorkány) megragadja az áldozat ajkait és kétfelé, egészen a füléig széthúzza. Móricz Józsi egyszer a vízbe dobta az egyik nagynénje fejszóját, amiért a néni alaposan helybenhagyta. Másnap reggelre a nagynéni hasonló korú fiának a száját „mindkét felül a füléig húzták.” Állítólag Józsi anyja, Móricz Gergelyné volt a tettes.⁸⁵

A hasonló történetek egy részében az elkövetők azonosíthatatlan, láthatatlan természetfeletti lények: jelenlétük az általuk végrehajtott gonosztettekben nyilvánul meg. A vádaskodás légkörében megfogalmazódó tanúvallomásokban azonban az elbeszélők már igyekeznek valóságos személyhez kötni, a bíróság számára mintegy racionalizálni ezt az embert ért természetfeletti atrocitást.⁸⁶ A paksi postakocsis, Szlaninka János története jellemző példa erre. Szlaninka egyik délután egy vödör szilvát lopott Vörös Ilona kertjéből. Amikor este az istállóban megvetett „ágyára fél oldalára ledőlve dohánnyozott, és egy kevéssé el is szunnyadt”, álmában megjelent Vörös Ilona, odalépett hozzá és félrehúzta a száját. Szlaninka erre magához tért, felugrott, és üldözőbe vette a

⁸³ 75009ZaZe2cSF2432/I. Simon Mihály özvegye Göncz Anna tv., Tárnok (Zala m.) 1750. Schram 2, 653–654.

⁸⁴ 73711SoMe2cSF1219/III. Hampu Erzsébet tortúra utáni vallomása, Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1; 72308ToPe2cSZM006/I. Rác Tamásné tanúvallomása, (Tolna m.) 1723. Szilágyi, 485; 74103ToSe2cSF2357/I. Szlaninka János tv., Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 487–488; Részlet Tamás Zsuzsa jóindulatú vallatásából, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 476–477; 74709ZaZe2cSF2424/I Móricz Jánosné Csalód Katalin tv., Becsvölgye (Zala m.), 1747. Schram 2, 629.; 75400ZaKe2cSF2439/I. Vass Miklós tv., Dörögöd (Zala m.) 1754. Schram 2, 677–678.

⁸⁵ 74709ZaZe2cSF2424/I Móricz Jánosné Csalód Katalin tv., Becsvölgye (Zala m.) Schram 2, 629.

⁸⁶ Az itt vizsgált forrásokban kizárólag a boszorkányokkal hozzák összefüggésbe a rontásnak ezt a módját. Az általánosító többes számú alakok (félrevonták, fülíg húzták), a láthatatlan elkövetők, és nem utolsósorban az idegrendszeri károsodásra utaló tünetek alapján elképzelhető, hogy más természetfeletti lényekkel, például a tündérekkel is összekapcsolódott ez a hiedelem, de erre nincs bizonyíték a szövegekben, lásd pl. Pócs 1986, 194.

futásnak eredő Vörös Ilonát, aki azonban hirtelen eltűnt a szeme elől.⁸⁷ A szintén paksi Bodonhelyi János is hús-vér, felismerhető embert gyanúsít. Ő egyébként valójában azt szeretne tudni, hogy kik a paksi „ördögösök”. Ezért Szent György-nap előtt fogott egy kígyót, a fejét Szent Ilona pénzével levágta, majd egy fokhagymát tett a szájába. A kígyófejet magával vitte a templomba, és figyelte, hogy ki hagyja el elsőnek Isten házába, amikor ő belép oda. Észrevette, hogy a Csámpai házaspár éppen kifelé készülődik. Mikor azonban Bodonhelyi is hazafelé indult, érezte, hogy „az száját félrevonták”, így végül senkinek nem tudta akkor elmondani, hogy mit látott. Amint a feltételezett elkövetőre, vagyis Csámpai Mihályra gondolt, az vártalanul ott termett Bodonhelyi Jánoséknál, és a félrehúzott száj azon nyomban a helyére került. Bodonhelyi így már biztos volt benne, hogy Csámpai az a boszorkány, aki félrehúzta a száját.⁸⁸

E helyt kell megemlítenünk Vörös János kislányának betegségét, amely az arcon jelentkező tünetek alapján talán ugyanúgy ismeretlen eredetű idegrendszeri bántalomra vezethető vissza, akárcsak az imént felsorolt esetekben a száj félrehúzódása. A kislány valószínűleg szájjárat kapott: „a fogai öszvő-kapcsolódtak [...], hogy semmi erővel fel nem lehetett nyitni azokat”. Az apa egy darabig virrasztott a beteg mellett, végül eloltotta a mécsest, s nem messze a fekhelytől a padra ült. Ám a gyerek ekkor hirtelen „elsivalkodott [...] ne hagyjon kendtek, úgy mond, kihúzzák a nyelvemet”. Erre az apa fényt gyújtott, ölébe vette a kislányt, s látta, hogy „hátraszegett a nyaka, és az egész teste, mint a fa megmeredezett”. A gyerek ekkor megszólalt, a fogai közt szűrve a szót: „megvan még az nyelvem, nem vitték el”.⁸⁹ Bár a tanúvallomásokban mind a rontás okozta némaságról, mind a csecsemők szájának „bekulcsolódásáról” többször is szó esik, a kisedett nyelv mint magyarázat kizárólag ebben az esetben merül fel.⁹⁰

Hasonlóképpen, de más okból számít kivételesnek a végtagok vagy az egész test ödémájával, puffadságával összefüggésbe hozott rontásmód: a boszorkány felfújta a beteget. Az iharosberényi gyógyítót, Hampu Erzsébetet vádolta meg a bíróság, hogy pontosan így cselekedett Jandrók József anyósával. Amikor kínvallatással próbálták meg kicsikarni belőle a beismerést, Hampu Erzsébet a rivális gyógyítót nevezte meg tettesként. Az elkövetés módja, amelyet szintén elmondott, azonban nem egyeztethető össze a kifejezés tartalmával. Hampu Örzse szerint Pálffy Ilona (a másik gyógyító) úgy fújta föl a beteget, hogy „négysegletű rontó füvet megrágott, s ezzel oda Jandroékhöz [sic!] ménvén, a korsójokban okádott”.⁹¹ Hampu Örzse magyarázatából arra következ-

⁸⁷ 74103ToSe2cSF2357/I. Szlaninka János tv., Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 487–488.

⁸⁸ 71704ToPe2cSF2351/I Bodonhelyi János tv., Paks (Tolna m.) 1717. Schram 2, 465.

⁸⁹ 74702ZaZe3bSF2422/I. Vörös János tv., Zalaapáti (Zala m.) 1747. Schram 2, 624–625.

⁹⁰ A rágalmazás – amibe a boszorkánysággal való nyilvános sértegetés is beletartozik – büntetéseként alkalmazott nyelvkitévés, illetve az azt pénzbüntetésre váltó nyelvváltás (*emenda linguae*) korabeli gyakorlata kézenfekvő analógiaként kínálkoznak a boszorkány kegyetlenségének érzékeltetéséhez, de ezt a feltevést semmi sem bizonyítja. A nyelvváltásról lásd BÉLI 2014.

⁹¹ 73711SoMe2cSF1219/III. Részlet Hampu Erzsébet tortúra utáni vallomásából. Csak a vádlott választát ismerjük, a bíróság kérdését nem. Iharosberény (Somogy m.), 1737. Schram 1, 541. A korabeli népi boszorkányszombat-elbeszélések jellegzetes motívuma, hogy a lakomát követően a boszorkányok belevizelnek vagy okádnak a hordókba, illetve a kiürült edényekbe ürítenek, lásd pl. Pócs 1992, 53; Uő 1997, 115; KLANICZAY 1998a, 291.

tethetünk, hogy az emberek ételét-italát hányással, belevizeléssel beszennyező, éjszaka garázdálkodó boszorkánycsapatokról szóló hiedelmek nem voltak ismeretlenek a számára. A tény pedig, hogy a tisztátalan ételtől-italtól meg lehet betegedni, nyilván köztudott volt. Azt azonban még a kínvallatás hatására sem állította, hogy a boszorkány szó szerint felfújta volna az áldozatát, mint valami tömlőt. Valószínű, hogy ezt az elképzelést a bíróság sugallta, és a nyakatekert magyarázatot így a kín és a „racionalizálás” kényszere szülte. A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a felfújáshasonlatot ismerték a rontástörténetek korabeli elbeszélői. A puffadt testrészt jellemezték így, mint például tanúvallomásában Török István özvegye Sidi Erzsébet: „ezen Fatens fia, más gyermekekkel együtt (amint szokás) Lucza napján palázolni vagyis kotyolni⁹² járni a házakhoz, őhozzája [ti. Dolgos Jutkáékhoz] is el-mentek”. A fiukat azonban nem ajándékkal, hanem egy fekete macskával fizette ki Dolgos Jutka (a boszorkány). Három nappal azután, hogy szélnek eresztették az ajándékba kapott macskát, „annyira eldagadozott mind a két gyermeknek a feje, mintha fölfújták volna”.⁹³

A mozgásszervi panaszokat említő tanúvallomásokban a korabeli anatómiai elképzelések is megfoghatók. Például, hogy az ember és az állatok csontjait és ízületeit rugalmas inak tartják össze, vagy az, hogy a testet erek hálózják be. A boszorkányvád és a rontás hiedelmeinek kontextusában ezek a megfigyelések és tapasztalatok úgy jelentkeznek, hogy a boszorkány képes meghúzni, vagy összecsomózni az inakat, kiforgatni a helyükből az ízületeket. Lássunk itt néhány jellemző esetet! A Zala vármegyei Pusztamagyaródon Gyánon György kihajtotta a boszorkányosnak tartott Németh Mátyásék tehenét a sarjából, majd elzárta az állatot. Némethék zúgolódtak és összekaptak Gyánon Györggyel. Harmadnapra a „boszorkányok” úgy kitekerték a kezét, hogy „elszáradott”, sőt egy hónap múlva a „sódara is kifordult a helyéről”.⁹⁴ A boszorkánysággal vádolt Gál Ilona szolgálja ellopott egy tyúkot és egy galambot az úrnőjétől, majd Kanos Istvánnal együtt megsütötték és megették. Három nap múlva Kanos lábát kifordították, és az görbén is maradt.⁹⁵ Az iharosberényi (Somogy vm.) Balogh Szücs János fiának és a dunaszentgyörgyi (Tolna vm.) Takács János feleségének egyaránt a nyakát tekerték ki a boszorkányok.⁹⁶

Az elbeszélők anatómiai tájékozottságáról is árulkodnak azok a tanúvallomások, amelyek azt tárják a bíróság elé, hogy miként zajlott a rontó cselekedet. Nemes István „egy jó nevendékeny fiát” éjszaka „megtekerte” a boszorkány: „a lába bokáját ki[felé]

⁹² A Luca-napi köszöntő szokást a Dél-Dunántúlon kotyolásnak, Zalában palázolásnak nevezik. A jegyző, úgy tűnik, mindkét szóhasználatot ismerte. A Luca-napi szokásról bővebben lásd: *Néprajzi Lexikon* 'Luca napja' címszó.

⁹³ 74311ZaZe2cSF2420/I. Sidi Erzsébet Török István özvegye tv. Pacsa (Zala m.) 1743. Schram 2, 619.

⁹⁴ 72506ZaZe2cSF2410/II. Gyánon György tv. Pusztamagyaród (Zala m.) 1743. Schram 2, 573.

⁹⁵ 74001ZaZ0ecTGP100/I. Kanos István tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1740. Tóth G., 508.

⁹⁶ 74508SoMe2cSF1222/I Balogh Szücs János tv., Iharosberény (Somogy m.) 1745. Schram 1, 551–554; 74102ToDe2cSF2356/III. Gábor János tv., Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741., Schram 2, 481.

fordította, a sarkát pedig a bokacsont helyére”.⁹⁷ Vörös Miklós pontos leírást ad arról, hogy hol és mi módon fejtette ki a hatását a boszorkánytól elszenvedett fizikai inzultus. Még kisbíró volt, amikor – tiszte szerint eljárva – éles nyelve miatt megverte Deák Jánosnét, akit nyelveskedés miatt botozásra ítelt a falusi bíró. „[K]ét vagy három hét múlva a [...] nyakára szolgáló egyik ere meg huzattatván, jobb hónalla vikonyáig szorongattatott”.⁹⁸

Csontkiszedés, szűkvétel

A boszorkányrontás során az ember és a boszorkány közti testi kontaktus egyik legintenzívebb formáját a belső szerveket és a csontozatot érintő atrocitások jelentik. Összesen öt esetről tudunk, amelyben a boszorkány a csontok kiszedésével fenyegetőzik, illetve azt meg is teszi. 1717-ben a Pakson lakó Csámpainéről azt feltételezték, hogy kiszedte a csontját a haragosa kisgyerekének.⁹⁹ Csaknem három évtizeddel később (1741-ben) a szintén paksi Páli Péterné Vörös Ilonáról állították azt, hogy valakit a csontja kiszedésével fenyegetett meg.¹⁰⁰ Ugyanebben az évben a dunaföldvári Zdur Annát vádolták meg, hogy a boszorkányok csapatával éjszaka elcsaltak egy asszonyt és a szolgáját egy tó partjára, s ott azzal rémítették őket, hogy vagy a vízbe ölik mindkettőjüket, vagy kiszedik a csontjaikat.¹⁰¹ 1764-ben a Zala vármegyei Nagykutason Bakos Istvánné Bankics Erzsébet összeveszett Sebestyén Jánossal, aki másnap hajnalra nem tudott járni, mert – állítólag – kivették a térdkalácsát.¹⁰² Az iharosberényi Balatony Márton¹⁰³ esetét nemcsak a szemléletes részletek miatt, hanem azért is érdemes ismertetni, mert a kárvallott beszámolójából és a vádlott Hampu Erzsébet vallomásából két eltérő történet bontakozik ki. Balatony (az áldozat) úgy emlékszik, hogy éjszaka, a hálókamrában, a felesége mellett fekvé lepte meg őt a két boszorkány, akik egy hatlovas hintón hajtottak be egyenesen a fekvőhely mellé. Megragadták, majd a lábfejenél kezdve módszeresen feldarabolták: „elsőben is a két lába fejét, azután ismét az két szárát, ezek után tovább a lábának két combját, következőképpen testinek több részeit”. A testrészeket az ágy alá rakták. Balatony Márton félig ébren volt mindezek alatt, majd elaludt. Másnap a „keze-lába öszvő lévén húzva, semminemű tagját nem bírhatta”.¹⁰⁴ Hampu Erzsébet változatában az elkövető kizárólag a rivális gyógyító, Pálffy Ilona volt. Ő egyedül darabolta föl Balatonyt, és arra készült, hogy a csontjait is kiszedje. Hampu Erzsé-

⁹⁷ 77106BáKe3bSF3512 Nemes Istvánné tv., Kalocsa (Bács vm.) 1771. Schram 3, 226.

⁹⁸ 74111ToSe2cSZM022/I. Mona Mihály tv., Bölcse (Tolna m.) 1741. Szilágyi, 493.

⁹⁹ 71704ToPe2cSF2351 Molnár János Kata tv., Paks (Tolna m.) 1717. Schram 2, 464.

¹⁰⁰ 74103ToSe2cSF2357 Szlaninka János tv., Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 487–488.

¹⁰¹ 74103ToSe2cSF2358 Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 493–494.

¹⁰² 76405ZaNe2cTGP108 Sebestyén János tv. Nagykutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 528.

¹⁰³ A Márton és a Martin/Mártin alakok váltakoznak az iratban. Balatony egy 1745-ös perben is szerepel vádlóként, ott már csak Mártonként. Így én – az idézetek kivételével –, ezt a névalakot használom (K-H. J.).

¹⁰⁴ 73711SoMe2cSF1219/III Balatony Márton tv. 1713. dec. 19. Iharosberény (Somogy m.) Schram 1, 540.

bet hiába „kérte Ilonát, ne bánaná Mártint [sic!], az „a bőrit, húsát lefosztván, mind a ruhát, csak úgy kiszedte mind csontját, valamint levelbül [levesbül? levelébül?] a húst, s az inát meghúzván, minden csontját megforgatván, sőt, visszaforgatván, megint bérakta, s abban volt contractus vagyis inkább zsugorodott”.¹⁰⁵ A feldarabolást tetéző csontkiszedés Hampu Erzsébet vallomásában konyhai műveletnek tűnik. Egy nyilvánvalóan gyakorló háziasszony szájából ez még akár hiteles is lehetett. Ha egyáltalán szó szerint idézték a szavait. Az is elképzelhető, hogy ez a megfogalmazás részben vagy teljes egészében a vallomást lejegyző, illetve a periratokat szerkesztő írnok(ok) leleménye. Ezt a feltevést erősíti az utolsó mondatrészben szereplő contractus kifejezés, ami a bénulás korabeli latin megfelelője. Valószínűtlen ugyanis, hogy Hampu Örzse, a falusi gyógyító asszony ismerte és használta ezt a szót.

A csontokat kiszedő boszorkányok a már említett Vörös Ilona perében is fontos szerephez jutottak. Szlaninka János, a paksi postakocsis nemcsak arról tanúskodott, hogy a száját félrehúzta a boszorkánysággal vádolt Vörös Ilona. Egy másik történetet is elmondott a bíróságon arról, hogy amikor egyik éjszakai útján megpillantotta a Kömlődi-halmon táncoló három boszorkányt (köztük Vörös Ilonát, közismert nevén Sánta Pilát), akkor azok megállították a kocsiját, és rátámadtak. Egyikük azt indítványozta, hogy „szedjék ki a csontját”, de a másik kérésére megkegyelmeztek neki,¹⁰⁶ elengedték, majd mindhárman elrepültek.¹⁰⁷ Ez a történet kulcsszerepet játszott az 1741-ben lefolytatott Tolna megyei persorozatban,¹⁰⁸ ezért a vádlottakat mind a jóindulatú, mind a kínvallatásban kikérdezték a postakocsis esetéről. Ne feledkezzünk meg arról, hogy a bizonyítási eljárásban valóságos bűntettek valóságos elkövetőit keresték, ezért fontos volt, hogy kézzel fogható és tapasztalható fizikai bántalmazásként tételeződjenek a boszorkányoknak tulajdonított mágikus rontó cselekedetek. Nem véletlen, hogy Vörös Ilona, csakúgy, mint Hampu Örzse, a tortúra hatására végül bevallotta, miként szedik ki a boszorkányok az ember csontját. Elmondta, hogy az ördögtől kapott pénzzel megkennek egy tollat, amivel „meghasétván a testit, amellyiket [ti. amelyik csontot] akarja, kiveheti”. A csont kivétele után a vágás „öszvemégyen, úgy, hogy nem is látszik sebje”.¹⁰⁹ A magát gyógyításból és koldulásból fenntartó öregasszony, Sánta Pila elbeszélése nyilván nem a saját gyógyító praxisának tapasztalatain alapult, de azt azért tudhatta, hogyan történik a köpölyözés, az érvágás, vagy a sebészeti beavatkozás. A módszer, amit – szerinte – a boszorkányok alkalmaztak, emlékeztet arra, ahogyan a borbély éles szikéjével eret vágott, vagy amint a sebész forgatta a finom sebésztkést.

¹⁰⁵ 73711SoMe2cSF1219/II Hampu Erzsébet tortúra alatt tett vallomása, 1737. dec. 19. Iharosberény (Somogy m.) Schram 1,540–542.

¹⁰⁶ Pócs Éva, Rolf Brednich nyomán, a balkáni sorsasszony képzetekkel hozta összefüggésbe ezt a motívumot, vö. Pócs 2001c, 207–208, 213–219; Uő 1997, 100–101. Az európai sorsasszony-hiedelmekről a legújabban lásd Pócs 1998 70–71.

¹⁰⁷ 74103ToSe2cSF2357, Szlaninka János paksi postakocsis tv., 1741. Simontornya (Tolna m.), Schram 2, 487–488.

¹⁰⁸ Erről részletesen lásd TÓTH G. 1999a.

¹⁰⁹ 74103ToSe2cSF2357 Páli Péter özvegye Vörös Ilona vallomása, 1741. Simontornya (Tolna m.) Schram 2, 487.

A boszorkányok kezében levő toll abban persze különbözik a kirurgusok és a borbélyok szerszámaiktól, hogy az ördögtől kapott pénzzel megkenve varázserőt nyert, s így a vele ejtett metszés azonnal és nyomtalanul begyógyult.

Forrásainkban háromszor esik szó az ember szívét megtámadó boszorkányokról. A dunaszentgyörgyi Sihár Jánosnak az őrizetére bízott Tamás Zsuzsa gyógyító asszony (a vádlott) elárulja, hogy azért nem mert vallani, mert a többi boszorkány úgy „csípde” a szívét, „mint a ludak”.¹¹⁰ Lélektani szemszögből aligha lehetne szemléletesebben a megfogalmazni a szorongást, félelmet és aggodalmat, amit Tamás Zsuzsa érzett abban a néhány napban, míg egykori ismerősei, szomszédjai fogságában várta a sorsát, hogy tovább szállítsák Simontornyára. A falusi bíró már megkezdte a kihallgatást, és Tamás Zsuzsa – nem találván más fegyvert – talán az ellene felhozott vádat igyekezett a maga javára fordítani. Tudniillik, ha őt egy boszorkány-bűnszervezet tagjaként rontással gyanúsítják, akkor a feltételezett boszorkány tette társak őt magát is megakadályozhatják a vallomástételben azzal, hogy megrontják. Tamás Zsuzsa aggodalma nem volt alaptalan, s mentiségére felhozott boszorkányrontás sem volt elegendő: két héttel később kínvallatásnak vetették alá, majd máglyára ítélték.

Amikor a légrádi szőlőhegy lakói boszorkánysággal vádolták meg Verbán Jánosné Bábí Katalin bábaasszonyt, két esetet is felhoztak, amikor az áldozatai szívét akarta kiszedni. Az egyik történetet Habun Katalin mesélte el. Verbánné sajtot kért tőle hitelben, és hosszas alkudozás után végül meg is kapta. Röviddel a távozása után beállított Habun Katalin tízéves fia, aki nem helyeselte az üzletet: „mért adta hitelben az ördög anyja vénasszonynak?” Bár Verbánné – Habun Katalin szerint – már messze járhatott a sajttal, mégis pontosan tudta, mit mondott róla a háta mögött a kisfiú. Azonnal boszút is állt rajta. Habun Kata csak azt látta, hogy „a gyermek eljajdulván, sí s rí, hogy a szívét valami kiszaggatja és rágja”. A dolog szerencsés véget ért: az anyának sikerült egy kis szalmát lopnia Verbánné házának üstökéből,¹¹¹ amivel megfüstölte a fiát, s az rögtön jobban lett.¹¹²

A másik történet ennél sokkal rosszabbul végződött. Verbánné pénzt kért kölcsön a légrádi Vugrincsis Jánostól, de nem kapott. Erre Vugrincsis „testéből szívét kiszakasztotta, és egynéhány nap maga házánál szatyorban tartotta”. A súlyos beteg Vugrincsis hiába szalajtotta a szolgálját némi pénzzel a bábához, az „feleletül adta, már késő a dolog, ha előbb nem tudott gondolkodni, mert a szívét társának adván [az] magával elvitte”. Mire a szolga hazaért, Vugrincsis meghalt. Amikor Horváth Mariana (a történet elbeszélője) megfeddte Verbánnét, hogy „ily iszonyú és írtóztató dolgot mért

¹¹⁰ 74102ToDe2cSF2356/III. Sihár János tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 480–481.

¹¹¹ A ház *üstöke* az utcára néző oromzat neve a Dél-Dunántúlon. Valószínűleg a zsúpfedélnek erről a részéről húzott ki némi szalmát Habun Katalin. Vö. ORTUTAY et al (szerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon*, „oromzat” címszó. (Elektronikus változat: <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/4-217.html>. Elérés: 2018. február 09.)

¹¹² 74309SoMe2cBJ2159 Habun Katalin tv., Légrád (Somogy m.) 1743. Bessenyei 2, 492.

cselekszik”, amaz csak mentegetőzött „mivel azt még ifjúságában tanulta, azért el nem hagyhatja, és el sem is hagyja”.¹¹³

A szív tényleges kiszedése ilyen formában más magyarországi perben nem fordul elő. Bár a szív kivételével való fenyegetésről van tudomásunk. A Sopron megyei Homokon két boszorkány, Jurinkovics Ferencné és a lánya, Dóra, ezzel ijesztette halálra áldozatát, Divos Ferenc feleségét Sopor Juditot. Éjszaka mindketten megjelentek az asszony ágyánál, ám végül nem tettek egyebet, mint viczorogva, begörbített ujjú kezükkel kapdostak felé, majd eltűntek. Húsz évvel korábról is ismerünk egy ezzel több ponton is egyező történetet, amit az Aladosy Zsuzska ellen tanúskodó Peregi János özvegye, Pantár Orsolya mondott el Komáromban. Két boszorkány lépett az ágyához éjszaka, az egyikük Aladosy Zsuzska, a másik ismeretlen. Zsuzska biztatta arra a társát, hogy szedje ki az áldozat (Pantár Orsolya) szívét, ám az csak annyit válaszolt „nem nyúlhatok hozzá”.¹¹⁴ Egy további szív kivétel esetről a Bornemisza Anna állítólagos megrontása miatt indított persorozatból hallunk. Alvinczi Péter 1680. november 15-én egy kolozsvári gyermekgyilkosság felderítésére állított össze kérdéseket. Az egyikben az áll, hogy az egyik hóstáti kertben holtan talált gyermek szívét és máját kivágták. A vádlott, Nagy Balás Margit a Bélyd Pálné kolozsvári háznépéhez tartozhatott. Alvinczi Péter 1685. szeptember 27-én kelt levelében egy másik kihallgatáshoz írt javaslatokat. Az ebben felsorolt kérdések között többször is előfordult a szív kiszedése, amit valószínűleg az öt évvel korábbi gyilkossági esetből emelt át a boszorkányságról és mágiáról szóló kérdőpontok közé. Mindazonáltal, itt inkább valamilyen ártó szándékú mágikus eljárás kellékének tűnik az emberi szív, nem pedig a boszorkány rontásának elsődleges célpontjaként szerepel.¹¹⁵

A magyarországi boszorkányság vonatkozásában Pócs Éva a szívet kiszedő boszorkány képzetét ártó szándékú hiedelemlemlényekkel – a gyermekágyas és a keresztleetlen démonokkal, a rossz halottakkal és a tündérekkel – hozza összefüggésbe, és meggyőzően érvel a Balkán, a Mediterráneum és a Közel-Kelet felé mutató kulturális kapcsolatok mellett.¹¹⁶ Ami Vugrincsis János ellopott és zálogba vett szívének esetét illeti, a boszorkányos szívbrálás képzetének ihletői – a helyi hiedelemkészlet mellett – éppúgy lehetnek a korabeli szerelmi közköltészet motívumai, mint a szerelmi mágia praktikái. Az utóbbira jó példa lehet az a szerelemkeltő recept, amelyet Lampert Simonné Vigh Jutka mond el a keszthelyi úriszéki bíróság előtt: „két galambnak szívét vegye ki, és tartsa az nyelve alatt, míglen érzékenséget tapasztal benne, s azután szárogassa meg, és süssön akármit véle, adja annak, akinek akarja, és fogja szeretni”.¹¹⁷ Ezekre a fontos

¹¹³ 74309SoMe2cBJ2159 Részletek Atádi Jánosné Horváth Mariana tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.) Bessenyei 2, 491–492.

¹¹⁴ 1716. Komárom (Komárom m.) Bessenyei 2, 67–71.

¹¹⁵ Lásd HERNER 1988, 90–91, és a 145. sz. irat. A Nagy Balás Margit elleni kolozsvári eljárás iratait és az erre vonatkozó további levelezést közli még KISS-PAKÓ-TÓTH G. 2014, 288–290.

¹¹⁶ Pócs 1986, 190; Uő 1990; Uő 1997. A horvát perekben található szív kiszedés adatok közül Bárh Dániel is hivatkozik egy turopoljei esetre, lásd BÁRTH D. 2016, 30.

¹¹⁷ 75600ZaKe3bSF2442/I. Lampert Simonné Vigh Jutka benignum examene, Keszthely (Zala m.) 1756. Schram 2, 689–690.

művelődéstörténeti vonatkozásokra hívja fel a figyelmet Voigt Vilmos, aki a már említett homoki eset kapcsán egészen a 10. századi Indiáig követi a szívevés motívumát. Onnan szerinte a középkori kelta, francia, német lovagi epika, a trubadúrköltészet, a vallásos-misztikus műfajok szívhez kötődő toposzain – mint például a *Herzmaere/coeur mangé*¹¹⁸ –, továbbá a szerelmes, misztikus szívcserek és szívablások gazdag ikonográfiai hagyományán, majd a szerelmi varázslás tárházán át vezetett az út az európai mese- és balladakincsig, valamint a férfiszíveket felfaló „szépasszony-boszorkány” irodalmi és hiedelemalakjáig.¹¹⁹

Lóvátétel és meglóválás

Akárcsak a teljes magyarországi peranyagban, az itt vizsgált rontáselbeszélésekben is megjelenik az a hiedelem, hogy a boszorkány megnyargalja, sőt lóvá változtatja az embereket.¹²⁰ Hat történetben esik szó a „lóvá tett” emberekről, akik az esetek nagyobb részében (négy alkalommal) felnőtt férfiak, de van köztük egy kisgyermek és egy nő is. A férfiak közül hárman azt mesélik, hogy meg is lovagolta őket a boszorkány, míg egyiküket kocsiba fogva igavonásra kényszeríti, a kisfiút pedig „csak” bekötik az istállóba és szénával traktálják. Az áldozatokat pontosan úgy szerszámozzák föl a boszorkányok, mint a lovakat szokás – ebben nyilván volt tapasztalata az elbeszélőknek. Varga János úgy emlékezik, hogy „Simon Kata [...] az ágyához menvén, és fejét megtapéntván, valamit ollyast mind az zabolá vasbul a szájban vetett (akinek hasonló apró forgói voltak, mint az fehérvári zabolának),¹²¹ s annál fogva az száját erősen hátrahúzván kegyetlenül öszvögyömöztö és kínoztá”.¹²² Pávelt, a visszafolyói molnárlegényt, a felkantározás előtt „valóban” át is változtatta Verbánné (a már sokszor emlegetett Bábi Kata), aki „az inge alól valamely madzagot kivéven hozzálegyéntett, melyre lóvá is változott”.¹²³ A zalamindszenti Horváth Katalint – emlékezete szerint – csak megfenyegette a lóvátétellel Harcz Jutka (a vádlott), amikor éjszaka megjelent az ágyánál, de végül elállt a

¹¹⁸ Lásd például a 13. századi *Lai d'Ignaurá*, RÉGNIER-BOHLER 1979.

¹¹⁹ VOIGT 2004. A cikk jóval korábbi változatában szerepel még egy további horvátországi (Čepin/Csepin/Tschepin, Verőce m.) boszorkányper, amelyben szintén előfordul a szívkiésés vádja, lásd VOIGT 1989. A „Megevett szív” (*The Eaten Heart*) mesetípus az ATU 992 szám alatt található, vö. UTHER 2004.

¹²⁰ Pócs Éva a lóvá változtatást a boszorkány általi megszállottság egyik formájaként értelmezi, vö. PÓCS 2001, 177–178; Uő 1997, 94–96; KLANICZAY 1998a, 285–286.

¹²¹ A fehérvári *zabolá* e leírás alapján talán az ún. karikás típusba tartozott: a ló szájába való behelyezés után a száj két oldalán vannak azok az egymásba kapcsolódó karikák, amelyekkel a zablát rögzítették a fejhez és a kantárhoz. Az is elképzelhető, hogy a modern fogatoláshoz használt zablákhöz hasonlóan, elől nemcsak a szájba tett csuklós részekből állt, hanem ugyanide egy rövid lánc is csatlakozott, s ezért hasonlította az egyik tanú az olvasóhoz, lásd FARKAS 1971, 285.

¹²² 75102ZaZe2cSF2433/I. Részlet Varga János tanúvallomásából, Háshágy (Zala m.), Schram 2, 655.

¹²³ 74309SoMe2cBJ2159/I. Részlet a molnárgazda, Molnár István tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.), Bessenyei 2, 492–493.

szándékától.¹²⁴ Annyi bizonyos, hogy az erőltetett vágta, illetve hajtás után az áldozatok kimerültségről panaszkodtak: Varga János hosszabb időre ágyba kényszerült, akárcsak Horváth György, aki „hat egész hétig a maga erejével csak egy falatot sem ehetett meg”.¹²⁵ A molnárlegényen nemcsak a tikkasztó nyargalás, hanem a lószerszám is nyomot hagyott: „körmeit és száját fájdolta, a két halántékjának is amint meg volt a kantárral szorongatva, majd egy hétig vörösen a helyei láttattak”.¹²⁶

Mindezek általában jellemzők az embereken nyargaló boszorkányokról szóló korabeli történetekre, amelyek az itt vizsgált időszakban még személyes élménytörténetek (*memoratók*), ugyanakkor éppen a visszatérő szövegmotívumok révén mégis azt a benyomást keltik az olvasóban, hogy egy akkor már formálódó, egységesülő narratív hagyományba tartoznak.¹²⁷ Azt azonban mindenképp szem előtt kell tartanunk, hogy ezeket a természetfeletti élményeket saját tapasztalatként, megtörtént eseményként tartották számon mind elbeszélőik, mind mindkét nembeli hallgatóságuk: a saját falusi-mezővárosi közösségük tagjai, illetve a bírósági eljárás lefolytatói. Számukra a valóság különböző szintjei – a természetfeletti és a hétköznapi világ – között az átjárás nemcsak lehetséges, hanem természetes is volt: a rontó természetfeletti boszorkány meglephette az embereket a megszokott környezetükben, mindennapi tevékenységeik végzése közben.¹²⁸ Pávelt, a molnárlegényt például fényes nappal vitte magával Verbánné, amikor éppen szénáért ment: „... kétszer egymás után nevére kiáltotta: – Pavel, Pavel! A kiáltást hallotta ugyan, de hátra se nézett. Harmadszor, hogy nevére kiáltott újra, akkor a megírt szolga vissza-tekéntvén látja sokszor írt Verbánnét...”¹²⁹ Fábián György csizmadia fiát, Gyurit a saját ágyából vette föl a „pakróczrul” Maszat Örzse,¹³⁰ s ugyanígy járt Horváth György, akit „az kamarából az ágyából elvittek”.¹³¹ Ennek a megfordítottja is igaz, vagyis az a túlvilág, ahová boszorkányok elragadják az embereket, a hétköznapi élet díszleteivel van berendezve. Fábián Gyurit előbb a kispincébe, majd az istállóba, egy más alkalommal a szomszéd faluba viszik a boszorkányok. Horváth Györgyöt, miután „lovat csináltak belőle, s fél szekérben fogták” a falu

¹²⁴ 75103ZaZe2cSF2434/I. Vörös Ferencné Horváth Katalin tv., Zalamindszent (Zala m.) 1751. Schram 2, 661.

¹²⁵ 75108ZaZe2cSF2437/I. Részlet Horváth György tanúvallomásából, Milej (Zala m.) 1751. Schram 2, 668.

¹²⁶ 74309SoMe2cBJ2159/I. Részlet a molnárgazda, Molnár István tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.), Bessenyei 2, 492–493.

¹²⁷ A 20. századi hiedelemmondák sztereotíp megfogalmazásai ezt az élményszerűséget valóban nem érzékeltetik, vö. BIHARI 1980, 78–79; PÓCS 2012, 329–331.

¹²⁸ PÓCS 1997, 117.

¹²⁹ 74309SoMe2cBJ2159/I. Részlet a molnárgazda, Molnár István tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.), Bessenyei 2, 492–493.

¹³⁰ 75903ToSe2cSF2363/III. Maszath Erzsébet jóindulatú vallatása, Simontornya (Somogy m.) 1759. Schram 2, 519.

¹³¹ 75108ZaZe2cSF2437 Részlet Horváth György tanúvallomásából, Milej (Zala m.) 1751. Schram 2, 668.

határán túlra hajtják, majd onnan a „maga kaza (!) szalmája mellé főre állították föl”.¹³² A gyönki Pájer Andrásan csak a faluban lovagol Lisz Mária.¹³³

Az evilág és a túlvilág szintjei közti létváltásokat természetesnek tartó szemléletmód jegyében válnak érthetővé, a bírósági eljárás közege miatt pedig jelentőssé a zablá és a sarkantyú vájta sebek, a kantártól kivörösödött arc és halánték. Akárcsak a túlvilági dulakodásban szerzett zúzódások és sérülések, ezek is a túlvilági látogatás látható és kézzelfogható nyomai, vagyis bizonyítékok a hallgatóság és egyúttal a bíróság számára.¹³⁴

„Szépasszonyok tálja”

Bár éppen az iménti példák mutatják, hogy a vizsgált időszakban az emberi világ és a természetfeletti birodalma közötti közlekedést elképzelhetőnek tartották, az emberi látogatók mégis könnyen válhattak határsértőkké. A rontáselbeszélésekben arról esik szó, hogy a szépasszony és a boszorkány betegséggel sújtották azokat, akik rossz időben és rossz helyen tartózkodtak, amivel óvatlanul átléptek az „ő oldalukra”. Itt Pócs Évának a délkelet-európai tündérhiedelmekkel kapcsolatos meglátásaira támaszkodom. Például arra, hogy a tündérek pontos időközönként megisméltendő evilági látogatósaik alkalmával ideiglenesen kiterjesztik a fennhatóságukat az emberi környezet bizonyos helyeire: megjelennek „a réten, legelőn, szántóföldön, ösvényeken, mezsgyén, árokban, keresztutakon; az udvaron, eresz alatt, a háztetőn”.¹³⁵ Két Tolna megyei történetben említik a szépasszonyok tálját. 1743-ban Decsen rontásra gyanakodott és két orvost is fogadott beteg kislánya gyógyítására Kovács János: a helybeli orvos fűrésztő asszonyt és Galagonya Tamást, a morva származású gyógyítót a szomszédos Patajról (ma Dunapataj). Míg az orvos asszony magát Galagonyát vádolta a rontással, amaz egyértelműen visszautasította a gyanúsítást, s kijelentette, hogy a kislány baját valójában az okozta, hogy a „szépasszonyok tálában [...] hágott”.¹³⁶ A másik esetet 1759-ben Tolnanémediben mondták el, és a lóvá vált embereknel már idéztünk belőle. Fábíán csizmadiáné már advent óta betegeskedő Gyuri fia – a falusi bíró és az előljá-

¹³² 75108ZaZe2cSF2437 Részlet Horváth György tanúvallomásából, Milej (Zala m.) 1751. Schram 2, 668.

¹³³ 75710ToSe2cSZM033/III. Szauer Konrád tv., Gyönk (Tolna m.), 1757. Szilágyi, 501.

¹³⁴ A létezés különböző szinterei közti „átjelzésekről” a boszorkányszombat kapcsán lásd Pócs Éva alapos összefoglalóját: Pócs 1997, 116–118. Amint a korábbiakban erről már szóltam, a középkori látomásirodalomból jól ismert toposz a túlvilági sebesülés mint „tárgyi bizonyíték”. Furseus apát látomása mellett egy további példa erre *A nevetgélő fráter bűnhődéséről* szülő exemplum, amely a *Példák Könyve* című, 1510-re keltezett kéziratos gyűjteményben található. Ebben arról esik szó, hogy a folyton nevetgélő szerzetest Isten büntetéseként az ördögök három napra leviszik a pokolba, majd ott megkorbácsolják. A túlvilági úton szerzett sebei soha többé nem gyógyulnak be, lásd V. Kovács 1985, 275. Hasonló eset történik Natalisszal, a kora keresztény római hitvallóval: őt áruulásért, Krisztus parancsára, az angyalok korbácsolják meg egy éjszakai jelenésben. Natalis ezután látványos penitenciát tart: mezítláb, darócruhában, fejére hamut szórva, véres sebekkel borítva áll a római püspök elé, s nyilvánosan bocsánatot kér tőle galád tettéért, vö. BENZ 1969, 249.

¹³⁵ Pócs 1986, 192.

¹³⁶ 74209ToSe2cSF2360/III. Kovács János tv. Pataj (Bács m.), 1742. Schram 2, 508.

róság nyilvánossága előtt¹³⁷ – azzal vádolta meg Maszath Örzsét, hogy az általa vezetett boszorkánycsapat éjszakánként többször is elhurcolta magával a mulatságra, sőt meg is lovagolták. Mivel Gyuri csak a farsangban hozakodott elő történetével, holott már advent óta betegeskedett, az anyja inkább arra hajlott, hogy a kezeléssel megbízott Gulyás Pálné orvos asszonynak higgyen. Gulyásné ugyanis elmagyarázta neki, hogy „ő megisméri a vesztést”, márpedig ez nem az. Hiszen az „életre vagy halálra” fürdő világosan megmutatta, hogy a fiút nem a Maszath Erzsébet rontotta meg, hanem a szép-asszonyok. Gulyásné szerint Gyuri élete nincs veszélyben, mert „már meg holt volna, ha a szép-asszonyok tálában egészen belé hágott volna, de mivel csak kevéssé hágott belé, ezért sinlődik”.¹³⁸

A gyógyításra felfogadott orvosok mindkét esetben ugyanúgy magyarázták a gyerekek betegségeit: a szép-asszonyok táljába léptek. Pócs Éva kutatásaiból tudjuk, hogy az itt emlegetett szép-asszony¹³⁹ már a kora újkorban is leginkább a boszorkány szinonimájaként használatos fogalom volt, és eredetileg egy tündérszerű lényre vonatkozhatott.¹⁴⁰ A szép-asszonyok tálja kapcsolatban áll azzal a hiedelemmel, hogy a tündérek meghatározott helyeken, például a réten, bizonyos fák alatt vagy a keresztúton lakomáznak, vendégeskednek.¹⁴¹ A szép-asszonyok a dél-dunántúli, dél-magyarországi, erdélyi és partiumi¹⁴² boszorkányperekben többször is előfordulnak, ám korabeli dél-dunántúli említéseik – a hozzájuk kapcsolódó gazdag 20. századi hiedelemanyag¹⁴³ dacára – meglehetősen szórványosak. Ezért leginkább 20. századi hiedelemközlésekből tudjuk, hogy a vizsgálatunkban szereplő területen¹⁴⁴ (továbbá a Dél-Alföldön és Szeged környékén) a szép-asszonyok táljába lépett milyen tünetcsoportot jelentett. Ez a következő alkotórészekből tevődik össze: a végtagokon (főleg a lábon) megjelenő kiütések, kelések, pattanások vagy a végtagok (ismét főleg a láb) hirtelen fellépő, heves fájdalma, esetleg

¹³⁷ Erre a különleges alkalomra a későbbiekben részletesebben is kitérek.

¹³⁸ 75903ToSe2cSF2363/III. Részlet Fábiánné tanúvallomásából, Németi (Tolna m.), 1759. Schram 2, 521.

¹³⁹ A tündérhiedelmekről általában, és a tündérekkel kapcsolatot tartó varázslókról a legrészletesebben Pócs Éva ír lásd: Pócs 1986, 182–183, 228–232, 242–243; 246; Uő 1989b; 2005; 2009. A kora újkori szép-asszony-hiedelmek a nagybányai boszorkányperekben nemcsak felbukkannak, hanem egy esetben fontos szerephez is jutnak, lásd erről Kis-HALAS 2008b, 225–226.

¹⁴⁰ A tündérhiedelmek és a boszorkányság képzeleteinek összefonódásáról lásd részletesen Pócs Éva könyvének megfelelő fejezeteit: Pócs 1989, 20–22, 133–171.

¹⁴¹ Pócs 1986, 202–203, 215, 227.

¹⁴² A 18. században a Partium változó nagyságú területet jelentett. A könyvben a *Carolina restitutio* (1733) előtti állapotot veszem alapul, és a következő közigazgatási egységeket sorolom ide: Arad, Bihar Közép-Szolnok, Kraszna, Máramaros, Szörény és Zaránd vármegyéket, valamint a Kővár-vidéket. (K-H. J.)

¹⁴³ Pócs 1986, 179–181, 202, 208, 212–215. A szép-asszonyról, főleg a 20. századi dél-dunántúli hiedelemgyűjtések alapján ad alapos áttekintést ZENTAI Tünde: 1975, 223–237, 1983.

¹⁴⁴ 20. századi bácskai szép-asszony-hiedelmeket közöl például GRYNÆUS Tamás: 1997, 189–204.

részleges bénulása.¹⁴⁵ Mindez erős fejfájással, szédüléssel, eszméletvesztéssel, epileptikus görcsökkal, rohamokkal is társulhatott. A tünetegyüttes megfelel a Pócs Éva által tündérbetegségnek nevezett kategóriának.¹⁴⁶ A szépasszonyok tálja metafora a tündérek mulatságáról szóló 20. századi hiedelemtörténetek ismeretében könnyen megfejthető: azt az embert, aki véletlenül és illetéktelenül a lakomázóhelyükre téved, vagyis „belelép a táljukba”, a szépasszonyok (tündérek) a betegséggel büntetik, méghozzá sokszor éppen a lábán.¹⁴⁷ A mi két esetünkben nem ismerjük ugyan az előzményeket, de a tünetek alapján feltételezhető, hogy itt is „tündérbetegségekről” van szó: Kovács János kislányának a „lábán esett a nyavalyásság”, míg a csizmadiáné fia éjszaka a szőlőt őrizte, amikor hirtelen megijedt, „nagyon megbágyadott, és lábáruul leesett”, azóta félrebeszél. Igaz, maguk a 18. századi elbeszélők is ingadoztak, hogy valóban a tündérek (szépasszonyok) vagy inkább a vádlottak rontó tevékenysége áll a háttérben.

A következő két kacorlaki (Zala vm.) történet arról szól, hogy milyen következménnyel jár, ha valaki nem a megfelelő időben tartózkodik a természetfeletti lények (tündérek, boszorkányok) ideiglenes evilági megjelenésének a helyén, vagy megszegi az e helyre vonatkozó viselkedési szabályokat.

Hiába kért a fonalgombolyításért borsót cserébe Varga Tamásné Varga Bali Erzsébet a gazdasszonyától, Császár Farkasné Totth Ilonától, az semmit sem adott neki. Nemsokára Totth Ilona keze-lába megbénult, s ezért Varga Bali Erzsébetet okolta. Most a gazdasszony kérte a zselléraszonyt, hogy gyógyítaná meg, de Varga Bali Erzsébet (aki egyébként gyógyító volt) nehezen állt kötélnek. Jól tudta: ha felvállalja a gyógyítást, csak azt bizonyítja vele, hogy valóban ő felelős a történetekért. (Aki megrontotta, csak az gyógyíthatja!) Mégis ráállt a gyógyításra: „elunván véle vesződni, azután oda járván kenyni, meggyógyult, addig kente”. Magát tisztázandó azonban váltig azt hangoztatta, hogy nem ő okozta a bajt, hanem a beteg maga tehet róla. Hiszen „azért esett ebben az nyavalában, hogy az hullós, avagy az üstök alá (követvén) mént vizellenyi”.¹⁴⁸ Ugyancsak Varga Bali Erzsébetet vádolta csecsemője megrontásával egy másik gazdasszonya, Hercegh Éva, akinél zsellérségben lakott. Miután hiába hívta a kendernyűvéshez segítségnek, maga Hercegh Éva fogott hozzá. Míg a nehéz munkát végezte, a csecsemő-

¹⁴⁵ Az Ormánságban a váratlanul kisebesedett láb magyarázata volt a „belelépett a szépasszonyok táljába”, lásd KRIS [1937] 1986, 142, 155. Ugyanez Gomboson (Bács-Bodrog vm.), a *gonoszok/rosszak tényéja* néven volt ismert, vö. JUNG 1990, 148, 276–279. Az ormánsági hiedelmekben a szépasszonyok tálja lehet a keresztúton kívül még a forgószélben, vö. ZENTAI 1975, 224–225; 1983, 296–297; vagy egy befagyott kerek pocsolójában is, vö. ZENTAI 1983, 85. A szépasszonyok okozta bőrbetegségeket Dávodon, a szegedi nagytájon, valamint Gomboson a *szépasszony(ok)* vagy a *boszorkányok köphődésének* is nevezik, vö. GRYNÆUS 1997, 189–190; JUNG 1990, 148, 304–305. A szépasszonyok forgószélben bőrbántalmakat és számos egyéb betegséget lehetett szerezni, lásd GRYNÆUS 1997, 190–191.

¹⁴⁶ A tündéreknél jellegzetes betegségeket, illetve tüneteket tulajdonítottak Európa-szerte. Ezek általában idegrendszeri, mozgásszervi, illetve bőrpanaszok, de ezeken kívül még számos más tünet is lehetett, lásd PÓCS 1986, 193–195.

¹⁴⁷ A keresztúton ebédelő tündérekről lásd PÓCS 1986, 147.

¹⁴⁸ 72000ZaNe2cTGP092/I. Földi István özvegye Veicz Katalin tv., Kacorlaka (Zala m.) 1720., Tóth G., 483.

jét a megye mellé fektette. Alig végzett három kévével, „elrivaskodott a gyermek”, s onnantól fogva egy éven át „forró hideglőlésben” kínlódott. A tehetetlen anya végül Varga Bali Erzsébethez fordult: megfizet neki, csak gyógyítsa meg. A gyógyító asszony előbb fürdőt készített, hogy megtudják mi okozta a bajt, s mi lesz a beteg sorsa: „elválik: vagy életre vagy halálra” mondta. Hercegh Éva faggatására Varga Bali Erzsébet végül elárulta, hogy rontás okozta a kicsi betegségét: „megették biz azt, mért tetted az megye mellé?”

Mindkét történetben világos, hogy a ház eresze éppúgy határhelynek számított, mint a telkeket elválasztó megye: ezek voltak az emberi és természetfeletti világ találkozási pontjai, ahol a szépasszonyok (tündérek) és a boszorkányok alkalmanként megjelentek. Mint ilyenek, veszélyt jelentettek a nem megfelelő időben ott tartózkodók vagy a helytelenül viselkedők számára, például azokra, akik az odavizeléssel „beszenyeyezték” azt.¹⁴⁹ Ezek a közismert hiedelmek pedig megfelelő alapot teremtett ahhoz, hogy a rontással vádolt gyógyítók olyan alternatív magyarázattal szolgáljanak betegeik számára, amely – szerintük – tisztázta őket a gyanú alól.

Eddig a tanúvallomásokban elbeszélte boszorkányrontás-képzeteket az ember és rontó boszorkány közti fizikai interakciók alapján tekintetem át. A két fél közti távolság mértékét vettem alapul, s így jutottam el „küldött betegségtől” az emberi test fizikai határait áttörő agresszió különböző módjaihoz. Az itt következő szakaszban az ember és a természetfeletti boszorkány találkozását a térhasználat egy másik szempontjából mutatom be. A boszorkányrontásnak azokat a jellegzetes formáit veszem sorra, amelyekre akkor kerül sor, ha az ember az álombeli boszorkányok birodalmába téved, vagy egyenesen odaviszik, például a boszorkányszombatra.

A kárvallottak panaszzai, a boszorkányrontás tünetei

Elsőként azt szükséges számba venni, hogy milyen tünetek, illetve betegségek esetén merült fel a boszorkányrontás gyanúja. A magyarországi peranyag alapján Pócs Éva azt mondja, hogy a „váratlan, látszólag racionális ok nélküli betegségek esetén tétélezték fel a boszorkány rontását”.¹⁵⁰ A kora újkori európai boszorkányságról írva Robin Briggs ugyanezt állapítja meg, hozzátéve, hogy pontosan az ok hiánya (és – tegyük hozzá – az ebből adódó értelmezési nehézség) miatt az „ismert betegségeket sosem magyarázták a boszorkány rontásaként”.¹⁵¹ Forrásaink azt jelzik, hogy a 18. századi Dél-Dunántúlon, valamint az ezzel határos szlavóniai és bácskai területeken sem volt ez másképp: első sorban az egészségi állapotban hirtelen bekövetkező, látványos tünetekkel (láz, daganatok, kiütések vagy hólyagok, a bőrszín elváltozásai) jelentkező, drasztikus változásokat (vehemens fájdalom, szédülés, eszméletvesztés, erős vérzés) hozták összefüggésbe

¹⁴⁹ Pócs 2002e; Uő 1986, 193.

¹⁵⁰ Pócs 1997, 69–70.

¹⁵¹ BRIGGS 1996a, 63.

a boszorkánysággal. Másodsorban az elhúzódó, súlyos tünetekkel járó, a kezeléseknél makacsul ellenálló betegségeket magyarázták a boszorkány rontásával.

A rontáselbeszélések nyelvi kifejező eszközeiben jól megragadható mindkét lehetőség. Idézzünk néhány példát az elsőre: „hirtelen olly szörnyű irtóztató eldagadozott nyavalában esvén”,¹⁵² „házánál hagyott fiát hirtelen betegségben találta”,¹⁵³ „meghbetegedvén hirtelen betegséggel Vajda Miklós egy heti betegséghe után e világból kimúlt”,¹⁵⁴ „hetedik esztendőben járó leánykája hirtelen megbetegedett”,¹⁵⁵ „látván a tanu hirtelen származott veszedelmét gyermekének”.¹⁵⁶ A tünetek váratlanságára és agresszivitására a betegséget megszemélyesítő igék, valamint a betegségekre vonatkozó jelzők is utalnak. Például: „leányomon sok vesződelmes sömör főkély támadott”,¹⁵⁷ „irtóztató tyúkmony forma kelevények támadtak”,¹⁵⁸ Bessentzi András „azonnal színében változván ugyan elfeketedett”,¹⁵⁹ Vandol György felesége „estvére kelvén vacsorához ülven ednyi akartak, hát egyszersmind [...] elfeketedett”.¹⁶⁰

A rontásnak tulajdonított idült betegségről szóló történetekben a baj komolyságát az időtartam hosszúságával és a tünetek eltúlzott súlyosságával igyekeznek nyomtatékosítani a tanúk. Álljon itt néhány jellemző példa: „tizenhárom hétig nyomorgatta külömb külömb féle nyavalákkal, hogy már utolsó órájára csaknem jutatta”,¹⁶¹ „egész két esztendőig azon nyavalában fetrengvén szegénykének mindennemű teste öszvedagadozott, és a bőre megrepedezett”,¹⁶² „mostanság is súlyossan fekszik fél esztendőtül fogvást, nyakát semmiképpen nem bírván, s majd vigsó órájára lépik”.¹⁶³ A tanúvallomások további, visszatérő eleme a gyógyítás sikertelenségének emlegetése, amellyel – akárcsak az előzőleg felsorolt nyelvi eszközökkel – a helyzet drámaiságát érzékeltették az elbeszélők: „sehol orvost nem találhattak”,¹⁶⁴ „senki nyavaláján nem segíthetett”,¹⁶⁵ „orvosokruól orvosokra hordozta, de semmit használt véle”.¹⁶⁶

A boszorkányrontással magyarázott betegségek és tünetcsoportok részletes ismertetését magával a rontással mint a boszorkányság dokumentumaiban általános beteg-

¹⁵² 73806SoMe2cSF1220 /II. Csizmazia István tv. Surd (Somogy m.) 1738. Schram 1, 545.

¹⁵³ 73202ZaZe2cSF2411/I. Gyenes Péter tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 577.

¹⁵⁴ 73202ZaZe2cSF2411/I. Galambos Ferenc tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 579.

¹⁵⁵ 75011SoMe2cSF1224/I. Varga Jánosné Német Judit tv. Segesdvár (Somogy m.) 1750. Schram 1, 560.

¹⁵⁶ 75011SoMe2cSF1224/I. Kutí Györgyné Anna tv. Segesdvár (Somogy m.) 1750. Schram 1, 561.

¹⁵⁷ 71306ToSe2cSF2349/I. Ila Mihályné tv. Dömsöd (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) 1713. Schram 2, 456.

¹⁵⁸ 74404ToSe2cSF2362/I. Katona András tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1744. Schram 2, 518.

¹⁵⁹ 74309SoMe2cBJ2159/I. Horváth György tv. Légrád (Somogy m.) Bessenyei 2, 493–493.

¹⁶⁰ 74104ZaZe2cSF2418/I. Vandol György tv. Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 608.

¹⁶¹ 73202ZaZe2cSF2411/I. Galambos Ferenc tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 579.

¹⁶² 74309SoMe2cBJ2159/I. Vugrincics Mátyás özvegye Perlaki Zsuzsanna tv. Somogy m. 1743. Bessenyei 2, 493–494.

¹⁶³ 74209ToSe2cSF2360/I. Majsaj András özvegye Kasza Anna tv. Decs (Tolna m.) 1742. Schram 2, 506.

¹⁶⁴ 73202ZaZe2cSF2411/I. Vajda alias Marton Ferenc tv., Nemesnép (Zala m.), 1732. Schram 2, 578.

¹⁶⁵ 74309SoMe2cBJ2159/I. Vugrincics Mátyás özvegye Perlaki Zsuzsanna tv., Légrád (Somogy m.), 1743. Bessenyei 2, 493–494.

¹⁶⁶ 76601ZaMe2cTGP110/I. tv. Rózsás Ferenc tv., Rózsásszeg (Zala m.) 1766. Tóth G., 537.

ségfogalommal, kell kezdenünk, amit mind az elbeszélő tanúk és vádlottak, mind a bírósági szövegek egységesen vesztésnek vagy rontásnak neveznek. Két tanúvallomásban szerepel a *tétemény*,¹⁶⁷ egy harmadikban pedig a *kötés*¹⁶⁸ a rontás szinonimájaként. Előfordul még, hogy a boszorkány (*meg*)*eszi* az áldozatát, mint ahogyan a beteg Törjék László mondta az őt meglátogató Farkas Mihálynak: „az egy felemet meg-ette Kovács Szabóné, és az másikat most eszi.”¹⁶⁹

Figyelemre méltó, hogy a 16–18. századi orvosdoktorok műveiben is előfordul a „vesz(ik)” ige, méghozzá vagy a *megveszik/megveszett* alakban, s ekkor a jelentése vagy (*meg/elrohad(t)*) vagy elpusztul(t). A vesz ige *megveszt* alakját is használják az orvos szerzők, *megrohaszt/elpusztít* értelemben. Mindkét szó különösen Váradi Lencsés György *Ars medicájában* gyakori, de ott vannak Pápai Páriz Ferenc bő egy évszázaddal későbbi kézikönyvében, a *Pax Corporis*ban is. Ezekből idézem azokat a példákat, amelyek az itt vizsgált forrásokban található tünetekkel, leírásokkal is összefüggésbe hozhatók. Váradi Lencsés György szerint a *hagymázzal* (fertőző, lázas betegség, kiütéses tífusz?) együttjáró fejfájás kiváltó oka nem más, mint az agyvelő megveszése, ami „okság nélküli kabálkodás”-ban, „ész nélkül való éjjeli búdosás”-ban, „dühös bolondság”-ban nyilvánul meg.¹⁷⁰ Tulajdonképpen bármelyik testrész vagy szerv esetében előfordulhat ez az állapot: a „tüzes dagadásban” levő vér „megveszti a [...] húst”,¹⁷¹ az orr kisebesedése eredhet „belső büdös megveszése”-ből,¹⁷² a büdös szájért a fogak közé szorul étel „megveszése” a felelős;¹⁷³ a melancholiában szenvedő beteg a „vérnek fekete sártul való megveszésével bántatik”,¹⁷⁴ az aluszékonyság („álom kívánás” azaz „lethargia”) egyik oka az „agyvelő hátsó résznek megveszése”,¹⁷⁵ a csontbeli „nyavalya” pedig – többek között – a seb „megveszése” miatt keletkezik.¹⁷⁶ A szoptatós dajka azért tartózkodjék a „férfiúval való közösüléstől”, mert „attul az teje megvész és savóssá leszen”. Ebben a fogalomkörbe tartozik a vesztettség is: a „dühös eb [...] büdös tajtékozó nyálával megfertőzteti” azt, akit megmar, és „annak mérges volta mingyárást az szívre és az agyvelőre megyen. Az szívből az éltető lelköt megvesztvén”.¹⁷⁷ Sőt, ahogyan a legkülönfélébb szervek, úgy

¹⁶⁷ 74309SoMe2cBJ2159/I. Vugrincics Mihályné Perlaki Zsuzsanna tv., Légrád (Somogy m.) 1743. Bessenyei 2, 493–494; BJ276405ZaNe2cTGP108/I. Nemescsics János tv. Nagykutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 529.

¹⁶⁸ Lásd például 74008ZaZe2cSF2417/I. Pap Imre tv., Misefa (Zala m.), 1740., Schram 2, 604.

¹⁶⁹ 73506ZaZe2cSF2412 Farkas Mihály tv. Szentersébet (Zala m.) 1735. Schram 2, 584. További példák időrendben: 71306ToSe2cSF2349/III. Toth Ilona tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.), 1713. Schram 2, 459.; 72903SoCe2cSF1218 Mád János tv. Nagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 530–531; 76806ZaAe2cTGP112 Kozári Tamásné Török Magdolna tv. Andrásida (Zala m.) 1768. Tóth G., 543–544.

¹⁷⁰ *Ars medica*, 3–4.

¹⁷¹ *Ars medica*, 554.

¹⁷² *Pax Corporis*, 67.

¹⁷³ *Pax Corporis*, 86.

¹⁷⁴ *Ars medica*, 22.

¹⁷⁵ *Ars medica*, 32.

¹⁷⁶ *Ars medica*, 586.

¹⁷⁷ *Ars medica*, 631.

a pestist okozó rossz (bűdös) levegő („ég”) is valójában „megh-veszett úgymint meg-rothadott” – írja (Galenusra hivatkozva) Váradi Lencsés György.¹⁷⁸

A példák azt mutatják, hogy a vesztés/megveszés kifejezések a 16. századi orvosi nyelvhasználatban általánosságban a rothadásra, szűkebb értelemben véve pedig bizonyos patológiai folyamatokra utaltak: nekrozisra (üszkösödés), szepszisre, mérgezésre. Az utóbbiakat is voltaképpen a rothadás sajátos formáinak tekintették és – a korban uralkodó humorálpatólógia¹⁷⁹ alapelveivel összhangban – a sárga vagy a fekete epe túlzott felmelegedésből adódó túltengésével hozták összefüggésbe. Mindazonáltal, a boszorkányság itt vizsgált dokumentumaiban „rontás” értelemben használt „(meg) vesztés” kifejezés esetében nincs nyoma ennek a tanult orvosi jelentésárnyalatnak, az „(el)pusztít” értelmezést azonban nem lehet kizárni, sőt, az magától értedődően jelen van a tanúvallomásokban is.

Lássunk további két jellemző rontásetet! A Kalocsai Érsekség szentbenedeki úriszékén 1771-ben folyt perben¹⁸⁰ az egyik tanú, Nemes Istvánné elmeséli, hogy a „napa asszonya egész esztendőben vesztésben kínlódott”. Elhívták hát Lakról¹⁸¹ Csizmadia Györgyné gyógyító asszonyt, „hogy főzne feredőt a nyomorult asszonynak”. Csizmadiáné, miután elkészítette a fürdőt „azt mondotta, én hazamegyek, és aki ezt megrontotta, mindjárt ide fog jőni”.¹⁸² Így is történt: betoppant Sobrákné (a vádlott). „Csipkés veres káposztát kért, de nem adtak nékie.” A gyógyító ezután már sikerrel járt, az „öreg” (ti. az idősebb) Nemes Istvánné hamarosan felgyógyult.¹⁸³ A Somogy megyei Surdon hallgatták meg Kozma Jánost, aki vallomásában Szarka János és a boszorkánysággal vádolt Ross Zsuzsa történetét mondja el. Miután összeszólalkoztak, Ross Zsuzsa megfenyegette Szarkát, aki eztán „hirtelen betegségben esék”. Később, a betegágyban kínlódó Szarka magához hívatta Kozma Jánost, még hozzá azért, hogy elárulja neki: „édes Jánosom [...] énnekem minden nyavalám Ross Susától vagyon, [...] mert énnekem mindjárt az ő cselekedeti miatt kölletik meghalnom”.¹⁸⁴

¹⁷⁸ *Ars medica*, 508.

¹⁷⁹ Hippokratész – és a nyomában Galénosz – a négy alapvető testnedvnek a testen belüli egyensúlyával hozza összefüggésbe az egészséget, a betegség oka pedig ennek az egyensúlynak felbomlása, vö. *EMBER-EMBER* 2004, ii, 683–684. A humorálpatólógia az itt tárgyalt időszakban az európai orvoslás egyik meghatározó szemléletmódja volt, vö. *WEAR* 1985; *McCray Beier* 1985; *SMITH* 1985; *LINDEMANN* 1999, 9–10, 12–13; 67–70. Ez tükröződik a többször hivatkozott 17–18. századi magyar orvosi munkákban és az orvoslás házi használatra készült receptgyűjteményeiben egyaránt. Perliczy Dániel a szegényebb társadalmi rétegekhez szóló könyvecskéjében négy csoportra osztja a házi orvosló szereket és gyógymódokat, s ezek közül kettőben is a *nedvességek* játszanak kulcsszerepet: megtisztításuk és a „testből való kiűzés”-ük, vö. *Medicina pauperum*, 4–7.

¹⁸⁰ 77106BaKe3bSF3512 A szentbenedeki eljárárság által végzett tanúkihallgatás Sobrák Istvánné alias Öreg Sobrákné ellen, Szentbenedek (Bács-Bodrog vm.), 1771. jún. 12., Schram 3, 224–227.

¹⁸¹ A 18. században önálló település volt a Duna bal partján, Kalocsától kb. 15 km-re, ma Géderlak része.

¹⁸² A fürdőről, amely a rontó azonosítására is szolgál egyben, a gyógymódok ismertetésénél még részletesen írok.

¹⁸³ 77106BaKe3bSF3512/I. Nemes Istvánné tv., Kalocsa (Bács-Bodrog vm.) 1771., Schram 3, 227.

¹⁸⁴ 73806SoMe2cSF1220/I Somogy vármegye pere Ross Zsuzsanna ellen, Surd (Somogy m.), 1738. Schram 1, 543–548.

Ezekkel a történetekkel nyilvánvalóan nem a betegség minél pontosabb leírása volt a tanúk célja, hanem sokkal inkább az, hogy meggyőzzék a bíróságot a vádlott bűnösségéről. A betegség szokatlan és súlyos mivoltát, hosszúságát, esetleges tragikus kimenetelét hangsúlyozzák tehát. Igazolással pedig a segítségül hívott mágikus specialista – itt a laki gyógyító asszony – szakvéleményét vagy a nagybeteg szóbeli testamantumát, mint megdönthetetlen bizonyítékokat tárják a bíróság elé. Az azonosítás különböző módszereire, a professzionális azonosítóknak a boszorkányvád bizonyításában betöltött szerepére később részletesen kitérek.

A tanúk és a vádlottak – utóbbiak a jóindulatú vagy a kínvallatás során feltett kérdésekre adott válaszaikban – tehát több mint 40 esetben semmit sem, vagy annyira keveset mondanak el a rontás okozta tünetekről, hogy ebből kiindulva lehetetlen a betegséget pontosan meghatározni. A baj súlyosságának megítélése a „rosszul érzette magát”-tól¹⁸⁵ a „halálra betegedett”-ig¹⁸⁶ terjedő széles skálán mozog, de az ilyen és az ehhez hasonló szubjektív vélemények alapján megint csak nagyon nehéz arra következtetni, milyen inger válthatta ki ezt az állapotot. Van azonban néhány olyan elbeszélés, amelyben szó esik arról, mit érzett a beteg, és miként látta őt a közvetlen környezete, amikor a tünetek jelentkeztek: a tolnanémeti Fábián Gyuri „nagyon megbágyadott”,¹⁸⁷ a zalabesenyői Deák Györgynek „minden teste ellankadott”,¹⁸⁸ Segesdi György feleségének „nagyon reszkedett feje, és mindene”,¹⁸⁹ Horvát Ádámné Kovács Ilonát pedig „mindha hideg vízzel öntötték volna le”.¹⁹⁰ Mások le- vagy elesnek a lábukról, mint a dunaszentgyörgyi Horváth Pál felesége, aki a tóra ment mosni, amikor „hirtelen egyszermind lábairól lerogyott, úgy, hogy négyen vitték maga házához”.¹⁹¹ Feltehetően a hirtelen fájdalom okozta sokktól veszítette el az eszméletét. Akárcsak Simon Mihály szolgálja, aki „lábárul elesvén, olly szörnyű nyavalyában esett, akin minden ember csudálkozott”.¹⁹² Néhány esetben a tanúk még az önkívület időtartamát is megemlítik. Gyenes Péter például azt mondja a fiáról, hogy „majd egy hétig lelket sem érezhettek benne”.¹⁹³ A nemesnépi Varga Miklós „esze és ereje elveszett”, s három hónapon át „még csak az imádságát sem tudta el mondani”.¹⁹⁴

Az esetek nagyobb részében azonban igen jól körülhatárolhatóak azok a tünetcsoportok, amelyeket a boszorkány rontásával kapcsolnak össze. A tünetek rendszerezé-

¹⁸⁵ 74102ToDe2cSF2356/III. Részlet nemes Tott János tanúvallomásából. Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 480.

¹⁸⁶ 75001ZaZe2cSF2427/I. Részlet Víz István tanúvallomásából. Boczfölde (Zala m.), 1750. Schram 2, 637.

¹⁸⁷ 75903ToSe2cSF2363/I. Részlet tolnanémedi Maszath Erzsébetnek a jóindulatú vallatás kérdésére adott válaszából. Simontornya (Tolna m.) 1759. Schram 2, 519.

¹⁸⁸ 75001ZaZe2cSF2427/I. Deák György tv. Zalabesenyő (Zala m.), 1750. Schram 2, 636.

¹⁸⁹ 75604ZaZe2cSF2441/I. Pataji Farkasné Szűcs Katalin tv. Petrikeresztúr (Zala m.), 1756. Schram 2, 687.

¹⁹⁰ 73908ZaZe2cSF2414/I. Horváth Ádámné Kovács Ilona tv. Csente (Zala m.), 1739. Schram 2, 590.

¹⁹¹ 74102ToDe2cSF2356/III. Horváth Pál tv., Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 480.

¹⁹² 73202ZaZe2cSF2411/I. nemes Simon Mihály tv. Nemesnép (Zala m.), 1732. Schram 2, 576.

¹⁹³ 73202ZaZe2cSF2411/I. Gyenes Péter tv. Nemesnép (Zala m.), 1732. Schram 2, 577.

¹⁹⁴ 73202ZaZe2cSF2411/II. Göde György tv., Nemesnép (Zala m.), 1732. Schram 2, 581.

sében a korabeli elnevezésekből és értelmezésekből indultam ki, de a sorrendiségben nemcsak a szimptomák előfordulásának gyakoriságát veszem alapul, hanem a mai kóroktani és anatómiai ismeretek logikáját is követem. Például a görcs és bénulás alfejezethez kapcsolódóan tárgyalom az egyéb, idegrendszeri eredetű problémákat, mint például a hirtelen fellépő érzékszervi (látás-hallás), vagy a beszédkészséget érintő zavarokat (megnémulás). Ezzel csupán a rendszer áttekinthetőbbé tétele a célom, és nem kívánok megfeleléseket keresni a korabeli kóroktan és a modern orvostudomány patológiai kategóriái között, mivel ez meghaladná felkészültségemet.¹⁹⁵

Az alábbiakban ezeket az elveket szem előtt tartva veszem sorra a boszorkányrontásnak az itt vizsgált forrásokban megjelenő tüneteit dokumentáló nagyszámú és érzékeltes leírást. Ezek kategóriáit elsősorban mint a népi gyógyításban kialakuló betegségértelmezés keretrendszerét mutatom be.

Hideglelés

A tünetek között első helyen a valójában lázas állapotra utaló *hideglelés*¹⁹⁶ áll: összesen 119 esetben említik a tanúk vagy a vádlottak. Az elbeszélésekben a hideglelés lehetett kemény, nehéz, keserves, forró vagy forrázó, ami (ki)törte, eltöltötte, sanyargatta, kínozta, gyötörte, sőt megölte a beteget.

A lázzal kapcsolatban hasonló megnevezéseket és kifejezéseket alkalmaznak a 16–18. századi orvoslőkönyvekben és receptgyűjteményekben. A *forró hideglelés* már a 16. századi orvosi nyelvhasználatában a lázzal járó betegségek bizonyos altípusait jelölte. Váradi Lencsés György például azt írja, hogy a vérben felhalmozódott sárga epe okozza, amely szájszárazsággal, hasfájással, álmatlansággal és „néha bolondoskodással” (zavart tudattal, önkívületi állapottal) jár.¹⁹⁷

A hazai orvosi kézikönyvek a lázas állapotok (*febres*) osztályozásában az ókori hagyományokat továbbörökítő, európai ismereteket tükrözték, tehát időtartamuk és kiváltó okaik alapján határozták meg a láztípusokat. Az imént idézett *Ars medicá*ban például egynapos (*ephemera diaria*), harmadnapi (*tertiana*), negyednapi (*quartana*), mindennapos (*diuturna*) és szüntelen (*synochus*) láz szerepel, valamint a szívből kiinduló (*hectica*) és a „gyűjtóvány” (*causon*) hideglelés. A több mint egy évszázaddal későbbi *Pax Corporis* a harmad- és a negyednapi hideglelést, valamint a hagymázt ismerteti külön fejezet-

¹⁹⁵ A közép- és kora újkori kanonizációs eljárásokban rögzített mirákulumtörténetek betegségkategóriáinak felállítására, egyáltalán a csodás gyógyulások orvosilag is igazolható hatékonyságának felmérése hasonló nehézségekbe ütközik, lásd pl. FINUCANE 1977, 103; WITTMER-BUTSCH-RENDEL 2003, 93–94; BURKARDT 2004, 181–187.

¹⁹⁶ *Pax Corporis*, 251–298. Párhuzamként említhető, hogy például a 17. századi franciaországi kanonizációs jegyzőkönyvek betegségleírásaiban sem válnak szét egyértelműen a lázas betegségek a járványos fertőzésektől, lásd BURKARDT 2004, 188–189.

¹⁹⁷ *Ars medica*, 492; JAKAB-BÖLCSKEI 1988, 496–497. A Váradi Lencsés által használt *causon* kifejezés megtalálható több 14–16. századi angol nyelvű orvosi munkában. A *causon febris/fever* ottani leírásai pedig egybevágóan az *Ars medicá*ban olvasható jellemezéssel, lásd NORRI 2016, 176–177, 389, 396, 401.

ben. Pápai Páriz Ferenc a lázakhöz sorolja a himlőket (*Morbilli, Variola*) és a pestist, nyilván azért, mert ezzel a tünettől kezdődik mindhárom fertőző betegség. A forró hideglelést ő a *hagymáz* egyik legjellemzőbb tünetének tartja.¹⁹⁸ Perliczy Dániel a gyomor és az emésztőrendszer betegségeihez sorolja a *közönséges hideglelést*,¹⁹⁹ míg a lázra a *forró hideglelés* megfogalmazást használja, s e címszó alatt említi a *hagymázt* és a gyulladást (*inflammatio*).²⁰⁰ Bár a boszorkányperek tanúvallomásaiból nem rekonstruálható hasonló taxonómia, a lázzal kapcsolatban ugyanazt a kifejezést olvashatjuk, mint a korabeli orvosi irodalomban és a receptkönyvekben: a hideglelés (*ki)töri* vagy *eltölti* a beteget.

A boszorkányperek dokumentumaiban a hideglelés társulhatott *nehéz nyavalyával* vagy nyavalyatöréssel, fejfájással, eszméletvesztéssel, a végtagok fájdalomával, bőrküütéssel, görcsökkel és részleges bénulással. A tanúvallomások a tényszerű, nagyrészt sematikus megfogalmazásokon túl néhány esetben valamivel részletesebb, szemléletesebb leírásokat is tartalmaznak a hideglelésben szenvedő betegek viselkedéséről, tüneteiről. A szomjúságról szól Tráj Mihály elbeszélése: „Bankics Örzse [...] keserves hideglelést eresztetett reá úgy, hogy egy nap és egy éjszaka egy-egy akó bort vagy vizet megivott volna.”²⁰¹ A Váradi Lencsés Györgynél is olvasható „bolondoskodást” szemléletesen adja vissza a kapornaki Takács János tanúvallomása: „... üngét sokszor magárúl leszaggatta, és mint a bolond futkozott úgy, hogy a szobába bé költetett zárnyi.”²⁰² A lázat kísérő vacogásról, reszketésről a dobri Bagladi János úgy emlékezik, hogy „mindenkor az kemencében köllöt bujni, mikor lölte a hideg”, hasonlóképpen meleg helyre kívánczolt Balogh Mihály kovácslegény, akit „oly kemén hideg lölés érte, hogy még az kemence hátán sem maradhatott meg”.²⁰³

A hideglelés az esetek túlnyomó többségében (93 esetben) mindenféle beavatkozás nélkül, spontán meggyógyult azt követően, hogy az okozásával gyanúsított boszorkányt nyilvánosan felszólították, vagy a helyi hatóságot is bevonva arra kényszerítették, hogy vonja vissza, vagyis „ereszse meg” a rontást. Ez utóbbi semmiféle tényleges gyógyító eljárást nem jelentett, hanem valójában távgyógyítás volt: a feltételezett boszorkány visszavonta ártalmas varázserejét. Álljon itt példaként a hahóti Kovács Péter története, amely pontosan ezt a sémát követi. Miután összeszólkkozott a nála lakó zsellérasszony-nal, Tóth Örszével, az megfenyegette: „no várgy, ugy mond, megbánod bizony ezt”. Néhány nap múlva Kovács Péter „szörnyü hideglölésben” esett. Fel is jelentette Tóth Örszét a falu bírójánál, aki „ráment” az asszonyra, és felszólította, hogy „eresztene megh néki [ti. Kovács Péternek], ne gyötörné annyit”. Tóth Örzse erre elment a beteg-

¹⁹⁸ *Pax Corporis*, 307. A forró hideglelés szerepel még Török Jánosnak a 16. század második felétől vezetett receptgyűjteményében, az *Orvoshönyben*, továbbá ott van (a himlő tüneteiként) az Apafi Anna fejedelemasszony számára 1677-ben összeállított *Orvosló könyvben*, vö. HOFFMANN 1989, 82, 352.

¹⁹⁹ Az ehhez fűzött jegyzetben *febris intermittens* áll, lásd *Medicina pauperum*, 16.

²⁰⁰ *Medicina pauperum*, 19.

²⁰¹ 76405ZaNe2cTGP108/I. Nagyutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 529.

²⁰² 75709ZaZe2cTGP106/I. Tóth G., 522.

²⁰³ 75203ZaZe2cSF2429/I. Dobri (Zala m.) 1752. Schram 2, 645.

hez, akit épp a hideg rázott, és csak ennyit szólt hozzá „úgy köll, úgy”. Kovács Pétert harmadnapra „elhatta az hideglölés”.²⁰⁴ Tudunk még egy további esetről, ahol a hideglelés ugyanígy, tehát kezelés nélkül gyógyul. Egy kacorlaci perben kiderül ugyanis, hogy valójában a kárvallott házában elhelyezett rontószer – az ajtó sarka mögé rejtett rongycsomag – volt az oka, amelynek elégetésével azonnal megszűnt a betegség is.²⁰⁵

A hideglelés gyógyítására alkalmazott gyógymódok közül a leggyakoribb a fürdetés, amit párolással (ti. borogatással) is kombinálhattak (6 eset). Ez megegyezik a *Pax Corporis*-ban is javasolt eljárásokkal: Pápai Páriz Ferenc különösen a *pulzusokra* (ti. a csuklóra és a bokára) ajánlja a gyakran növényi főzetekből álló borogatásokat.²⁰⁶ Két esetben gyógyfüves fürdőt említenek az elbeszélők,²⁰⁷ egy alkalommal pedig a hidegleléssel együtt a félrehúzott száját is gyógyítják a fej háromszori lemosásával.²⁰⁸ A már említett kacorlaci (Zala m.) perben fordul elő, hogy a hideglelést gyógyító fürdő egyben a beteg sorsa felőli tudakozódás eszköze is. „Elvállik, vagy életre, vagy halálra” mondja Varga Tamásné Varga Bali Erzsébet gyógyító asszony a kétségbeesett anyának, amikor „forró hideglölésben” kínlódó csecsemőjét háromszor egymás után megfürdeti.²⁰⁹ Egyetlen (Zala megyei) esetről tudunk, amikor a hideglelést kenéssel – vagyis masszírozással – kezelték. Ezzel már szakemberhez fordultak, mégpedig éppen a szóban forgó vádlottat, Barza Mártonné Kele Kata gyógyító asszonyt vették rá – fenyegetéssel –, hogy megkenje betegeket.²¹⁰ Nem lehet eldönteni, hogy a végtagok dagadása miatt került-e sor a kenésre. A masszázst a dagadások, puffadások kezelésére széles körben alkalmazták. Pápai Páriz például a harmadnapi hidegleléssel együtt járó haspuffadásra javasolja a zsiradékkal vagy olajjal történő masszírozást.²¹¹

A hideglelés elleni gyógymódok részét képező mágikus eljárásokról négy esetben részletesen szólnak a tanúvallomások. Ezek közül három is a beteggel megitatott hideg víz – egyébként a Perliczy által is ajánlott legegyszerűbb kezelés²¹² – elkészítésének különleges procedúráját írja el. Kovács Marinka gyógyító asszony például egy olyan kövecskét ad a beteg anyósának, amit a hetvenegyedik kerítéskaro alól vett föl. Azt az utasítást adja hozzá, hogy pontosan hetvenegyszer mossa meg vízben a követ. Arra, hogy ne tévessze el a számolást, praktikus módszert ajánl: mielőtt hozzáfogna a kő mosogatásához, törjön le hetvenegy darabkát egy vesszősöprű ágaiból, s minden egyes lemosás után tegyen egyet félre. Ha elfogynak a fadarabkák, a mosás is elkészül.

²⁰⁴ 74808SoMe2cSF1223/I. Kovács Péter tv., Dencs (Somogy m.) Schram 1, 557.

²⁰⁵ 72000ZaNe2cTGP092/I. Andri György tv., Kacorlaka (Zala m.) Tóth G., 482.

²⁰⁶ *Pax Corporis*, 297.

²⁰⁷ 74003ZaZe2cSF2416/I. Simon János tv., Tárnok (Zala m.) Schram 2, 598.; 75412ZaZe2cSF2440/I. Balási Jánosné Bodó Orsolya tv., Bókaháza (Zala m.) Schram 2, 681.

²⁰⁸ Vizi Szabóné gyógyító asszony kezeli a beteget ezzel, 75001ZaZe2cSF2427/I. Deák Mihály tv., Besenyő (Zala m.), Schram 2, 637.

²⁰⁹ 72000ZaNe2cTGP092/I. Keresse Istvánné Herczegh Éva tv., 1720.Kacorlaka (Zala m.) Tóth G., 481–482.

²¹⁰ 75412ZaZe2cSF2440/I. Péntek Jánosné Vásonyi Erzsébet tv., 1754. Bókaháza (Zala m.) Schram 2, 683.

²¹¹ *Pax Corporis*, 295.

²¹² *Medicina pauperum*, 19.

Ezt a vizet kellett aztán megitatni a beteggel. A gyógymód sikeres volt: „azonnal el is hatta az hidegh mindha elfujták volna”.²¹³ A Kovács Marinkáéhoz hasonló módszert ajánl egy másik Zala megyei gyógyító, Drevaricsné Erdély István takácsmesternek, amikor az magához rendeli, mert őt gyanúsítja a felesége megbetegítésével. Drevaricsné el is megy a takácshoz, és tanácsot ad neki: itassák meg a beteget három kanállal abból a vízből, amit előzőleg hetvenhét szem tiszta rozsra töltöttek rá. Drevaricsné maga válogatja ki a rozsszemeket, ott helyben elkészíti az italt és azon nyomban be is adja a betegnek, aki három nap múlva „azon hideglölésnek sanyaruságátul meg is menekedt”.²¹⁴ Nem járt sikerrel az itatás Segesdi Györgyné esetében: hiába adott neki vizet háromszor egymás után a saját markából a megrontásával vádolt Pataj Éva, az asszony mégis meghalt.²¹⁵ A hideglelést egészen másként igyekezett helyrehozni Harcz Jutka. Apró bugyrot nyújtott át Tóth Mihály öccsének, amikor azt a marhák őrzése közben kilelte a hideg. Ott helyben a beteg nyakába kötötte, aztán elment. Tóth Mihály anyját és a beteg öcsöt furdalta a kíváncsiság, ezért kibontották a bugyrot. Kis döglött kígyót letek benne. Már éppen azon tanakodtak, hogy elégetik, amikor Harcz Jutka hirtelen ott termett, kikapta a csomagocskát a beteg nyakából és otthagya őket.²¹⁶ Ez a módszer betegség ellen a nyakba akasztott amuletteket idézi: varázsszöveget tartalmazó cédulákat és/vagy egyéb tárgyakat is rejthettek a kis batyuk. Máriássy János receptjei között például szerepel egy olyan szöveg, amit „nehéz betegség” esetén a kisgyermek nyakába tettek.²¹⁷

Végül szóljunk azokról az esetekről, ahol a hideglelés tulajdonképpen nem más, a tolvaj azonosítására és kényszerítésére (ti. hogy adja vissza a lopott holmit) használt mágikus eljárással függ össze. Ez jelenik meg a korábban már idézett bonyhádi történetben, s még további, tizenegy perben, amelyek a 3. táblázatban láthatók.

A leggyakrabban előforduló hideglelésen túl más tünetek is előfordultak: a végtagok görcse, fájdalma, bénulása (4 eset), a fej reszketése (2 eset), nyavalyatörés (2 eset), a vizelet elállása és/vagy székrekedés (2 eset), ismeretlen betegség (1 eset).

A történetek hasonló sémát követnek: a vádlók tulajdonképpen a tolvajok, akik azért jelentik fel a károsultat, hogy a lopás miatt betegséggel büntette meg őket, tehát: boszorkány. Összességében ezek az esetek két fontos tényre hívják fel a figyelmet: 1. a boszorkányvádaskodás kontextusában helyet cserélnek az elkövetők és a károsultak, 2. a tolvaj személyének kiderítését célzó, széles körben elterjedt, a varázslásban való különösebb jártasságot nem igénylő mágikus cselekmény nagyobb bűnnek számít, mint maga a lopás.

²¹³ 75103ZaZe2cSF2434/I. Takács György özvegye Csizmazia Orsolya tv., Zalalövő (Zala m.) 1751. Schram 2, 662–663.

²¹⁴ 75400ZaKe2cSF2439/I. Erdély István tv., 1754. Petend (Zala m.) Schram 2, 675–676.

²¹⁵ 75604ZaZe2cSF2441/I. Borován Farkasné Csilinkó Zsuzsanna tv., 1756. Petrikeresztúr (Zala m.) Schram 2, 687–688.

²¹⁶ 75008ZaZe2cSF2430/I. Tóth Mihály tv., Szalapataka (Zala m.) 1750. Schram 2,649-650.

²¹⁷ HOFFMANN 1989, 68–69.

3. táblázat. A tolvajt hidegteleléssel „büntető” boszorkányról szóló esetek

Adattári szám	Év	Helység (vm)	Tünetek, betegségek
71306ToSe2cSF2349	1713	Tolna	hidegtelelés (12 éven át)
72406ZaZe2cTGP094	1724	Zala	hidegtelelés (fél éven át)
74001ZaZ0ecTGP100	1740	Zala	hidegtelelés („alkalmas ideig”)
74104ZaZe2cSF2418	1741	Zala	hidegtelelés (1 héten át)
74603ZaZe2cSF2421	1746	Zala	hidegtelelés (3 héten át)
75001ZaZe2cSF2427	1750	Zala	hidegtelelés („sokáig”)
75102ZaZe2cSF2433	1751	Zala	fenyegetés hidegteleléssel
75203ZaZe2cSF2429	1752	Zala	hidegtelelés (másfél éven át)
75203ZaZe2cSF2429	1752	Zala	hidegtelelés (1 héten át)
75604ZaZe2cSF2441	1756	Zala	hidegtelelés (a fenyegetés után azonnal)
76806ZaAe2cTGP112	1768	Zala	hidegtelelés (1 éven át)

A tolvaj felismerését szolgáló kora újkori mágikus módszerek voltaképpen a közismert divinációs eljárások körébe tartoznak.²¹⁸ Ezek egy része azon az elképzelésen alapult, hogy az ismeretlen tolvajt a mágikus úton előidézett fájdalom vagy betegség útján le lehet leplezni. Ez ugyanazt a logikát követi, mint a feltételezett rontó boszorkány azonosításának módja: a boszorkányt valamilyen mágikus módon bántalmazták, megsebesítették, megbetegítették a távollétében, illetve az átváltozott alakjában, és így kényszerítették arra, hogy megjelenjen illetve az így „okozott” sérülések vagy fájdalom leplezte le a rontót. Egy 1734-es szegedi boszorkányper egyik vádlottja például a forró ekevasra szórt, kipattogzó kölessel azt akarja elérni, hogy a tolvaj arca is a köleshez hasonló módon kipattogjon, és ettől felismerhetővé váljon. A 16. századi ún. *Dubniczi orvosságos könyvecskék*ben olvasható eljárás szerint, a varázsszöveggel ellátott, majd a küszöb alá elásott cédulának azt a szerepet szánták, hogy a rajta átlépő tolvajt hirtelen fájdalom érje, ettől hangosan feljajduljon, és ott helyben elárulja magát.²¹⁹ Hasonló – varázscédulás – módszert jegyzett föl *Orvoskönyvében* Török János: ott is fontos, hogy a lopott holmi még a tolvaj kezében legyen. Ugyanebben a gyűjteményben szerepel egy másik tolvajt azonosító eljárás is, mely szerint előbb a bakkecske higanyal elkevert vérével kell körben bekenni az ajtót vagy az ablakot (vagyis ahol a tolvaj behatolhat), majd a kulcsot (ahol valószínűleg az értékeket, vagy a pénzt tartják) az ablakba akasztani. Amint a tolvaj hozzáér a kulcshoz, olyan fájdalmat érez, hogy azonnal elengedi.²²⁰ A hirtelen fájdalommal és egyéb, látványos testi tünetekkel operál az a két, méhtolvajok elleni módszer is, amelyeket a *Házi patika* című, 1663 körül keletkezett mindenest gyűjteményben írtak le: vagy szöveget és foka nélküli tűt kell a tolvaj lábnyo-

²¹⁸ PÓCS 2014; ILYEFALVI 2014, 340. A nézők, táltosok és tudósok is ellopott javak és a tolvaj személyének kiderítésével, vö. PÓCS 1997, 175–184; Nagybánya és környékéről lásd: KIS-HALAS 2014, 333–334.

²¹⁹ ILYEFALVI 2014, 92, 105, 109, 197.

²²⁰ HOFFMANN 1989, 136, 527.

mába verni, hogy ettől megdagadjon a lába vagy csukafej és sonkoly főzetét kell egy fazékban a megdézsmált kasba rejteni, hogy a tolvaj haja kihulljon.²²¹

A mi eseteinkben e tolvajt leleplező, mágikus módon okozott betegségek egy része valamilyen módon megbénítja a tettest: nem mozdul keze-lába, megsántul, megmerevedik a nyaka, egész teste görcsbe rándul és mozdulatlaná válik, eláll a vizelete vagy a széklete. Nem nehéz felfedezni a rontással szinonim kötés/megkötés képzetét e jellegzetes tünetek és betegségek hátterében.

Görcs, bénulás

A boszorkányrontásnak tulajdonított tünetek sorában a különböző izomgörcsök, részleges bénulások állnak a gyakorisági lista második helyén: összesen 66 ilyen esetet számolhatunk össze a tanúvallomásokban. Túlnyomórészt (42 esetben) a végtagokon jelentkeznek ezek szimptomák, mindig váratlanul, gyakran rendkívüli fájdalom kíséretében. A decsi Döme Mihály például arról beszél, hogy „Jenes Andrásné [...] lábairul leesvén, kezei, lábai öszve huzatván a földön henterget és föntörget a szobában”.²²² Előfordul az is, hogy a merevség, bénulás, mozgásképtelenség az egész testre kiterjed (9 eset). Önálló csoportot képvisel a mimikai izmok görcse, amelyről 14 esetben beszélnek a tanúk. Bár tanúvallomások nem térnek ki a görcsrohamokra, de e jellegzetes tünetek révén nyilván ide tartozik a *nyavalyatörés* (13 említés), illetve a *nehéz nyavalya* (4 említés).

Az elbeszélőknek a tüneteket leíró kifejezései az anatómiai ismereteikre világítanak rá. A fel-/összecsugorodott, összegörcsöződött és az összehúzta/-vonta vagy összecsomózta (ti. az inakat) megfogalmazások például egy olyan elképzelést sejtetnek, mintha a végtagokban rugalmas szalagok húzódnának végig, s ezek mozgatnák őket. Következésképp, ha ezek összebogozódnak, és ettől megfeszülnek vagy megrövidülnek, akkor összerántják, megrövidítik magát a végtagot is, így a szabad mozgás nehéz, sőt egyenesen lehetetlen: a végtag vagy akár az egész test megbénul. Ezt a képzetet tükrözik a következő tanúvallomás-részletek: „a lábait inait öszvöhúzta, melyből még ma sem törődött ki egészen”;²²³ „a balog kezit öszvöhúzta, hogy az inak is kiállottak belüle”;²²⁴ „sem kezeit sem lábait el nem nyújthatta”.²²⁵ Hasonló elképzelés állhat a száj kétfelé/ketté/(félre)húzásaként leírt állapot hátterében, amellyel egyébként valószínűleg a mimikai izmok görcsét írták körül.

A bénulást merevségként írják le például egy madoccai (Tolna vármegye) per tanú: „két keze valamint a fa merevettek lévén”;²²⁶ „annyira megmerevedett, hogy

²²¹ HOFFMANN 1989, 240.

²²² 73707ToDe2cSZM011/VII. Decs (Tolna m.) 1737. Szilágyi, 485–486.

²²³ 74003ZaZe2cSF2416/I. Pajs Mihály tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1740. Schram 2, 601.

²²⁴ 72506ZaZe2cSF2410/III. Lakatos János tv. Magyaród (Zala m.) 1725. Schram 2, 572.

²²⁵ 74008ZaZe2cSF2417/I. Totth Márton tv. Misefa (Zala m.) 1740. Schram 2, 603–604.

²²⁶ 74103ToSe2cSF2359/III. Szekeres János felesége Sütkey Erzsébet tv., Madocsa (Tolna vm.) Schram 2, 499.

semminémű tagjával nem bírhatott”.²²⁷ Egy kapornaki (Zala m.) perben is – igen szemléletesen – fához hasonlítják a tanúk a mozgásképtelen testet és a végtagokat: „Balás Antal ollan nyavalában volt, hogy mindene megmeredezett, se keze, se lába, se dereka meg nem hajult, hanem mint egy szálfát, föl lehetett támosztanyi”.²²⁸ A metafora szerepel Vörös János tanúvallomásában: nyolcéves lányának „teste elfásult egészen”.²²⁹ A megbénult testrésze az (el)szárad(ot)t kifejezést gyakran használják az elbeszélők: Totth Andrásnak például „az bal fele egészen elszáradott”.²³⁰ A szárazság lehet még a görcsös fájdalom jelzője, mint például Nemecsics István történetében: „mindjárt kezei-láboi öszvőhúztattak, és nagy szároz fájdolmakat minden csontjában szenvedett, majd öt egész hétig úgy, hogy sehová sem mehetett”.²³¹ Ugyanakkor elképzelhető, hogy az ilyen megfogalmazások a humorálpatólógia hatását is tükrözik. A mi eseteinkben nehéz ezt eldönteni, hiszen nagyon is kézenfekvő az életműködést biztosító nedvek hiányában mozgásképtelenné váló, majd elsorvadó emberi testet a szárazságban elfonnyadó növényhez hasonlítani.²³²

A görcsbe rándult testrészek gyógykezelésének egyik módja a kenés (masszírozás) volt, amit általában valamilyen zsiradékkal, például hájjal végeztek. A már említett Kele Katának például saját kenőcsreceptje volt: óhajat tört össze eleven rákkal. Két ízben kellett csak megkennie vele a beteget, s az nyomban meggyógyult.²³³ A Sánta Pila néven ismert Páli Péterné Vörös Ilona, a paksi koldus gyógyítóasszony döglött ló lábszárcsontjából vett velővel kenegette Kolosi Gergely felzsugorodott lábát.²³⁴ Fejér Ilona, a madoccai bába (aki egyben a rontással megvádolt személy is) a saját nyálával keni meg a beteg testrészeket.²³⁵ Számos esetben azonban nincs szó masszázsról. Ele-

²²⁷ 74103ToSe2cSF2359/III. Takács Ferencné Szücs Judit tv., Madocsa (Tolna vm.) Schram 2, 500.

²²⁸ 75709ZaZe2cTGP106/I. Kiss Marci felesége Molnár Katalin tv. Hasonlóan fogalmaz Kötéljárót István, a kapornaki főbíró is. Kapornak (Zala vm.) Tóth G., 523.

²²⁹ 74702ZaZe3bSF2422/I. Zalaapát (Zala m.) 1747. Tóth G., 624. Ugyanez olvasható az anya, Remete Katalin vallomásában is, Tóth G., 625.

²³⁰ 74003ZaZe2cSF2416/I. Tárnok (Zala m.) 1740. Schram 2, 598.

²³¹ 76405ZaNe2cTGP108/I. Nagykutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 528–529.

²³² A (boszorkány)rontás összekapcsolódhatott kiszáradással, gondoljunk csak a tehén vagy a szoptató nő tejét „elvivő” rontástörténetekre! Michael Ostling a kora újkori lengyel boszorkányhiedelmek kapcsán például arról ír, hogy a boszorkány rontásával az éltető nedvességet vonja el az embertől. Ebben ő a „limited good” elvét véli felfedezni, amit már Dundes is összefüggésbe hozott a szemveréssel, vö. 2011, 111–112, 123–133; DUNDES 1992; PÓCS 2004.

²³³ 75412ZaZe2cSF2440/I. Péntek Jánosné Vásonyi Erzsébet tv., Bókaháza (Zala m.) 1754. Schram 2, 683.

²³⁴ 74103ToSe2cSF2357/II. Páli Péterné Vörös Ilona benignum examene, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 492.

²³⁵ 74103ToSe2cSF2359/III. Luk Jánosné Szabó Anna tv., Madocsa (Tolna vm.), 1741. Schram 2, 499. Ugyanezt a gyógymódot alkalmazza Varasdi Pálné gyermekének felzsugorodott lábán egy szegeci bábaasszony, Kökény Andrásné Nagy Anna. Varasdi Pál tv. 1728. jún. 14., lásd BRANDL–TÓTH G. 2017, 57. A nyál szerepéről a varázscselekményekben lásd WLISLOCKINÉ DÖRFLE 1896. Ilyefalvi Emese egy, alkalmanként köpködéssel kísért gyógyító ráolvasástípust ír le a magyarországi boszorkányperек alapján, lásd ILYEFALVI 2014. Szintén a boszorkányrontással kapcsolatban tárgyalja Jacqueline van Gent a nyál mágikus cselekményekben való felhasználását, lásd GENT 2009, 94, 111–112.

gendő a gyógyuláshoz, ha a feltételezett rontó csak megérinti, megsimítja a béna testrészét: „a rab asszony megsimogatta, és biztatta a meggyógyulással, s mindjárt aznap annyira gyógyult, hogy ehetett-ihatott s lábra is állhatott”.²³⁶ Itt is érvényes, ami a hideg-
 lelés esetében megfigyelhető: a természetfeletti módon előidézett betegséget csak természetfeletti módon lehet orvosolni. Ezekben az esetekben a kézrátétel ez a természetfeletti módszer. Erre a témára a fejezet végén még visszatérek.

A gyógymódok között előfordul még a párolás (gőzölés), a fürdetés és a füstölés, ahol alkalmanként a növények is szerephez jutottak. Az iharosberényi Hampu Örzse gyógyító asszony a kínvallatás utáni vallomásában például elmondja, hogy egy legény félrevont száját *ezerjófű* (*Centaurium*) és *ínnyújtó fű* (*Lysimachia nummularia?*) főzetével gőzölné meg, ha megengednék neki a gyógyítást.²³⁷ Totth Márton görcsökben fekvő kislányának *rontó fűből* (*Senecio vulgaris?*)²³⁸ készült fürdőt javasol Lakatos Zsuzsanna, akit egyébként az apa a gyermek megrontásával gyanúsít.²³⁹ A segesdvári Zadovi János prédikátor a rontásért felelős személyt szándékozik odaidézni, amikor gőzöléssel kezeli Dencs János hatéves kisfiát, aki görcsökben fekszik.²⁴⁰ Csalód Katalinnak füstölőszert ad az egyik rokona, Móricz Gergelyné, hogy azzal gyógyítsa a kisfiát, akinek „száját mindkét felül a füléig húzták”.²⁴¹

Két esetben a családtagok búcsújáróhelyre viszik a mozgásképtelen beteget. A szentbalázi Vargáné Velicz Katalin Homokkomáromba viteti magát Kisasszony napján,²⁴² míg a már említett Németh Istvánné Pankoszi Katalin Búcsúszentlászlóra²⁴³ megy béna kislányával.²⁴⁴ A két dunántúli zarándokhelyre és az ott történt csodás gyógyulásesetekre a későbbiekben térek vissza.

²³⁶ 74008ZaZe2cSF2417/I. Németh Istvánné Pankoszi Katalin tv. Misefa (Zala m.), 1740. Schram 2, 603.

²³⁷ 73711SoMe2cSF1219/III. Hampu Erzsébet kínvallatása, Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 542.

²³⁸ Beythe Andrásnál a rontófű latin neve *Senecio*, ebből és a növény leírásából a közönséges aggófűre (*Senecio vulgaris*) következtethetünk. Beythe főzetét hashajtóként, levelét borogatásként a szeméremtest dagadására, valamint – szintén borogatásként – a fájó és „megferdült” inakra javasolja, vö. *Fives koenuv* 114. Mai használata ehhez hasonló: az aggófű főzetét belsőleg fájdalom csillapítására és menstruációs görcsökre, külsőleg aranyarér elleni borogatásként ajánlják.

²³⁹ 74008ZaZe2cSF2417/I. Totth Márton tv., Misefa (Zala m.), 1740. Schram 2, 604.

²⁴⁰ 75011SoMe2cSF1224/I. Dencs János tv., Segesdvár (Somogy m.) Schram 1, 560.

²⁴¹ 74709ZaZe2cSF2424/I. Móricz Jánosné Csalód Katalin tv. Becsvölgye (Zala m.), 1720. Schram 2, 629.

²⁴² 72000ZaNe2cTGP092/I. Földi Istvánné Veicz Katalin tv. Kacorlaka (Zala m.), 1720. TóTH G., 483. A kegyhely két leglátogatottabb ünnepe Kisboldogasszony és Szent Félix napja voltak. Ezekben az alkalmakon jegyezték fel a legtöbb mirákulumtörténetet, vö. KNAPP-TÜSKÉS 1989, 286.

²⁴³ BÁLINT 1944, 66–68. Búcsúszentlászlóról lásd még részletesebben az egyházi orvoslásról szóló részben a *Papok, szerzetesek* című alfejezetet.

²⁴⁴ 74008ZaZe2cSF2417/I. Németh Istvánné Pankoszi Katalin tv. Misefa (Zala m.), 1740. Schram 2, 603.

Bágyadtság, sükettség, némaság

A már említett nyavalyatörően kívül összesen három alkalommal említenek a tanúk olyan tüneteket, amelyek valamilyen agyi vagy idegi funkciózavarra utalhatnak. Mindhárom esetben a hirtelen bekövetkező mozgásképtelenséghez beszéd-, illetve hallászavarok társulnak. Miután a nemesnépi Jakabfi János a falujabéli Hajdu Jankóval összehívott, harmadnapra a felesége „oly nyavalyában esett [...] hogy mind hallásátul s mind elméjétül megfosztatott”.²⁴⁵ Hasonlóan járt ugyanebben a faluban Szakál Ferenc öt éves fia, aki „csodálatosképpen elesvén lábairul [...] szovátul is elváltván nyomorúságos betegségben [...] esett.”²⁴⁶ Mórocz Márton arról mesél, hogy a felesége vacsora közben egyszer csak megnémult „és minden tagjaiban annyira ellankadott, hogy semmivel sem bírt”, így végül Mórocz Mártonnak „köllött az ágyra húzni.” Az asszony némasága és mozgásképtelensége – talán időnkénti önkívületi állapota – öt napon át tartott. Az önkívületre, esetleges tudatvesztésre utal, hogy a férj szerint az asszonynak még a feje is a földre lógott az ágyról éjszakánként.²⁴⁷

Mindhárom beteget szakemberhez viszik a hozzátartozók. Mórocznét tudós, Jakabfi János feleségét és Szakál Ferenc kisfiát pedig egy-egy javas gyógyítja. Szakál Ferenc név szerint megemlíti a közeli Szentgyörgyvölgyön lakó Kis Jánosné *javos* asszonyt.²⁴⁸ A gyógyítók elsődleges feladata a betegség okának megállapítása volt. Ez nem meglepő, hiszen a történetek a boszorkányvád igazolásaként hangzottak el a bíróságon. A *javos* Kis Jánosné, például, amint megpillantotta a kisfiút, „mindgyárt megmondotta”, hogy ki a felelős a tettért. Ugyanígy, a Mórocznét kezelő tudós azért „pirongatta” meg a férjet, mert perlekedett Bankics Örszével (a rontó boszorkánnyal), aki bosszúból a feleségét rontotta meg, holott a „tétemény” neki – vagyis a férjnek – készült valójában. Ugyanezt állapította meg a szentgyörgyvölgyi javos asszony: a boszorkány eredetileg a haragosát (vagyis az apát) akarta megrontani, de „az fián történt”. Nyilvánvaló, hogy a bírósági eljárás kontextusában a rontó azonosítása nagyobb súllyal esett a latba, mint az alkalmazott gyógymódok, így a kezelésről nem jegyeztek föl részleteket. Inkább azt hangsúlyozzák a tanúvallomások, hogy a szakemberek mennyire nehezen, vagy egyáltalán nem tudtak megbirkózni a betegséggel. Kis Jánosné, eleve hozzá se fogott a gyógyításhoz, mert „abban bizonyos légyen, soha meg nem gyógyul” (ti. a beteg). Jakabfi János vallomásában is az a lényeges, hogy a felesége „nagy nehezen [...] gyógyított ki”. Mórocz Márton történetéből viszont megtudjuk, hogy a *tudós* az ő szeme láttára „az ujját [Móroczné] szájában tévén, mindjárt megszólamlott” (ti. Móroczné).

²⁴⁵ 73202ZaZe2cSF2411/I. Jakabfi János tv., Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 576.

²⁴⁶ 73202ZaZe2cSF2411/I. Szakál Ferenc tv., Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 576.

²⁴⁷ 76405ZaNe2cTGP108/I. Móricz Márton tv., Nagykutás (Zala m.), 1764. Tóth G., 527–528.

²⁴⁸ A mai Szentgyörgyvölgy és Nemesnép között kb. 5 km-nyi a távolság légvonalban, a köztük levő út valamivel hosszabb, kb. 8 km. Feltehető, hogy ez a 18. században is így volt.

Dagadás

Az egész test vagy a végtagok hirtelen feldagadását összesen 43 esetben hozzák összefüggésbe a boszorkány rontó tevékenységével a tanúk és a vádlottak. Bár az elbeszélések alapján szinte lehetetlen bármiféle, a mai értelemben vett orvosi diagnózis felállítása és a korabeli betegségek azonosítása – amire nem is vállalkozhatok –, az összefoglaló néven dagadásnak/dagadozásnak mondott tünetek helye, kiterjedése és megjelenésének ideje alapján négy dagadástípus különíthető el. 1. A testrészeken, esetenként fizikai behatásra keletkező duzzanatok, amelyek feltehetően az ízület belső sérüléséből (ficam, rándulás, törés) adódtak. Egy másik lehetséges magyarázat lehet ezekre a tünetekre a reumás vagy köszvényes ízületi gyulladás okozta dagadás: „lába térdi annyira megdagadozott, hogy négy esztendőig kölletett néki sínlódni”.²⁴⁹ 2. A fekélyekhez kapcsolódó gyulladás keltette daganatok (nyakon, végtagon, ágyékon): „harmadnapjára annyira eldagadozott mind a két gyermeknek a feje, mintha fölfújták volna”.²⁵⁰ 3. Az egész test és (talán) a végtagok felfúvódása, ami a mai fogalmaink szerinti ödémához hasonlítható leginkább: „ollas lett, mint egy hordó, annyira eldagadt”.²⁵¹ Feltehetően ezt, a teljes testen jelentkező látványos dagadást nevezték *dagadozó betegségnek*,²⁵² *eldagadozott nyavalyának*.²⁵³ 4. Egy iharosberényi (Somogy m.) esetben arról számolnak be a szemtanúk, hogy a hólyagos kiütésekkel, a végtagok görcsével jelentkező betegséget kísérő tünetként az egész test felduzzadt: [Jandrók József anyósának] „szemei sem látszottak, egész teste szörnyűkíppen megh hasadozván, lábai, kezei, öszve voltak vonva, teste oly formán látszott, mint a tűz, nagy hólagokkal telles”.²⁵⁴

A feldagadt végtagok és az egyéb helyeken jelentkező daganatok és duzzadások kezeléséről csak elvétve szólnak a tanúvallomások. Részben talán azért, mert az esetek nagy részében a tünetek enyhítésére házi szereket használtak, a mindennapi gyógyító gyakorlat részeként. Az ütés vagy a rándulás után keletkező duzzanatok ellátása valószínűleg nem igényelt speciális szakértelmet, és így nem is tartozott a hatóságok által illegitimnek tartott gyógyító tevékenységhez. A tanúk, illetve a vádlottak összesen négy alkalommal említenek gyógymódot: ekkor mindig a beteget kezelő gyógyító specialista módszereiről esik szó, sosem az esetleges otthoniakról. Három ízben fordul elő a kenés, esetenként fürdővel vagy gőzöléssel kiegészítve.²⁵⁵ A dunaszentgyörgyi Boda

²⁴⁹ 76501ZaPe2cTGP109/I. Gáspár László tv. Felsőrajk (Zala m.) 1765. Tóth G., 532.

²⁵⁰ 74311ZaZe2cSF2420/I. Török István özvegye Sidi Erzsébet tv., (Zala m.) 1743. Schram 2, 619.

²⁵¹ 73110ZaCe2cTGP097/I. Gerencsér Iván özvegye Bogyo Erzsébet tv., Hetés (Zala m.) 1731. Tóth G., 497.

²⁵² 75011SoMe2cSF1224/I. Varga Jánosné Németh Judit tv., Segesdvár (Somogy m.) Schram 1, 560. Ugyanezt a kifejezést jegyzik le a decsi gyógyítóasszony, Boda Kata a jóindulatú vállatásában is, lásd 74102ToDe2cSF2356/II. Decs (Tolna m.) 1741., Schram 2, 477.

²⁵³ 73806SoMe2cSF1220 /II. Csizmazia István tv., Surd (Somogy m.), 1738. Schram 1, 545.

²⁵⁴ 73711SoMe2cSF1219/I. Részlet Jandrók Józsefné Dávid Juditnak, a beteg menyének a vallomásából. Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 537.

²⁵⁵ 72000ZaNe2cTGP092/I. Németh Miklósné Horváth Magdaléna tv. Kacorlaka (Zala m.) 1720. Tóth G., 484.

Kata például egy bizonyos kanásznétól kapott gyökérrel – talán a gyökér valamilyen kivonatából készült kenőccsel? – szándékozik kenni a dagadozó betegségbe esett gyermekét.²⁵⁶ A legrészletesebb kezelési beszámolót a türjei borbély hivatalos körjelentésében olvashatjuk, aki, miután felismeri, hogy a pakodi Halász Benedek nem elhagyott jegyese rontásától, hanem a jegyes apjának sikertelen foghúzásától szenved, megpróbálja meggyógyítani a szerencsétlenül járt férjjelöltet.²⁵⁷ A borbély a legjobb tudása szerint kezeli Benedeket. *Loncatáival* (szikével) nyitja fel a fogíny, flastromokat készít, borogatást alkalmaz. A bírósági vizsgálat számára pontosan és alaposan megírt kezelési jelentés is szakmai kötelességei közé tartozik. Az 1775-ben lezajlott per már annak az időszaknak a jellegzetes esete, amelyben a boszorkányvádaskodást – többek között – a csalás és kuruzslás miatt indult bűnvádi eljárások váltják fel, így a későbbiekben még visszatérünk rá ebből a szempontból.

Bőrelváltozások

A daganatokhoz hasonlóan látványos tünetcsoportot alkotnak azok az elváltozások, amelyek a bőrön jelentkeztek: bőrpír, kiütések, hólyagok, kelések és tályogok, nyílt sebek vagy zúródásokból eredő véraláfutások formájában. A tanúk és a vádlottak vallomásaikban összesen 24 alkalommal említenek ilyen eseteket. A kiütések elnevezései igen változatosak: puruttyaságról,²⁵⁸ fakadékos testről,²⁵⁹ varacskos lábról,²⁶⁰ a lábon kelt persenésről,²⁶¹ a szeméremtosten esett pattanásról,²⁶² valamint a patics²⁶³ és a folosó/folyosó²⁶⁴ nevű bőrbetegségekről esik szó. Egy kétségbeesett anyja a csecsemője karjain először sötét elszíneződést észlelt „mint a fekete posta”, hamarosan ugyanott sebek keletkeztek, amelyek kifakadtak, végül a karok „elszakadoztak”.²⁶⁵ A tüneteket leíró nagyszámú és igen részletgazdag beszámoló miatt kiemelkedik a néhány nagymartoni bírónak, Németh János esetében, aki hólyagos kiütésekkel járó fertőző beteg-

²⁵⁶ 74102ToDe2cSF2356/II. „olyan levele vagyon, mint Szent György virágnak” Boda Kata *benignum examene*, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 477.

²⁵⁷ 77507ZaPe2cTGP114/II. Tanúkihallgatás Pakodon (Zala m.) 1775. júl. 13. Tóth G., 114.

²⁵⁸ 72903SoCe2cSF1218/II. Bűcz János tv., Csurgónagymarton (Somogy m.), 1729. Schram 1, 532.

²⁵⁹ 72903SoCe2cSF1218/II. Nagy István tv., Csurgónagymarton (Somogy m.), 1729. Schram 1, 531.

²⁶⁰ 74103ToSe2cSF2357/III. Részlet Páli Péter özvegye Vörös Ilona alias Sánta Pila kényszervallomásából, 1741. Schram 2, 485.

²⁶¹ 74102ToDe2cSF2356/IV. Gábor János tv. Dunaszengyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 483.

²⁶² 71703ToSe2cSF2352/I. Góber Mihály tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.) 1717., Schram 2, 468.

²⁶³ 74103ToSe2cSF2357/I. Voté Zsuzsanna tv., Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 490.

²⁶⁴ 74103ToSe2cSF2357/II. Pál Péterné Vörös Ilona jóindulatú vallyatása, Simontornya (Tolna m.) 1741., Schram 2, 492. Váradai Lencsés Györgynél a folyosó a *herpes* megfelelője. Két fajtáját különbözteti meg: a „szelidet”, amit apró kiütéseként ír le, és a „kirágó” folyosót, amit „farkas seb”-nek is neveznek, és amelyik a bőrt „megsebesíti és rágja”, vö. *Ars medica*, 548.

²⁶⁵ 71306ToSe2cSF2349/III. Totth Ilona tv. Dunaföldvár (Tolna m.), 1713. Schram 2, 459.

ségben (orbánc,²⁶⁶ feketehimlő, esetleg pestis?) halt meg. A tanúvallomások szerint a halott *nyújtatására* (vagyis a felravatalozásra) a házhoz érkező szomszédok és rokonok elborzadva látták, hogy a holttesten levő hólyagok a halál beállta után nagy csattanásokkal felfakadtak és vérbe borították a ravatalon fekvő halott ruházatát.²⁶⁷ Hasonlóan jellemzik az iharosberényi Dávidné betegségét a tanúvallomások a Hampu Örzse gyógyítóasszony elleni perben. Lánya és szomszédja egyaránt úgy emlékeznek, hogy Dávidnét – miután egész teste „szörnyűképpen meghasadozván”, görcsbe rándulva, mozdulatlanul hevert –, elborították a hólyagok. Halála után pedig ezek a hólyagok „úgy pattogoztak el, valamint ha pisztolokkal lődöztek volna az házban”.²⁶⁸

A kiütéseken túl a tanúk és vádlottak a fültőn vagy a nyakon megjelenő kelevényeket,²⁶⁹ a nyakon kelt *vak*,²⁷⁰ *vad* vagy *mérges* és *fekete berekenye keléseket*,²⁷¹ *sömör főkélyt*,²⁷² valamint a kézen és lábon kiütkező *rossz sebet*, illetve *tálát*²⁷³ sorolnak fel.

A kiütések és egyéb bőrbajok ellen alkalmazott szerekről és módszerekről igen szűkszavúak a vallomások. A tanúk kizárólag külsődleges gyógymódokról beszélnek: fürdetésről vagy lemosásról (3 eset), kenőcsök használatáról (2 eset), továbbá füstölésről (1 eset). A néhány elbeszélésből arra következtethetünk, hogy a házi szereket és a szakemberek kínálta eljárásokat, orvosságokat egyaránt igénybe vették. Az előbbire az egyetlen példa a mézes kovász,²⁷⁴ amit még a gyógyító asszony érkezése előtt felkötnék a kelevényekre, így valójában nincs szükség az utóbbi beavatkozására.²⁷⁵ Az orvoslást végző szakemberek módszerei között megjelenik a tehénvizelettel történő

²⁶⁶ Lencsés György úgy írja le az orbáncos sebeket (Szent Antal tüze), hogy azok „nagyok, nedvesek” és „veres gennyedtség” van bennük, *Ars medica*, 548. A Szent Antal tüzének történetét és magyar adatait összegző monográfiájában Gryneus Tamás is kiemeli az orbáncjal járó sebeket, vö. GRYNÆUS 2002. Itt nincs terünk kitérni arra az érdekes kérdésre, hogy mit takart valójában és milyen mai betegséggel azonosítható a középkor óta *ignis sacemek*, magyarul *Szent Antal tüzének* nevezett, igen változatos összetételű tünetegyüttes, lásd FOSCATI 2020. Annyi azonban bizonyos, hogy az égető érzés és a fekélyek összekapcsolják őket. Remete Szent Antalt – többek között – a középkori pestiszentek között is számon tartották, lásd SARTORI 1987.

²⁶⁷ 72903SoCe2cSF1218/II. Lásd Mád János, Nagy István, Petedj András, Bücz István, Bücz János és Polgár Katalin csurgónagymartoni lakosok tanúvallomásait. 1729. Schram 1, 530–533.

²⁶⁸ 73711SoMe2cSF1219/I. Részletek a lány, Jandrók Józsefné Dávid Judit tanúvallomásából. Iharosberény (Somogy m.), 1737. Schram 1, 537.

²⁶⁹ 74309SoMe2cBJ2159/III. Menczigár József tv. Légrád szőlőhegy (Somogy m.) 1743. Bessenyei 2, 494–495; 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Kata benignum examene 1744. Simontorny (Tolna m.) Schram 2, 516.

²⁷⁰ 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Kata benignum examene 1744. Simontorny (Tolna m.) Schram 2, 516.

²⁷¹ 74404ToSe2cSF2362/I. Katona András tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1744. Schram 2, 518.

²⁷² 71306ToSe2cSF2349/I. Ila Mihályné tv. Ráckeve (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) Schram 2, 455.

²⁷³ 74808SoMe2cSF1223/I. Both György tv., Dencs (Somogy m.), 1748. Schram 1, 556. A *tálát* tályog jelentésben, vö. BERDE 1940, 285.

²⁷⁴ Pápai Páriz Ferenc például a kelevényre és a pokolvarra ajánl egy nagyon hasonló módszert: mézes vízben főtt lencséből és rozslisztból kevert péppel kell a „megvagdosott” kelevényt bekötözni, lásd *Pax Corporis*, 359.

²⁷⁵ 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Kata benignum examene 1744. Simontorny (Tolna m.) Schram 2, 517.

mosogatás, amit *folosó* ellen javasol Páli Péterné Vörös Ilona, a paksi gyógyító és bába-asszony.²⁷⁶ A *sómör főkélyeken* fürdetéssel igyekeznek javítani a házhoz hívott bábaasszony, Herceg Katalin,²⁷⁷ míg a dencsi hajdú lányának *tálját* Totth Örzse – aki szintén gyógyító – megfüstöli.²⁷⁸ Tamás Zsuzsa paksi bába és gyógyító asszony a saját nyálával kengeti a persenéseket Katona Tamás lábán.²⁷⁹ Gober Mihály pedig a Fehérvárról hozott szerrel maga keni be a szeméremtestén kelt pattanást, „melly miatt nem kevés kínban volt”.²⁸⁰ Mindazonáltal a légrádi Menczigár József azt mondja, hogy a Bábi Kata (vagyis a boszorkánysággal vádolt személy) megjelenésekor hirtelen támadt kelevény ugyanolyan váratlanul, magától tűnt el a nyakáról. Ebben az esetben nem távgyógyításról, hanem éppen az ellenkezőjéről: az érintés nélkül is ható varázserőről lehet szó, ami mintegy kiárad a boszorkányból.²⁸¹ Erre a tapasztalatra és a hozzá kapcsolódó elképzelésekre a boszorkány természetfeletti károkozó és gyógyító tevékenységénél részletesen kitérek még.

Fájdalom

A láz, a görcsök, a sebek, a kiütések és a daganatok nyilvánvalóan fájdalommal jártak, ha ezt külön nem is említették az elbeszélők. Van azonban ezeken felül még 20 olyan eset, amikor a boszorkányrontás egyetlen és legjellemzőbb tünete a fájdalom. Általában a végtagokon, a fejben vagy a deréktájon, esetleg az ízületekben jelentkezik, váratlanul és kíméletlenül: „rettenetes fájdalmakat szenvedett, mint ha minden csontja össze-törött volna”,²⁸² vagy „minden csontjai úgy fájtok, mintha mind fírészelték volna.”²⁸³ A fájdalom ezen túl lehet még rút,²⁸⁴ keserves²⁸⁵ vagy súlyos szegező.²⁸⁶ A tanúk ezekkel a jelzőkkel a beteg szenvedését hangsúlyozzák, s ezzel mintegy a feltételezett elkövető – vagyis a boszorkánysággal vádolt személy – felelősségét és bűnösségét nyomatékositják a bíróság előtt.

²⁷⁶ 74103ToSe2cSF2357/II. Páli Péterné Vörös Ilona benignum examene, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 492.

²⁷⁷ 71306ToSe2cSF2349/I. Ráckeve (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) Schram 2, 455.

²⁷⁸ 74808SoMe2cSF1223/I. Bencsik Erzsébet és Both György tanúvallomásai Dencs (Somogy m.), 1748. Schram 1, 556. Pápai áriz az ún. *kemény dagadásra* javasolja a párolást és füstölést, hogy megálgyuljon és kifakadjon vagy lelohadjon, vö. *Pax corporis* 350.

²⁷⁹ 74102ToDe2cSF2356/IV. Gábor János tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 483.

²⁸⁰ 71703ToSe2cSF2352/I. Gober Mihály tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.) 1717., Schram 2, 468.

²⁸¹ FAVRET-SAADA 1980.

²⁸² 74102ToDe2cSF2356/III. Botka Ferenc, dunaszentgyörgyi jegyző tv., Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 479–480.

²⁸³ 76405ZaNe2cTGPI08/I. Sebestyén János tv., Nagyutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 528.

²⁸⁴ 73711SoMe2cSF1219/I. Borbás Gergely tv., Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 539.

²⁸⁵ 75011SoMe2cSF1224/I. Pethes Józsefné Lukács Katalin tv. (Somogy m.) 1750. Schram 1, 561–562.

²⁸⁶ 75412ZaZe2cSF2440/I. Bóka Mihály tv., 1754. Bókaháza (Zala m.), Schram 2, 681–682.

Három alkalommal fordul elő a fájdalom jelzőjeként a száraz, ami – feltehetően – valamilyen ízületi panaszra vonatkozott.²⁸⁷ Ezt valószínűsíti, hogy együtt említették a végtagok görcsével, bénulásával, illetve általában a mozgásképtelenséggel. Feltehető, hogy ezekben az esetekben is a pneumatan megnyilvánulásai val van dolgunk.

Kizárólag fájdalomcsillapításra való gyógymód nem található a tanúvallomásokban. A végtagok esetében a kötözést és a kenést említik a betegek vagy a hozzátartozók, összesen 7 esetben. Minden alkalommal gyógyító szakember segít a betegen, kivéve Balázs alias Hegedüs József esetét, aki a saját édesanyja „kenyegetései és kötözései” segítségével gyógyul fel.²⁸⁸ A tanúk kétszer említik magát a gyógyító szert: Thotika Jánosné Nagy Kata, a dunaszentgyörgyi gyógyítóasszony a kertjében szedett „bizonyos fajta fűvel” kezeli Botka Ferenc jegyző feleségét.²⁸⁹ A másik gyógyszer a lócsontvelő, amiről már esett szó. Sánta Pila eredetileg a saját lábait kenegette vele, mert „győri Szekeres István uramnak bizonyos török asszonya volt, az mondotta, hogy száraz fájdalomról nem volna jobb szárában lévő velőnél”.²⁹⁰

Félelem, rettegés, lelki zavarok

Több olyan esetet ismerünk, amelyben a boszorkányrontás nemcsak egyszerűen félelmetes élményt, hanem tartós lelki megrázkódtatást jelent. Ezek egy része jellegzetes élethelyzethez kapcsolható, mint a terhesség, a szülés, illetve azt követő gyermekágyas időszak. A gyermekágyas démonok és a sorsasszonyok korabeli hiedelmeinél még részletesebben lesz szó erről, itt csak egy jellemző példát említek, amelyben éjszakai látomás váltja ki a tartós félelemérzést. Tanúvallomásában Dobos Magdolna felidézti, hogy gyermekágya idején éjszaka arra ébredt: a lábán és a mellette fekvő „pólabéli” csecsemőjén egy-egy macska terpeszkedik. Rémmületében ördögöknek vélte őket, és elméjében is „megtibolodott”.²⁹¹

Ennek a fordítottjára is van példa: a hirtelen megijedést magyarázzák a boszorkányrontásaként.²⁹² Egy bölcskei történetben éjszaka látott állattól – egy tarka kutyától –

²⁸⁷ A három eset: 74103ToSe2cSF2357/II. Páli Péterné Vörös Ilona jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 492; 74103ToSe2cSF2359/I. Horváth Ilona jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 504; 76405ZaNe2cTGP108/I. Nemeccsics István tv. Nagykutas (Zala m.) 1764. TÓTH G., 528–529.

²⁸⁸ 75412ZaZe2cSF2440/I. Balázs alias Hegedüs József tv., Bókaháza (Zala m.), 1754. Schram 2, 584.

²⁸⁹ 74102ToDe2cSF2356/III. Botka Ferenc tv., Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 479–480.

²⁹⁰ 74103ToSe2cSF2357/II. Páli Péterné Vörös Ilona benignum examene, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 492. Állatsontokból készített kenőcs készítésével vádolták Jancsó Pálné Szanda Katalin gyógyítóasszonyt a szegedi boszorkányperben: „kenéssel mindenféle barom csontjából, lábak szárából öszvetörvén zsírt csinált, azzal vesztett s gyógyított.” Tortúra alatt felvett vallomás jegyzőkönyve, 1728. jún. 26. előtt, Szeged, BRANDL–TÓTH G. 2016, 93.

²⁹¹ 72506ZaZe2cSF2410/II. Dobos Magdolna tv., Magyarország (Zala m.) 1725.

²⁹² A boszorkányperekben található ijedtségeseteket egy korábbi tanulmányomban foglaltam össze, Kis-HALAS 2004a, 286–288, 314–319. Az ijedtség önálló betegséggé az azonban csak elvéve fordul elő a kora újkori orvosló könyvekben. Újhelyi István az Apafi Annának írt *Orvosságos könyvben*

retten meg egy kislány, miután az anyja előzőleg összekap a boszorkánysággal vádolt bábával. Itt a megijedésnek a lelki megrázkódtatáson túl is van következménye: másnap reggelre a gyerek „mind az két szemét elfogván a hólag [hályog] ez óráig minden holnapban kiújulván, hólagossan vagyon.”²⁹³

Más esetekben a boszorkány rontásának tulajdonított betegség a kiváltó oka az elmezavarnak. Szakály György például „kénos nyavalába” esett egy telekvita után. Hat hétig szenvedett, míg végül „nagy kínjában az elméje is megtévedett és úgy magát agyonlőtte”.²⁹⁴ A dörögdi Pomogovics Mihályné pedig az aratás utáni áldomás alkalmával keveredett szóváltásba az egyik aratómunkással, majd még aznap este „annyira megromlott, s eszétül megfosztatott, hogy ha a leányi nem lettek volna, a házatul is elfutott volna”.²⁹⁵ A beszámolókból kiderül, hogy a családtagok, a háztartásban élő cselédek és a szomszédok ilyenkor igyekeztek megnyugtatni, vigasztalni a rettegő beteget. A betegyében félelemtől reszkető Segesdi Györgynének például a szolgálója és az ángya siet a segítségére: átölelik és biztatják, hogy ne féljen.²⁹⁶ Egyebet valószínűleg nemigen tehettek sem ők, sem a többi hozzátartozó és szomszéd, így az esetleges további kezelésekről, gyógymódokról egyik történetben sem beszélnek.

Veszélyes helyzetek: az emberélet fordulói

Az emberi élet fordulóihoz (születés, párválasztás, halál)²⁹⁷ kapcsolódó rontástörténetek nem illeszthetők be a boszorkányrontás következményeit a tünetek alapján leíró, fenti osztályozó rendszerbe. Ezeket az eseteket egy másik nézőpontból is megvizsgálom, amelyben a rendező elv a „beteg”, illetve a rontás kárvallottjának sajátos társadalmi állapota és az ezzel összefüggésbe hozott korabeli hiedelmek, nem pedig a rontás következményei.

Születés (terhesség, szülés, gyermekágy)

Kristóf Ildikó és Szentí Tibor a városi és mezővárosi közösségek boszorkányvádaskodásait vizsgálva figyeltek fel a bábákra irányuló vádak sajátságaira.²⁹⁸ Pócs Éva pedig arra mutatott rá, hogy a gyermekágyas démonokhoz és a sorsasszonyokhoz kötődő hiedel-

(1677) különböző növényi főzetek itatását javasolja, hogy ezzel megelőzzék a kisgyermek megijedését, vö. HOFFMANN 1989, 299. Az ijedtség gyógymódjait a 19–20. században részletesen tárgyalom, lásd KIS-HALAS 2008a. Az ijedtség elleni ráolvasásszövegek típusairól pedig bővebben írok egy későbbi tanulmányomban, lásd KIS-HALAS 2013.

²⁹³ 74111ToSe2cSZM022/I. Horváth Mihályné Látos Katalin tv., Bölcske (Tolna m.) 1741. Szilágyi, 493.

²⁹⁴ 73202ZaZe2cSF2411/I. Szakáll István tv., Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 575–576.

²⁹⁵ 75400ZaKe2cSF2439/I. Egy Gergely nevű 28 éves férfi tv., Kapoly (Zala m.) 1754. Schram 2, 675.

²⁹⁶ 75604ZaZe2cSF2441/I. Szücs Katalin Pataj Farkas özvegye tv., Petrikeresztúr (Zala m.), 1756. Schram 2, 687.

²⁹⁷ GENNÉP 2009.

²⁹⁸ KRISTÓF 1998, 143–17; SZENTÍ 2009.

mek milyen fontos szerepet játszottak a kora újkori magyarországi boszorkányképzetek e jellegzetes csoportjának kialakulásában.²⁹⁹ Forrásainkban összesen 14 olyan eset található, ahol a gyermekágyas nőt (9 eset) vagy a csecsemőt (4 eset) rontja meg a boszorkány. Egy további történet pedig arról szól, hogy egy asszony a sorozatos vetéléseit – egészen pontosan hármát – tulajdonította egy idős asszony (Györke Panna) rontásának.³⁰⁰ Várandós nő csak egy történetben szerepel a potenciális kárvallottak között: Bocskai Anna gyógyítóasszonyt megvádolták, hogy az egyik betege az ő kezelése (kenés és kötözés) miatt veszítette el a gyermekét. Mivel ezt egyetlen további tanú vallomása sem támasztotta alá, a vádat elejtették.³⁰¹ Két esetben is előfordult, hogy a nehéz szülést utólag rontásnak tulajdonították, mint ahogyan a mileji Péterfy Erzsébet tette. A tény, hogy csaknem belehalt a szülésbe, azzal magyarázta, hogy őt az esküvője napján megátkozta Soós Örsze: „[n]o, te cifra kurva, több asszonyok is voltak itt te náladnál különbek, mégsem éltek tovább harmadfél esztendőnél! Te sem élsz tovább harmadfél esztendőnél, vagy addig, míg egy gyermeket szülsz!”³⁰² Szökréjnártóné Sódos Dorottya szintén beszámol arról, hogy a második terhessége végén „az gyermeket el nem szülhette”. A korabeli gyakorlatnak megfelelően a család és a szomszédság nőtagjai vették körbe a vajúdo asszonyt, hogy a segítségére legyenek.³⁰³ Az egyiküknek az jutott az eszébe, hogy Szökréjnártónénak talán haragosa van, s ezért nem szülhet. Sódos Dorottya egyből kivágta, hogy „egyéb nincs, hanem az banya” (ti. Györke Panna). A szintén jelen levő tisztartóné mindjárt el is szalasztotta a szolgáját Györke Pannához azzal fenyegető üzenettel, hogy „eressen meg”, különben elfoghatja. Mire a küldönc visszatért, a gyermek is megszületett.³⁰⁴

A történetek nagy része a gyermekágyas nőket és csecsemőiket háborgató éjszakai boszorkányok jelenéseiről szól: az anyákat vagy gyermekeiket kihúzzák-vonják az ágyból, ütlegelik, megnyomják őket. A bántalmazás kegyetlen módszereiről és jól látható következményeiről már többször esett szó, s később még részletesen tárgyalom ezt a témát. A boszorkányok a csecsemőt is megnyomták, például macska alakban ráültek a hasára.³⁰⁵ Vagy, a dunaföldvári bábáról azt mondták, hogy annyira „megrontotta” a csecsemőt, hogy az előbb reszketni kezdett, majd „az köldök körül mint az embernek az tenyere, oly darabokban szakadozott az vér”.³⁰⁶ Az is megtörtént, hogy a cse-

²⁹⁹ Pócs 2001c.

³⁰⁰ 74104ZaZe2cSF2418/I. Szökréjnártó Bálintné Sódos Dorottya tv., Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 605–606.

³⁰¹ 75306ZaZe2cTGP103/I. Bokán Jánosné Csiszár Judit tv., Alibánfa (Zala m.), 1753. Tóth G., 515.

³⁰² 75108ZaZe2cSF2437/I. Horváth Györgyné Péterfy Erzsébet tv., Milej (Zala m.), 1751. Schram 2, 668–669.

³⁰³ DEÁKY 1995, 1996; KRÁSZ 2003, 26–27. A kora újkori Európában sem volt ez másként. A Saar-vidéki és pfalzi falvakról Eva Labouvie azt írja, hogy ott a 18. században több asszony – esetenként négy, sőt hét – segédkezett a szülő nőknek, lásd LABOUVIE 2001, 15–16.

³⁰⁴ 74104ZaZe2cSF2418/I. Szökréjnártó Bálintné Sódos Dorottya tv., Zalaegerszeg (Zala m.) 1741. Schram 2, 605–606.

³⁰⁵ 72506ZaZe2cSF2410/I. Dobos Magdolna tv. Pusztamagyaród (Zala m.) 1725. Schram 2, 572.

³⁰⁶ 71306ToSe2cSF2349/I. Herczegh Istvánné Lengyel Katalint vádolta ezzel a csecsemő anyja. Részlet az anya, Csányi Ilona tanúvallomásából, Dunaföldvár (Tolna m.), 1713. Schram 2, 458.

csemő nem tudott szopni, mert a boszorkányok „bekulcsolták” a száját. Ezzel vádolták meg Faraghó Katalin dunaszentgyörgyi gyógyító asszonyt,³⁰⁷ valamint Totth Jánosné Csiváth Dórát, a zalaapáti bábát. Az utóbbi esetről a csecsemő apja számol be: a „gyermeknek a teste meg-fásult, és a szája öszve- kulcsolódott, hogy egy ideig nem is szophatott”.³⁰⁸ A dunaföldvári bábáról mondta el egyik páciense, Totth Ilona, hogy – miután a bába mézet kért és kapott is tőle – az addig egészséges kéthetes csecsemője karján hirtelen kiütések „mint a fekete posta” jelentek meg, amelyek „azután rút sebekkel ki-fakadoztak, el-száradtanak”, végül „öt hét alatt az kezei el-szakadoztanak, maga is meg-holt”. Amikor a bába „kötelessége szerint”³⁰⁹ meglátogatta Totth Ilonát, maga is látta a csecsemőt, de már nem vállalta a kezelését, mert közben bevádolták a bíróságon: „Oh, szegény ártatlan, be nagy kínban vagy! Már is azt mondják, hogy tégedet is én ettelek meg.”³¹⁰

Egy Tolna vármegyei per aktáiban olvasható egy történet, amelyben Ényi Ferenc „mádra betegség”-ét gyógyítja a dunaszentgyörgyi Faraghó Kata bábaasszony. Jóindulatú vallatásában elmondja, hogy Ényi betegségének az oka nem rontás, hanem az, hogy „a méhanya nem volt helin”. Ezt szemlélteti a vallatási jegyzőkönyv alábbi részlete:

K: Honnand tudod azt, hogy a méhanyája nem volt a helin?

V: Odahívatott és kentem ütet.

K: Mivel kented?

V: Maga adott ó hájocskával, avval kentem.

K: Kitül tanultad azt az orvoslást?

V: Mondottam, azon Kurtánétül.

K: Hiszen azt mondottad, hogy a toroknak nyomásán kívül semmit nem tanultál tőle.

V: De azt is mondottam, hogy a mádráról való orvoslást tőle tanultam.³¹¹

A nő testében a helyét változtató anyaméhet már Hippokratész is leírta, és az ő hatására ez az elképzelés sokáig uralkodott az ókori, majd a középkori és az újkori orvostudományban is. Hippokratész szerint a hystera, vagyis a méh tulajdonképpen egy

³⁰⁷ 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Katalin benignum examene, Simontornya (Tolna m.), 1744. Schram 2, 515.

³⁰⁸ 74702ZaZe3bSF2422/I. Koncz István tv., Zalaapáti (Zala m.) 1747. Schram 2, 625.

³⁰⁹ A bába feladatai közé tartozott az anya és a csecsemő gondozása legalább a keresztelőig. Ez az időtartam a néhány naptól az egy-két hétig is eltarthatott, vö. DEÁKY 1996, 76–77, 86–88, 107–108. Ezt a gyakorlatot írtam le a kora újkori Nagybányáról, vö. KIS-HALAS 2014, 331–332, 346. A városi bábák működését egyébként már a 18. század első felében is egyre inkább igyekeztek szabályozni a hatóságok. Jó példa erre Debrecen, ahol a szüléstől számított 8 napot írt elő ebben az esetben a városi tanács, ahogyan ez az 1748-ban adott *Instructió*ból kiderül, vö. MAGYARY-KOSSA 1940, 167–169. A falusi, mezővárosi közösségekben élő bábákra vonatkozó korabeli szabályokról egyelőre nincsenek adatok a régiókból, ezért is fontos számunkra az az eset.

³¹⁰ 71306ToSe2cSF2349/III. Toth Ilona tv. Dunaföldvár (Tolna m.), Schram 2, 459.

³¹¹ 74404ToSe2cSF2362 Részlet Faraghó Kata jóindulatú vallatásából. 1744. Simontornya, Schram 2, 516.

széles csatorna, amely biztosítja a testben menstruációs vér szabad áramlását. Ha azonban ez a vér nem tud időben távozni belőle, akkor felgyülemlik benne, s a vérrel telített méh elindulhat a szív és a tüdő felé, majd hozzájuk préselődik. A szív és a tüdő a nyomás hatására nem tudja kellőképpen ellátni a feladatát, ami végül fulladásos rohamokhoz vezet: ez a hisztéria.³¹² A kora újkori magyarországi és erdélyi orvoslőkönyvek tanúsága szerint élénken élt a vándorló anyaméh (*mátra/mádra/nádra*) ókori eredetű képzete, amelyet elsősorban a szülő nők betegségének tartottak.³¹³ „Ha az mádra kiindul helyébül [...] mintha valami gombolyag járna egy helyről másra az hasában” – írja Újhelyi István az Apafi Annának szánt *Orvosságos könyvben* (1677).³¹⁴ A vándorló anyaméh okozta émelygést, hányást, hasi fájdalmakat, görcsöket önálló betegségként tartották számon, és az anyaméhről mádra/mátra/nádra néven nevezték egészen a 20. század közepéig. A betegséget nemcsak nők, hanem férfiak és gyermekek esetében is elképzelhetőnek tartották, és az ő esetükben is a méhanya elmozdulásával hozták összefüggésbe. Érdekes módon Zsoldos Jánosnak, Veszprém vármegye orvosának 1802-ben megjelent nőgyógyászati szakkönyvében még mindig Hippokratész fenti magyarázatával találkozunk, bár a szerző hangsúlyozza, hogy „a betegség nem mindig a méhtől vagon.”³¹⁵

A mátra-betegség magyarázata határozta meg tehát a gyógyításának alapelvét: a „méhanyát” kellett a helyére tenni. Ehhez változatos módszerek álltak rendelkezésre, amelyek egy része mechanikus külső beavatkozásokat jelentett. A mi esetünkben Faraghó Kata, a tapasztalt bába, a manuális terápiát alkalmazta: megkente a beteget. Emellett jellemzőek voltak még a köldökre irányuló kezelések, amelyeket két csoportra oszthatunk a páciensek alapján. Ha szülés előtt álló, vagy éppen szülés után levő nőről volt szó, akkor a gyógyhatású szereket ráerősítettek a köldökre. Így például Pápai Páriz Ferenc nemcsak a köldök tájékának szerecsendió-olajjal való kenegetését javasolja, hanem azt is, hogy kössenek a köldökre egy dióhéjat, amelybe előzőleg a következő keveréket töltötték: rózsavizet és olyan vajat, amiben előzőleg szénné süttöttek egy tojást, még hozzá héjastul.³¹⁶ A másik csoportba az ún. száraz köpölyözés tartozik, amivel a nem várandós nőket, a férfiakat és a gyermekeket gyógyították. Ehhez nem karcolták meg a bőrt a köpölyöző üveg felhelyezése előtt, hanem egy

³¹² Váradai Lencsésnél a *mádra megfulladása (strangulatus suffocatio)* és a *mádra búsulása (furo uteri)* címszavak alatt szerepelnek ezek a tünetek, lásd *Ars medica* 350–352. A középkorban a svédországi Szent Birgitta misztikus terhességével kapcsolatos kételyek alapja is ez az elképzelés volt. Kortársai gyanakodtak: vajon nem hisztéria vagy egyenesen démoni megszállottság áll-e különös tünetei hátterében, erről lásd legújabban SALMESVUORI 2014, 84.

³¹³ Lásd pl. Váradai Vásárhelyi István *Kis patikájában*: ha valakinek „az anya méhe megfordul, avagy le-száll, és ki-jő”, vö. HOFFMANN 1989, 224. Pápai Páriz Ferenc is a szülés közbeni veszélyek között említi, hogy a „nádra [...] a’ helyéből kimozdul és hidegségben vagon”, vö. *Pax Corporis*, 280–281. A nagybányai bábaasszonyok többféle gyógymódot is ismertek a vándorló anyaméh kezelésére, lásd KIS-HALAS 2014, 344. A testben a helyét változtató méh képzetéről az ókori orvoslásban lásd pl. DEAN-JONES 1994, 118–190, 193; GRADVOHL 2003, 2009.

³¹⁴ HOFFMANN 1989, 304.

³¹⁵ *Aszszony orvos*, 14, 445–452.

³¹⁶ *Pax corporis*, 281.

apró mécesst gyűjtottak meg a köldökön, majd erre rátették a poharat. Egészen addig rajta tartották, míg a láng kialudt és a pohár a köldök köré tapadt. Ekkor lerántották a poharat: ezzel próbálták meg a helyére lehúzni a torokba mászott mátrát.³¹⁷ Azt is elképzelhetőnek tartották, hogy a mátra a szájon át képes kimászni az emberből, így vissza kell csalogatni a testbe. Egy nagybányai bábaasszony, Nagy Gergelyné például egy tányér vajjal „kínálta” a mátrát, mert szerinte a mátra azt megeszi, és aztán engedelmesen visszamegy a helyére.³¹⁸ Az olfaktorikus ingereknek hasonló szerepe volt a méh helyrevezetésében: a kellemes illatú kenőcsökkel, olajokkal, borogatásokkal, italokkal pontosan ezt a hatást akarták elérni. Emellett nyilván a tapasztalati tudás is sokat számított a megfelelő módszerek és gyógyszerek kiválasztásánál: görcsoldó hatású gyógynövények főzetét ajánlotta fogyasztásra például Vásárhelyi Kis István: borban főtt görög fehéret (*Plumbum carbonicum s. cerussa*), rutát (*Ruta graevolens*) és méhfüvet (*Melittis melissophyllum*).³¹⁹

A dunaszentgyörgyi gyógyításestről csak Faraghó Kata jóindulatú vallatásában esik szó, a beteg vagy a hozzátartozók verzióját nem ismerjük, így például nem derül ki, hogy ki állította fel végül a diagnózist: a kezelést végző bábaasszony vagy a beteg és családja. Nem tudjuk meg azt sem, hogy vajon sikerrel járt-e Faraghó Kata. Annyi bizonyos, hogy Ényi Ferenc a dunaszentgyörgyi bírói testület tagja, az esküdtek egyike volt. A vallatók erre a tényre építettek, amikor azt próbálták sugallni, hogy Faraghó Kata – önös érdekből – először megrontotta, majd maga ajánlkozott a meggyógyítására, mert arra számított, hogy így újra a férjét fogadják fel kanásznak. Faraghó Kata az ellene irányuló rontásvádat a saját gyógyító ismereteire alapozva igyekezett megcáfolni, még-hozzá kétszeresen is. Először is a betegségnek természetes okát adta, másodszor pedig azt állította, hogy a kenéshez használt „óhajat” maga a beteg adta. Tehát sem rontással, sem gyanús gyógyító szer alkalmazásával nem vádolható. Óvatos viselkedése nagyon is indokoltnak tűnik az 1741-ben folyt persorozat kínvallatásait és halálos ítéleteit ismerve.

Házasság

Az emberi élet fordulópontjait kijelölő társadalmi státusváltások közül a párválasztás és a házasság a következő,³²⁰ amely fontos szerephez jut a boszorkányvádaskodás szempontjából. A forrásainkban szereplő történetek között jól elkülöníthetők azok a paráz-naság vétségét is magukban foglaló eljárások, amelyekben a párválasztás vagy a már fennálló párkapcsolat mágikus befolyásolása, illetve illegitim párkapcsolat létesítése

³¹⁷ A gyógymód általánosan ismert volt még a 20. században is. Magyary-Kossa Gyula Andocsról (Somogy m.) hoz példát, vö. MAGYARY-KOSSA 1929a, 353–354. Ugyanezt idézi VAJKA Aurél 1942, 135. Részletesen leírja ezt az állapotot Kiss Géza az Ormánságról szóló monográfiájában, bár a betegséget ott *köldökcönögének* nevezik, lásd Kiss 1986 [1937]), 156.

³¹⁸ Részlet Nagy Mihályné tanúvallomásából, 1670. június 26., BALOGH 2003, 76.

³¹⁹ HOFFMANN 1989, 224.

³²⁰ BÁRTH D. 2005.

a vád.³²¹ Bár a szerelmi varázslás praktikáit több jegyzőkönyv is megemlíti,³²² csupán néhány olyan esetről van tudomásunk, ahol a lakodalommal és az „áldozat” megbetegedésével hozták ezt összefüggésbe a vádlók.

A Tolna megyei Decsen történt, hogy Küllös Zsuzsanna és Pap János lakodalman a lakodalmas házba belépő Jenes Andrásné előbb a térdeit fájlalta, majd hirtelen összeesett, és görcsök közt fetrengett a szoba kellős közepén. Ezután ágynak dőlt, és egy hónapig betegeskedett. Az asszonyt kezelő gyógyítók egyike szerint a bajt rontás okozta. A gyanú a tizenöt éves szolgálóra, Ambrus Marisra terelődött, mert többen látták, amint a lány az esküvő napján egy új vászonzacskót ázott el a lakodalmas ház küszöbe alá. Egyből arra következtettek, hogy a vőlegényt akarta megrontani.³²³ A kihallgatáson már egyenesen arról faggatták Marist, hogy „[a]zon zacskó által nemdenem kívántad-e azon Papp Jánost vőlegénységében el-veszteni?”³²⁴ Ambrus Maris esetében nem lehet eldönteni, hogy mi volt a feltehetően mágikus aktus valódi célja, de a decsiek rontásként értelmezték, amiből hosszas és súlyos betegség következett. Ez pedig elégséges ok volt a boszorkányvádhoz.

Csaknem két évtizeddel később a nemesapáti Kanta Ferencsel kapcsolatban is hasonló gyanú fogalmazódott meg. Az egész falu tudta róla, hogy Szabó Katalint szeretné feleségül venni. A lány azonban kosarat adott neki, mert más választottja volt: Murai György, a szabólegény Csószról. Kanta Ferenc igencsak szégyellte magát a falubeli legények előtt, hiszen egy „idegen” túrta ki. Legénycimborái közül néhányan arra biztatták, hogy köszörülje ki a becsületén esett csorbát, és álljon bosszút a mátkapáron. Kanta elszánt volt. Marton Györgyöt például rá akarta venni, hogy „cselekedjünk valamit nékiek [ti. Szabó Katalinnak és vőlegényének], hogy egymás testével ne élhesse nek”. Marton György azonban kitért az indítvány elől, és lehűtötte a bosszúvágyó Kantát „az Isten nem néked adta, hanem Murai Györgynek, azért hagyj békét nékik!”³²⁵ Még jobban Kantára terelődött a gyanú, amikor a mátkaság elhálásának éjszakáján

³²¹ 75505ZaKe3bSF3558 Festetics család keszthelyi úriszékének pere Kutasi Józsefné, Hercules Éva ellen férjgyilkosság vádjával. Balatongyörök (Zala m.) 1755. Schram 3, 294; 75612ToSe2cSZM032 Tolna vármegye vizsgálata a „csavargó” Rebeka és szeretője, Nagy Istók ellen. Simontornya (Tolna m.), Alsórajk (Zala m.) 1756. Szilágyi 494–498; 76012ZaAe2cTGP107 Herceg Esterházy Pál Antal kérésére Zala vármegye vizsgálata a boszorkánysággal vádolt Magyar Kata ellen. Alsólendva (Zala m.) 1760. Tóth G., 524–552.

³²² 73406ToPe2cSF2354 Tolna vármegye törvényszéke előtt Erdélyi Katalin, Kály Istvánné és Bondész Erzsébet, Szabó Jánosné boszorkánypere. Paks (Tolna m.) 1734. Schram 2, 470–472; 75505ZaKe3bSF3558 A Festetics család keszthelyi úriszékének pere Lamperth Simonné, Vígh Jutka ellen. Keszthely (Zala m.) 1756. Schram 2, 688–690; 76007ToDe2bKFK000 Tolna vármegye színe előtt Tátos István szerelmi varázslásra tanácsot ad Csizmadiánénak, kit ezért leboszorkányoznak. Duna-földvár (Tolna m.) 1760. Szilágyi 460; 76206SoKe2cBJ2161 Somogy vármegye pere a boszorkánysággal és gyilkossággal vádolt Ferenczy Judit ellen. Kaposvár, Kiskorpád, Sánta (Somogy m.) 1762. Bessenyei 2, 499–503.

³²³ 73707ToDe2cSZM011, Nemes Kata, Bogyó, alias Csordás Kata, Ambrus Mária benignum examene és tanúkihallgatási jegyzőkönyvek Decsen és Simontornyán, Szilágyi 485–491.

³²⁴ 73707ToDe2cSZM011/I. Részlet Nemes Kata benignum examenéből. Simontornya (Tolna m.) 1737. Szilágyi, 487.

³²⁵ 75311ZaNe2cTGP104/I Marton György tv. Nemesdapáti (Zala m.) 1753. Tóth G., 517.

az öreg Novák Katalin meglátott valakit a menyasszony házánál, amint a kapufába „a süvegét [...] beléveré”. Meg is szólította az illetőt „mit babonáskodol? Az nem illik, hogy annál a háznál babonáskodjál, akárki vagy”, ám „a babonás elszaladt, és elröjtötte magát”.³²⁶ Kantát ezután perbe fogták, s a vád ellene az volt, hogy „bűbajos s ördögös cselekedetet, kötést” tett ki Murai Györgynek és Szabó Katalinnak, hogy „rossz lakások [legyen] egymás közt házasságokban”, sőt, hogy egyik „közülük olyas rossz mesterség miatt meg is haljon”.³²⁷ Tettének ilyen súlyos következményéről nem szól a jegyzőkönyv, nem tudjuk meg a tanúktól, hogy a házaspár valamelyik tagja valóban megbetegedett-e. A vádemelés mégis világosan jelzi, hogy ezt a lehetőséget senki sem tartotta kizártnak. A falubeli szóbeszéd és a gyanús éjszakai esemény kellően megalapozták a Kanta Ferenc elleni boszorkányvádat, és a vármegyei hatóságok számára is elég hihetően hangzottak, hogy vizsgálat induljon ellene.

A hiedelem, hogy a boszorkány rontásával már a nászéjszakán veszélybe sodorhatja az új pár termékenységét már nem feltételezés, hanem tény az iharosberényi Balatony Márton történetében. Ő arról beszélt a bíróság előtt, hogy a falubeli gyógyító asszony, Hampu Örsze megátkozta a saját lányát, mert az „nem feküdt le [...] az anyja házánál új hűtvestársával”. Az anya „átka és fenyegetése csakhamar megtörtént az maga lányán”, aki ettől „*el-feketülvén*, soha jó világa nem lévén urával [...], *meg is halt*”. Balatony – saját elmondás szerint – „pirongatta Hampu Örszét, hogy miért cselekszik úgy maga leányával.” Az asszony igencsak megharagudott ezért. Három nap múlva éjszaka megjelent Balatony hálóhelyén és társával, Pálffy Ilonával együtt „öszverontották” Balatonyt.³²⁸

Szinte pontosan ugyanígy írja le a feleségével történeteket vallomásában a kiskomáromi (Zala m.) Vandol György. Ő azért különbözött össze Györke Pannával, mert éppen azt a házat vette meg, amire az asszony is számot tartott. Györke Panna megneheztelt rá. Amikor a lakodalma napjának reggelén Vandol a „mátkájának való csizmát vüttö [a] lakatoshoz patkolni”, újtát állta és azt firtatta, hogy „mikor hál el.” Vandol Györgynek nem akaródzott elárulni: „tudja ördög, mikor hállok el”. De Györke Panna csak folytatta a kérdezősködést, végül megátkozta Vandolt: „[e]hhez a fejem, ha esztend[e]ig is élsz, [sem hálsz el]!” Fenyegetése nem vált be, mert a lakodalmat sikeresen elhálták még „azon étszaka”. Nemsokára,³²⁹ a húshagyókeddi vacsora előtt hívatlanul betoppant az ifjú párhoz Györke Panna lánya, s a fiatalasszony „egyszer-smind [...] *el-feketedett*, fejét hátra-vonták, kezeit-lábait öszvő-huzta”. Vandolné sokáig betegeskedett. Akkor gyógyult meg, amikor Györke Panna keresztkomának hívta és a *paszitában* (ti. a keresztelői lakomán) rákérdezett az állapotára „édes komámasszony, mi lölte az kegyelmed kezeit?”, majd ott helyben „megtapogatta” a beteg kezét és lábát. Vandol Györgynének másnap „verradóra [...] semmi nyavalája sem lett, maga is

³²⁶ 75311ZaNe2cTGP104/I Novák Katalin tv. Nemesdapáti (Zala m.) 1753. Tóth G., 518.

³²⁷ 75311ZaNe2cTGP104/I. A tanúvallatáskor feltett kérdés (Zala vármegye pere Kanta Ferenc ellen) Nemesdapáti (Zala m.) 1753. Tóth G., 516–517.

³²⁸ 73711SoMe2cSF1219/I. Balatony Márton tv. Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram I, 538.

³²⁹ A lakodalom valószínűleg a farsangban volt, hiszen Györke Panna lánya húshagyókedden látogatta meg Vandolt és feleségét (K-H. J.).

meg-könnyebbült”.³³⁰ A Györke Panna iránti gyanút nyilván az is táplálta, hogy Kemsei György az öccse és Györke Panna lányának lakodalmán látta, amint „az lakodalom után, mindön fektetni vitték volna az menyasszonyt” az anyja (vagyis Györke Panna) „vissza-söpörte”.³³¹ Elképzelhető, hogy a saját lánya lakodalmán az anya valóban preventív céllal végezte a rituális söprést, s ebben valószínűleg a helyi szokást követte, ám a vádaskodók szemében ez babonás, tehát elítélendő cselekedetnek számított, amit Vandol Györgyék esetében már könnyedén rontássá változtattak.

Halál, haldoklás

Eddigi példáink mutatják, hogy a vádlók előszeretettel tulajdonították boszorkányrontásnak a halállal végződő betegséget. A rontásgyanú megerősítésében a haldoklók valóban kiemelt szerephez juthattak, mert ők maguk azonosították a rontót azzal, hogy a halálos ágyukon megnevezték őt. A haldoklók utolsó szavait felidéző tanúk igen változatos nyelvi kifejezőeszközökkel élnek: „az ő cselekedetei miatt kölletik meghalnom”,³³² „azt kiáltotta, hogy ő Vajda Jankónak nyomorékja”,³³³ „Hajdú Jankót kiáltották hóhéroknak [=hóhéruknak] lenni”,³³⁴ „Ross Zsuzsa ördögi mestersége miatt kölletik ki-menni [az életből]”.³³⁵ A történetek ismétlődő eleme, hogy a haldokló „kikiáltja” a rontó nevét. Elképzelhető, hogy ezzel a kifejezéssel nem pusztán a beteg fizikai állapotából és lelki diszpozíciójából következő spontán érzelmi kitörést jelölik az elbeszélők (vagy a lejegyzők), hanem egyúttal a nyilvánossá tétel, pontosabban a nyilvánosság előtt elhangzó vád és egyben a szóbeli hagyatkozás jogi aktusára is utalnak vele. Ezt a feltételezést támasztja alá az is, hogy a halálos ágyon tett szóbeli testamentumában a beteg szabályosan bosszúállásra szólítja fel hozzátartozóit, sőt, név szerint kijelöli azt a személyt, akinek végre kell hajtania a végakarátát. A Herczegh Istvánné Lengyel Katalin bábaasszony elleni perben pontosan erről számolt be a dömsödi Halász Ferenc, akinek felesége a gyermekágyban szerzett betegségben sínylődött. „[H]alála előtt négy vagy öt órával ezt mondotta szögény feleségem: »Édös Uram, míg kegyelmed az világon él, azon bábaasszonyon mindenkor querélája lögyön, mért énnéköm az ő rossz cselekedeti és mérge miatt kell ki-múlnon az világbul«”.³³⁶ Ugyanígy hagyatkozott a pataji (Pest-Pilis-Solt vm.) Deték Ilona férje, miután – míg a felesége magára hagyta – betegágyában „rajta mentek” a boszorkányok, és „némelyik kiáltotta »öld meg, fojtsd meg«, némelyik pedig »ne bántsd«”. Deték Ilonát ezután még a „halála óráján” is arra kérte az ura, hogy „el ne szenvedje” a vele történeteket.³³⁷

³³⁰ 74104ZaZe2cSF2418/I. Vandol György tv. Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 618.

³³¹ 74104ZaZe2cSF2418/I. Kemsei György tv. Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 618.

³³² 73806SoMe2cSF1220/II. Kozma János tv. Surd (Somogy m.) 1738. Schram 1, 544.

³³³ 73202ZaZe2cSF2411/I. Szakáll István tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 575–576.

³³⁴ 73202ZaZe2cSF2411/I Hajdu alias Vajda Miklós tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 577–578.

³³⁵ 73806SoMe2cSF1220/II. Deső István tv. Surd (Somogy m.) 1738. Schram 1, 546–547.

³³⁶ 71306ToSe2cSF2349/I. Halász Ferenc tv. Dömsöd (Pilis m.) 1713. Schram 2, 456.

³³⁷ 74209ToSe2cSF2360/I. Deték Ilona tv. Pataj (Bács m.) 1742. Schram 2, 509.

Az iménti beszámolókból azt láthattuk, hogy nemcsak a beteg, hanem a feltételezett rontó személy számára is veszélyes élethelyzetet teremthetett, amelyben a hadokló mintegy a földi igazságszolgáltatás eszközeként elégtételt vehetett az őt ért sérelmekért: felismerte és megnevezte a rontót. A nagymartoni Mád János tanúvallomása jól példázza ezt az elképzelést. Amikor a Simon Jánosnak tulajdonított halálesetéről kérdezik, ő azt tartja a legfontosabb érvek Simon bűnössége mellett, hogy az áldozatok a haláluk pillanatáig Simont vádolták a megrontásukkal.³³⁸

A halál jeleinek gyakorlati ismerete lényeges volt az exitus beálltának pontosításához. A tanúk elbeszéléseiből a korban is általános gyakorlathoz értesülünk, vagyis a beteg halálára elsősorban a légzés hiányából következtek: nem érezték a lelket benne³³⁹ – ahogyan fogalmaztak.

A halál fizikai jelei közül biztosan felismerték a hullamerevséget. Erről tanúskodik egy érdekes rontás eset, amelyet Zalalövön mesélt el Tóth Ferenc. Az eset kárvallottja az elbeszélő bátyja volt, aki egy darabig a vádlott, Kovács Marinka zsellérje volt, ámde „bizonyos dologért ösvő-veszvéen [...] eljött tüle”. Tóth Ferenc nemcsak azt tartotta gyanúsnak, hogy a bátyja az elköltözés után mindjárt megbetegedett, hanem azt is, hogy az egyévnnyi sínylődést követően a beteg végül úgy halt meg, hogy „midőn [...] eltemették meg nem fásult, hanem olly hajlandó volt a teste, mint élteben”.³⁴⁰

Isten büntetése vagy természetes okok?

Bár a tanúvallomásokban elsősorban a boszorkányrontással összefüggésbe hozott tüneteket részletezik az elbeszélők, a dokumentumokban időnként utalást találunk a boszorkányság mellett forgalomban levő egyéb betegségmagyarázatokra. Ha mégoly elenyészőnek is tűnik ezeknek az adatoknak a száma, fontos kivételnek számítanak, így ebben az alfejezetben ezeket mutatom be.

Betegség mint Isten büntetése

Forrásaink azt mutatják, hogy az isteni büntetés a boszorkányrontás alternatívájaként jelenik meg betegségmagyarázatok terén.³⁴¹ Az 1730-as és 40-es években az iharosberényi (Somogy vm.) Balatony Márton három asszonyt is bevádolt boszorkányságért az uradalmi tiszttartónál. 1737-ben Hampu Erzsébet és Pálffy Ilona gyógyító asszonyokra, majd 1746-ban Tóth Zsuzsára tett panaszt nála. Ekkor egyenesen arra kérte a tiszttartót, hogy fenyegetse meg az asszonyt: ha nem hagy fel azzal, hogy hideg-

³³⁸ 72903SoCe2cSF1218/I. Mád János tv. Curgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 530–531.

³³⁹ A lélegzetlelekről máig Pais Dezső áttekintése a legalaposabb: PAIS 1975a.

³⁴⁰ 75103ZaZe2cSF2434/I. Tóth Ferenc tv., Zalalövő (Zala m.) 1751. Schram 2, 663–664.

³⁴¹ A protestáns értelmezés szerint a boszorkányság az isteni gondviselés eszköze, vö. CLARK 2001, 459–465. A népi mágia protestáns kritikájáról a skót boszorkányperek kapcsán ír DAVIES 2008, 186.

lelést küld rá (azaz Balatony Mártonra) – már amennyiben ő a felelős érte –, a bíróságra kerül. Tóth Zsuzsa önérzetes válaszában a boszorkányrontással párhuzamosan együtt élő keresztény³⁴² betegségmagyarázatot hallhatjuk: „bizony édes tisztartó uram, nem cselekedtem, hanem az Úr Isten bűne szerint vetette reája azt a nyaválát”.³⁴³ Hasonló érveléssel tromfolja le Gál Katalin, egy alsóapáti (Zala vm.) asszony a másikat, aki azzal fenyegetőzik, hogy meg fogja rontani azt a személyt, aki a férje betegségéért felelős. Gál Katalin szerint ez egyszerűen nem lehetséges, „mert minden embert az Úr Isten [a] bűne szerint büntet”.³⁴⁴ Egyed György, a mileji (Zala vm.) kismemes azt meséli el 1750-ben, hogy amikor kiváltott egy Reziben levő szőlőbirtokot Soós Örsztől és „osztályos atyafiaitól”, akkor Soós Örzse nagyon dühös lett, és megátkozta Egyed Györgyöt. Egyedet még aznap kilelte a hideg: boszorkányrontásra gyanakodott, méghozzá Soós Örzse mesterkedésére. Mielőtt azonban kérdőre vonhatta volna az asszonyt – aki aratómunkásként dolgozott Egyednél –, az a következő szavakkal hárította el a vádat: „őreá ne gyanítsa ezen hideglölést, az emberbe benne vagyon a nyavalya, amely Isten reá-bocsátotta, azon Isten meggyógyította”.³⁴⁵ Az utóbbi megfogalmazásnak a boszorkányperekben előforduló parafrázisát is ismerjük: „amely ördögtől volt nyavalyája, azon ördög volna gyógyítója” – ahogyan azt a kolozsvári Takách Jeremiás mondta, 1584-ben.³⁴⁶

Természetes okok

A boszorkányperekben szereplő rontástörténetek arról szólnak, hogy az embert, állatot ért károkért a boszorkány vagy más ártó szándékú természetfeletti lény a felelős. A tanúvallomásokban az is megfogalmazódik, hogy nemcsak a boszorkányok, hanem az isteni gondviselés is sújthatja az embert. Néhány esetben azonban semmiféle természetfeletti erőt nem tesznek felelőssé a betegségért, hanem azt egyszerűen természetes okokkal magyarázzák. Például amikor a Szakácsiban élő Kovács Györgyöt Molnár Ilona boszorkányságáról kérdezték, elismerte, hogy maga sem tudja eldönteni, „mitül esett” kezének bénulása: attól-e, hogy adósa, Molnár Ilona megrontotta, vagy „természet szerint való fájás”.³⁴⁷ A történetek egy részéből világosan látható az is, hogy az elbeszélők tisztában voltak az emberi test alapvető működésével. Ezt is természet szerint valónak nevezték. A pölöskei (Zala m.) Ferencz Zsuzsa várandós volt, és lopva kihúzott két szál sárgarépat Gáll Ilona kertjéből, mert nyilván megkívánta. Miután megette,

³⁴² FERNGREN 2009, 42–63.

³⁴³ 74508SoMe2cSF1222/II. Bogma Éva tv. Iharosberény (Somogy m.) 1746., Schram 1, 552.

³⁴⁴ 72608ZaZe2cTGP095 Alóspáti (Zala m.) 1720. Tóth G., 495–496.

³⁴⁵ 75108ZaZe2cSF2437 Egyed György tv. Milej (Zala n.) 1750., Schram 2, 670–671.

³⁴⁶ Részlet a Zöld Ambrusné elleni perből, 1584. máj. 25., KISS–PAKÓ–TÓTH G. 2014, 139. A tanúvallomást idézi és a pert részletesen bemutatja KLANICZAY 2011. További változatok ugyanerre az elképzelésre: „az mely ördög megkötötte, azon ördög meg is olgya”, Zekey Mihály tv. Kolozsvár, 1612. márc. 12., KISS–PAKÓ–TÓTH G. 2014, 192; „az ördög rontotta meg, az is gyógyítsa meg”, Baráth Ferencné Török Ilona tv., Miskolc, 1716. jún. 14., Schram 1, 61.

³⁴⁷ 74308SoMe2cSF1221/I. Kovács György tv. Nagyszakácsi (Somogy m.) 1743. Schram 1, 550.

három napon át „emésztetinek természet szerént való ki-adása miatt kínlódott”. Vagyis székrekedése lett. Gáll Ilona (a boszorkány) egyébként a tolvaj mágikus úton történő azonosításának egyik elterjedt módszerét alkalmazta Ferencz Zsuzsán: a távolból megállította a széket.³⁴⁸

A természetes okokra visszavezethető betegség gyógyítása is természetes, vagyis nem mágikus (természetfeletti) módon történt. A bűbajos, babonás (vagyis mágikus) orvoslás gyanús és bűnös dolognak számított a boszorkányvádaskodás kontextusában. A gyógyító tevékenységét tehát az alapján ítélték meg a hatóságok, hogy vajon csak természetes úton vagy netán mágikus eszközökkel is kezeli betegeit. Erről kérdezte a tanúkat a bíróság a Totth Jánosné Csiváth Dóra bába elleni perben: „Vallja meg a tanú, nemde inkább jámbor életű, jószomszédság-tartó asszony volt-e, és akit gyógyított vagy nyavalyájából segített, azt házi szerekkel, füvekkel, gyökerekkel, és illes természet szerint való orvosságokkal gyógyított[a], és nevezze meg a tanú, kiknek segített, hasonlóképpen”.³⁴⁹

Gyógymódok és gyógyszerek

A legalkalmasabb gyógyító és a megfelelő kúra kiválasztása kulcsfontosságú volt, akár váratlan és gyors lefolyású betegséget, akár régóta fennálló, makacs panaszokat kellett kezelni. Idézzük fel most a paksi kisbíró és takácmester, Paritya Mihály történetét, 1741-ből.³⁵⁰ Ő a várandós felesége mellé az öreg Vörös Ilonát, vagy ahogyan városzerte ismerték, Sánta Pilát fogadta meg bábának. Minden a legnagyobb rendben volt mindaddig, míg Paritya rá nem jött, hogy Vörös Ilona sorban felkereste a paksi takácsokat kevéske fonalával, de csak utoljára fordult hozzá. Csúnya veszekedés kerekedett az ügyből, és a sértődött mester nekiesett az öregasszonynak: „gutta üsse meg kegyelmed fonalát! Már két, három mesteremberről is volt kegyelmed véle. Én meg nem szövöm. Akárki szője meg!” Vörös Ilona erre szótlánul kifordult az ajtón. Másnap reggelre Paritya felesége „meg-gyermekezett”. Nem derült ki, hogy ki lehetett a szülésben segédkező bába, de valószínűleg mégis Vörös Ilona látta el a feladatot. Ezt a feltételezést az támasztja alá, hogy amikor a gyermekágyas Parityáné három hét múlva „bal kezire meg-romlott”, akkor egyszerre kezelte őt Seregélesiné, a gyógyító asszony, akit a „keze alá adták”, és Vörös Ilona, a bábaasszony, akit a felfogadtak hozzá. Ebben nem lehetett semmi szokatlan: az anya és a csecsemő ellátása a gyermekágy ideje alatt a bába kötelességei közé tartozott. (Az általános gyakorlatnak felelt meg az is, hogy a férj bízta meg és fizette a bábát, akit esetenként akár több jelentkezőből választott ki.) Következésképp azon sem csodálkozott senki, hogy a gyógyító és a bába együttmű-

³⁴⁸ 74001ZaZ0ecTGP100 Szabó Márton tv. Pölöske (Zala m.) 1740. Tóth G., 504–505.

³⁴⁹ 74702ZaZe3bSF2422 A Totth Jánosné csiváth Dóra elleni tanúkihallgatás kérdőpontja. Zalaapáti (Zala m.) 1747. Schram 2, 623.

³⁵⁰ 74103ToSe2cSF2357/I. Paritya Mihály tv. Paks (Tolna m.) Schram, 491. Az esetet, a vádlott Vörös Ilona társadalmi kapcsolatainak bemutatásakor, részletesen elemezte Tóth G. Péter is: Tóth G. 1999a, 136–137.

ködtek a beteg érdekében. A férj elbeszéléséből úgy tűnik, hogy a közös kezelésben Vörös Ilona volt az irányító. Parityáné beteg kezét először a maga szerezte szárított és porított farkashússal kötözte be, amit előtte hétszer megszitált. Ez a kúra azonban nem vált be. Másodjára anyalapot³⁵¹ hozott, hogy a beteg ezt tegye a kezére. Ez a módszer „egy kevésbé használt, de véle meg nem gyógyult.” Harmadszor a következő gyógymódot javasolta: a takács szerezzon egy „kutyakölket, kinek még a szemei ki nem nyíltak. Annak vágná el a nyakát, [majd] ki-vetvén bélit, a nyers testivel [a felesége] fájdolmas, sebes kezét bé kötné, s három egész napig tartaná” rajta. Mivel Paritya, „mesterember lévén,”³⁵² nem hajthatta végre ezt a kegyetlen feladatot, a két gyógyító asszony vállalta magára. Bepólyálták vele Parityáné kezét, ám három nap elteltével le kellett venni a kötést, mert a betegnek fájdalmai voltak. Elborzadva látták, hogy „mint egy dió oly darabosan” kukacok potyogtak a sebből a földre, amelyek „még az eleven húst is a kötés alatt csontig meg-emésztették”. Vörös Ilona ekkor felhagyott a kúrával. Seregélesiné, aki előbb „azon kutyakölket a tűzben vetvén, meg-égette”, továbbra is „orvosolta, de meg nem gyógyíthatta” a takács feleségének sebes kezét. Miután a helybéli gyógyítók kudarcot vallottak, Paritya Mihály másoktól próbált orvosságot szerezni. Nem is akárkihez fordult: Daróczy Ferenc alispán feleségéhez és a paksi német helyőrség parancsnokának hitveséhez, bizonyos Klokker kapitánynéhoz.³⁵³ Az alispánné a fehérvári *apatikában* vásárolt „sassa-frassa nevű gyökeret és sanctum lignum nevű fát”, míg a kapitányné ehhez „egy darab írt”, vagyis valamilyen zsiradékot adott. Paritya – saját bevallása szerint – ezzel a kenőccsel kenegette „sínlődő feleségét”, de hiába, mert az asszony végül (négy év múlva!) meghalt.³⁵⁴

³⁵¹ Az elnevezés alapján nehezen azonosítható növény. Talán az *anyafű*-nek is nevezett tárkony (*Draunculus artemisia*). A boszorkányság dokumentumaiban előforduló növénynevek mutatóját a Függelék 8. táblázatában közlöm (K-H. J.)

³⁵² A takácsok céhszabályzata valószínűleg megtiltotta a kutyák, macskák megölését a tagok számára. Ez nem helyi sajátosság, hanem országosan elterjedt szokás lehetett. Gyöngyössi János, a nagybányai varga működését például ideiglenesen felfüggesztette a cég, mert levágta egy macska négy lábát és a farkát. A varga azzal védekezett, hogy a macska valójában a feleségét megrontó boszorkány volt, s ő csupán a közismert boszorkányazonosító módszert alkalmazta: megsebesítette az állatot, hogy a boszorkány emberi alakján is látható sebesülésekről felismerhető legyen a tettes. Ezzel az indokkal a cég mégis újra engedélyezte neki az iparűzést, hiszen kiderült: nem kegyetlenkedésből, hanem a felesége védelmében cselekedett, vö. BALOGH 2003, 150. Bár itt nincs terünk kitérni az állatok, a boszorkányság és a kora újkori céhes szokások kapcsolatára, az világosan látható, hogy mind a nagybányai, mind pedig a paksi eset az állatokkal való bánásmód, a rájuk vonatkozó hiedelmek és bizonyos rituális cselekvésformák tágabb, európai kontextusába is illeszkedik, vö. DARTON 1999. További párhuzamot kínál ehhez a gondolatkörhöz, a nagybányai boszorkányazonosító fazekaslegény, Mikló Marci esete, aki a macskái segítségével ismerte fel a nagybányai és a felsőbányai boszorkányokat, vö. KIS-HALAS 2014, 351–353. A boszorkány állatainak és állatalakban való megjelenésének kora újkori, magyarországi hiedelmeiről lásd PÓCS 1997, 53–56. Ugyanennek a témának észak-európai áttekintését adja Bodil Nildin-Wall és Jan Wall tanulmánya: NILDIN-WALL–WALL 1993.

³⁵³ TÓTH G. 1999a, 140–141.

³⁵⁴ 74103ToSe2cSF2357/I. Paritya Mihály tv. Paks (Tolna m.) Schram 2, 491.

Ami a takácsmester történetében azonnal a szemünkbe tűnik, az a gyógyító szerek nagy választéka és a gyógyítók száma. A tanúskodó Paritya Mihály a növényi és állati eredetű alkotórészek rendkívül változatos egyvelegét sorolja fel, és kitér a különböző gyógymódok hatékonyságára is. A jegyzőkönyv ismeretében tudjuk, hogy a vizsgálatot vezető bíróság pontosan erre volt kíváncsi: „Tudgya-é a tanú, látta-é, avagy hallotta-é? [... hogy] Páli Péterné, úgymint Vörös Ilona, [...] boszorkányos mesterségivel kiket rontott vagy gyógyított meg, és mindazokat micsoda írral, zsírral kötözte, meg-rontása után hányan haltak meg és mennyi ideig sínylődtek [...]?”³⁵⁵ Szembeötlő továbbá Paritya elfogultsága a gyógyítás folyamatába bevont szakemberekkel szemben: a laikus – vagyis nem képzett – gyógyítókat és szolgáltatásaikat a társadalmi helyzetük szerint, nem pedig a kúráik eredményessége alapján ítélte meg. Vörös Ilona, akiről tudjuk, hogy koldulással egészítette ki a bábaságból és gyógyításból származó szerény jövedelmét, egyértelműen alacsonyabb társadalmi státusú volt, mint a kisbíró és takácsmester Paritya Mihály.³⁵⁶ Könnyen elképzelhető, hogy a másik gyógyító asszony, Seregélesiné sem állt rangban felette. Erre utalhat, hogy a kölyökkutya kibevezésére neki kellett vállalkoznia, nem pedig a mesternek, aki ezt egyébként hangsúlyozta is a vallomásaiban. Paritya előadásában a két gyógyító asszony – különösen Vörös Ilona – gyógymódjai szinte alantásnak tűnnek a paksi társadalom csúcsán elhelyezkedő asszonyok, vagyis az alispánné és a kapitányné orvosló módszerei és orvosságai mellett. Bár drága patikaszerekkel (*sanctum lignum, sassa-frassa*)³⁵⁷ és tanáccsal látták el a beteget és a férjét, ők maguk nem avatkoztak bele ezen túlmenően a gyógyítás folyamatába. Az persze mellékes szempont volt, hogy a rangos orvoslók sem jártak sikerrel, hiszen a beteg végül meghalt. De Paritya Mihály, és nyomában a bíróság mégis felmentette a hosszadalmas és sikertelen procedúra valamennyi közreműködőjét a felelősség alól, hiszen megtalálták a bűnbakot a helyi társadalom és a gyógyítók rangsorában egyaránt legalul elhelyezkedő Vörös Ilona személyében.³⁵⁸

A fenti történetben a gyógyítók és a gyógymódok széles arzenálja vonult fel, s jól láthattuk, miként vetélkedtek egymással az orvoslók és a panaceák. A boszorkányvád kontextusában a rontás okozta kár helyreállításához a rontó személyének megállapí-

³⁵⁵ Uo.

³⁵⁶ Vörös Ilona társadalmi kapcsolatrendszeréről bővebben lásd TÓTH G. 1999a, 161–162.

³⁵⁷ A *sanctum lignum* feltehetően a guajakfa (*Guaiacum sanctum*, más néven *Guaiacum officinale*) lehetett, amely Közép-Amerikából került Európába, és a szifilisz elleni csodaszernek számított a kora újkorban, lásd STEIN 2009, 28. A *sassa-frassa* valószínűleg a *Sassafras albidum* (más néven *Sassafras officinale*), a guajakfához hasonlóan újvilági eredetű növény, amelynek gyökerét szintén a szifilisz kezelésére, valamint lázcsillapításra használták, vö. MANNING–MOORE 1936. A szifilisz terjedéséért gyakran a katonaságot tették felelőssé (nem egészen alaptalanul). Elképzelhető, hogy valójában a kapitányné javaslatára vették éppen ezt a két növényt a kenőcshez, hiszen Klokkernének talán voltak a szifilisz gyógyítására vonatkozó ismeretei. Ez még nem jelenti persze, hogy azonosítottuk Parityáné betegségét. Biztosan csak annyit állíthatunk, hogy a kéz ismeretlen tüneteit – hiszen csak annyit mondanak róla „megromlott” – a szifilisz ellen használt két leggyakoribb gyógyszerrel kezelték.

³⁵⁸ Vörös Ilona alacsony társadalmi státusa valóban döntően meghatározta az ellene megfogalmazott vádakat, vö. TÓTH G. 1999a, 132–138.

tása az első és egyben legfontosabb lépés. Emögött a már többször emlegetett logika áll: a rontást kizárólag az okozója gyógyíthatja meg maradéktalanul. Mielőtt rátérnék a boszorkányrontásnak tulajdonított testi-lelki bajok kezelésének módjaira, a boszorkány azonosítására szolgáló módszereket és eljárásokat veszem sorra.

A rontó azonosítása: az átváltozott alakban megjelenő boszorkányt megsebesítik

A dunaszentgyörgyi bábáról, az öreg Tamás Zsuzsáról például azt vallotta Gábor János, hogy a régóta betegeskedő Kovács Jánost a saját „tinaja” képében nyomta meg „étszakának üdején”. Azt is tudni vélte, hogy Kovács tehetetlenségében a „térdét azon tinónak fogaival meg-rágta, s harapdálta”. Másnap a bábaasszony sántikált, holott előző nap még ép volt, s Kovács János így bizonyosodott meg arról, hogy a tettes senki más, csakis Tamás Zsuzsa lehetett. Számon is kérte rajta, és követelte, hogy gyógyítsa meg.³⁵⁹

Már a boszorkányvádaskodás elharapózását, a lincshangulat felerősödését érezhetjük abban a két történetben, amelyek az állítólagos boszorkányos kutyák elleni kegyetlen megnyilvánulásokról szólnak. Amikor a paksi Mohay Jánosné Takács Erzsébet rajtakapott egy kutyát, amint megdézsmálta a vaját és a tejfölt a „fedeles bé-csukott” szekrényben, nekiesett, és a „lábait a kopónak fáradtig verte maga és az ura, de a kopó csak nyihogott csodálatosan.” Ebből egyből arra következtetett, „hogy nem volna igazi kopó”, ezért „el is akarta a kopónak lábait vagdalni”. Végül mégsem bántotta a kutyát, mert a napa, aki úgy vélte, hogy „uraságoké légyen a kopó”, ezt tanácsolta neki.³⁶⁰ A dunaföldvári Zdur Panna ellen már egyenesen a vád szövegében szerepel egy ugyanilyen történet, mint a boszorkányság nyilvánvaló bizonyítéka. Ebben arról esik szó, hogy a fekete kutyává változott Zdur Pannát a szomszédja a liszttartó kas alá rekesztette, majd kegyetlenül megverte őt egy darab fával. Zdur Panna nem volt hajlandó elismerni ezt a nyilvánvaló rágalmat, s csak találgatni tudunk, hogy a vajon keresték-e a testén a kutya alakban kapott verés nyomait.³⁶¹

Fürdetés, lemosás, gőzölés és a fürdővel „megidézett” rontó

A legelterjedtebb és egyben a legsokoldalúbb gyógymód a fürösztés és az időnként ehhez társuló gőzölés, párolás (izzasztás) volt, legalábbis az adatok erre utalnak.³⁶² Összesen harminchárom olyan gyógyításetet idéznek fel a tanúk, ahol ezt alkalmaz-

³⁵⁹ 74102ToDe2cSF2356/IV. Gábor János tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 483.

³⁶⁰ 74103ToSe2cSF2357/I. Mohay Jánosné Takács Erzsébet tv., Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 488–489.

³⁶¹ 74103ToSe2cSF2358/I. Zdur Anna jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 493–494.

³⁶² Orvosló könyvének *Elöl járó beszéde*ben Pápai Páriz Ferenc a Bibliára hivatkozva dicséri a fürdőzés és a „vizek örvényében való mosódás” hasznát, elsősorban a bélpoklosság és „egyéb afféle bőrön el-terjedő nyavalyák” gyógymódjaként. Egy ótestamentumi történetre hivatkozik, a Királyok második könyvéből: Elizeus próféta azt tanácsolta a bélpoklos Naámánnak, hogy fürödjék meg hétszer a Jordán folyóban, aki – miután így tett – azonnal meggyógyult (2 Kir 5 1–14), *Pax Corporis*, 2.

ták a boszorkányrontásra vagy az egyéb okokra visszavezetett tünetek megjelenésekor. Fürdők készítéséről viszonylag részletes beszámolókat nyerünk még két gyógyító szakember, a decsi Thotika Jánosné Nagy Katalin bábaasszony és a pataji Galagonya Tamás vallomásaiból.

Gyógyító fürdőt szinte az összes, a korábbiakban már ismertetett tünetcsoport kezelésére készíthettek, ami azt mutatja, hogy a forrásainkból nem körvonalazódik a tünetek és a gyógymódok következetes összekapcsolásán alapuló és általánosan elterjedt kezelési gyakorlat. Abban a mintegy 22 történetben, ahol kiderül valami a betegségről, a következő esetekben folyamodtak ehhez a módszerhez: ha mozgásszervi panaszokat, mint például a végtagok felzsugorodását (görcsét, bénulását), rándulást, ficamot, esetleg az egész testre kiterjedő görcsöket tapasztaltak (5 alkalom); ha a beteg belázasodott (4 alkalom); a dagadozó betegség esetén (2 alkalom); ha a beteget a nehéz nyavaly/nehéz betegség (epilepszia?) gyötörte (2 eset); ha szélütésre gyanakodtak (1 eset); a kézen megjelenő bőrelváltozások (sömör fókélyek) gyógyításakor (1 eset). A betegségek hasonló megoszlása figyelhető meg a receptgyűjteményekben és az orvosló könyvekben. A rendelkezésemre álló adatok ugyan nem alkalmasak pontos statisztika készítésére, de a mozgás- és emésztőszervi panaszok, a vese- és hólyagbántalmak (elsősorban a vesekő) és a végbél bizonyos betegségei mintha kiemelkednének a fürdővel kezelt bajok közül.³⁶³

A fürdők és gőzölések fontos szerephez jutottak a nehezen szülő asszonyok, a gyermekágyas anyák és főként a csecsemők ellátásában és kezelésében is,³⁶⁴ hiszen a kisgyereket egy darabig a bába fürdette és pólyázta, valamint az anyát is ő kötözte. Ezen túl a bábák tanácsal látták el az anyákat nemcsak a csecsemők, hanem a nagyobb gyerekek betegségei esetén, miközben gyakran ők maguk is tevékenyen részt vettek a gyógyítá-

³⁶³ A 17. századi kéziratos receptgyűjteményekben a mozgásszervi panaszok (köszvény, „zsugorodás”, podagra, dagadás), emésztőrendszeri betegségek (vérhas, kólika), vesekő és hólyagbántalmak, *hagymáz, süly* gyógyítására, továbbá a szülés utáni vérzés elállítására, az emberben levő béka vagy kígyó „kihajtására” jegyezték fel fürdőt, lásd HOFFMANN 1989, 14, 20–21, 64, 68–69, 72–74, 79, 86, 92, 94, 117, 123, 137–138, 150, 153, 159, 258–259, 264–265. Pápai Páriz Ferenc szintén igen széles körben, mintegy húsz különböző tünetcsoport vagy betegség ellen ajánl fürdőt, gyakran gőzöléssel, ledörzsöléssel és köpölyözéssel kiegészítve, többek között fül- és fogfájás, szárazbetegség, gyomorpanaszok és vérhas, „véghurkában való süly”, máj „dagadása” és gyulladása, vízkórság, *hypochondriaca melancholica*, vese és húgyhólyag gyulladása, köszvény, a havi vérzés zavarai, terhességi és gyermekágyi panaszok, negyednap hidegletélés, rüh, végtagok időszakos bénulása, mérgezés esetén, lásd *Pax corporis*, 16–17, 58, 129, 155, 187, 201, 207, 214, 222, 231–232, 241, 244, 248, 257, 265, 268–269, 272, 282, 286, 305–306, 356–366, 377–378, 388, 410. Többször is javasolja a fürdőkúrát az ún. *feredő-bányákban* vagyis a természetes hévizeknél létesített fürdőkben, például a köszvény vagy a végtagok bénulása (reumatikus panaszok?), illetve a vizeleti problémák (vese vagy húgyhólyag, esetleg prosztata megbetegedése) kezelésére, vö. *Pax corporis*, 16–17, 248, 377–378.

³⁶⁴ Török János 1619 előttrre keltezhető receptgyűjteményében a szülés utáni vérzés elállítására tölgyfalevélből főtt fürdő áll, vö. HOFFMANN 1989, 92. Pápai Páriz Ferenc a szülés utáni első fürdéshez borral kevert vizet ajánl, illetve zabot a gyermekágyas anyának, s a gyakori fürdést javasolja már a várandósság utolsó szakaszától fogva, vö. *Pax Corporis*, 282–286. Egyéb női bajok esetén is hasznosnak véli a fürdőt, a „hószám megrekedésére” csakúgy mint a túlzott vérfolyás megállítására, lásd *Pax Corporis*, 268–269 és 272.

sukban. Amikor a madocsaai Hertelendy Jánosné nem tudta megszülni a gyermekét, akkor a bába, Fehér Ilona vizet forralt, majd átszűrte a tekenyőbe tett söprűn, s így állította gőz fölé Hertelendynét. Az asszony lepihent, elszunnyadt, majd amint fölébredt, gyermekét elszülte.³⁶⁵ A dunaszentgyörgyi Balaskóné Batyi Marisnak a *hítves* [esküdt] bába azt tanácsolta, hogy a kisbabáját megnyomó boszorkányok elleni védekezésül ne csak a kicsi feje alá, hanem a fürdővizébe is tegyen *levastikomot*, azaz orvosi lestyánt (*Levisticum officinale*), sőt kenje meg vele a babát.³⁶⁶ A Decsen működő Tothika Jánosné Nagy Katalin bábaasszony csontraoként is megállta a helyét, és betegei között kisgyerekek is akadtak.³⁶⁷ Döme Jánosné Tót Zsuzsanna is hozzá fordult, mikor két év körüli kisgyermekének „minden teste helibül el, kifordult, szája vallához vonyattatván, lapickája hátára fordulván, háta csontjai egy tenyírnnyire kiállván”. A kificamodott nyakat a bába helyretette, majd fürdővel gyógyította gyereket.³⁶⁸

A meleg víz és a gőz jótékony (tisztító, frissítő, lazító) élettani hatását nyilván fokozták a fürdőhöz kevert adalékok. Az iratokban leginkább növényi alkotórészeket találunk, bár az esetek nagyobb részében nem részletezik az elbeszélők vagy a jegyzőkönyvek, hogy pontosan milyen növényekről van szó. A Zomborban elfogott gyógyítóknál talált és lefoglalt gyógyító szerek listáján például, a 43. tétel alatt ennyi áll: „egyféle fű betegek fürdetéséhez.”³⁶⁹ Az imént említett decsi bábaasszony, amikor Szabó Mihályék gyermekének megrontásáról faggatja a bíróság, olyan gyógyító fürdőről beszél, amelyet a maga szedte „(e)zerjófűből, sebes mentából, fodormentából” készített.³⁷⁰ Hasonlóképp, Galagonya Tamás azzal védekezik, amikor ördögséggel vádolják, hogy ő csupán olyan füvekkel fürösztötte a betegeket, „[a]melyeket mások is dicsértek: ezerjófűvel és másfélivel [másfélével]”.³⁷¹ A fürdőkhöz kevert növényi adalékok között megtalálható még a sem-fű-sem-fa, vagyis a közönséges ördögcérna (*Lycium barbarum*),³⁷² az iszalag (erdei iszalag, *Clematis vitalba?*),³⁷³ a borostyán (közönséges borostyán, *Hedera*

³⁶⁵ 74103ToSe2cSF2359/III. Kiss Katalin Biczó János özvegye tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 497–498.

³⁶⁶ 74404ToSe2cSF2362/I. Noszkó Jánosné tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1744. Schram 2, 517–518.

³⁶⁷ 74209ToSe2cSF2360 /II. Thotika Jánosné Nagy Kata jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1742. Schram 2, 507–508.

³⁶⁸ 74209ToSe2cSF2360/I. Döme Jánosné Tót Zsuzsanna tv. Decs (Tolna m.) 1742. Schram 2, 506.

³⁶⁹ 75806BáZe5bKFK000/I. Zombor 1758. *Specificatio herbarum, Insectorum...* [Összeírása azon füveknek, rovaroknak, csúszómászóknak és egyéb kellékeknek, melyek bűbájossághoz szükségesek és az ezzel vádolt és vasra vert Kristina Horvath, Jovanka Linyakits, Mara Kersztity és Kuzmanov nőszemélyeknél találtak és a magisztrátus előtt megvizsgáltattak.] SILLING 1995.

³⁷⁰ 74209ToSe2cSF2360/II. Részlet a decsi gyógyító és bábaasszony, Thotika Jánosné Nagy Kata jóindulatú vallatásából. Simontornya (Tolna m.) 1742. Schram 2, 507. A felsorolt növények közül az ezerjófűvet (*Centaureia*) és a fodormentát (*Menta spicata*) lehet azonosítani, a *sebes menta* megjelölése egyelőre bizonytalan (K-H. J.).

³⁷¹ 74209ToSe2cSF2360/V. Részlet a pataji gyógyító, Galagonya Tamás kényszervallatásából. Simontornya (Tolna m.) 1744. Schram 2, 510.

³⁷² 72903SoCe2cSF1218/I. Csére János tv. Csurgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 533; 74308SoMe2cSF1221/I. Kerekes Katalin tv. Kisszakácsi (Somogy m.) 1743. Schram 1, 550.

³⁷³ 74102ToDe2cSF2356/III. Horváth Pál tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 480.

helix?),³⁷⁴ a sárga gyopár (homoki szalmagyopár, *Helichrysum arenarium?*),³⁷⁵ a rontó fű (közönséges aggófű, *Senecio vulgaris?*),³⁷⁶ egy fűbegy vagy úti begy nevű, egyelőre azonosíthatatlan növény,³⁷⁷ továbbá a Szent Ilona asszony füve, amely egyaránt lehetett réti füzény (*Lythrum salicaria*), sárga tárnics (*Gentiana lutea*), vagy akár muskotályszálya (*Salvia sclarea*).³⁷⁸ Ezeken kívül egy németi (Tolna m.) esetben „hét halott hasáru” hozott füveket tesznek a vízbe,³⁷⁹ míg egy zalaegerszegi gyógyító a fürdőt szentelt füvekből állítja össze, bár további részletekkel nem szolgál ez a tanúvallomás.³⁸⁰ A füveken kívül használt egyéb fürdőadalékokról jóval kevesebb adatunk van. Ezek között akad szénapolyva, illetve sertésalom,³⁸¹ a ház tapasztásához használt föld,³⁸² só és kenyér,³⁸³ továbbá korhadt fadarab.³⁸⁴

Néhány esetben eleve olyan vizet használtak, amely csodás gyógyító erejéről volt híres. A Paks melletti Gyapa-pusztá orvosi kútja három történetben jut kiemelt szerephez. Tekintsük ezeket át időrendi sorrendben. A dunaföldvári Góber Mihály 1717-ben felvett tanúvallomásában bukkan fel először a csodatevő kút neve. Góber a boszorkányok éjszakai jelenéseiről számolt be, amikor is változatos alakokban és különösen kegyetlen módon kínozták őt. Ettől nemcsak aludni nem tudott többé, hanem erős fejfájása is lett. Először a fehérvári borbélyt kereste fel, ám az hiába kezelte. Ezután a városi esküdtekhez fordult a panaszával, s azt is elmondta nekik, hogy felismerte a három boszorkányt, akik éjszakánként nem hagyják őt aludni. Az esküdtek erre azt „javallották néki, hogy a gyapai kútból hozatna vizet, azzal mosná, talán meggyógyulna.”³⁸⁵

Másodszor a Páli Péterné Vörös Ilona (Sánta Pila) gyógyító és bábaasszony elleni perben említik a szentkutat, 1741-ben. A paksi Voté Zsuzsa arról vall, hogy hosszas

³⁷⁴ Uo.

³⁷⁵ Uo.

³⁷⁶ 74008ZaZe2cSF2417/I. Tooth Márton tv. Misefa (Zala m.) 1740. Schram 2, 604. Beythe Andrásnál a rontófű latin neve *Senecio*, ebből és a növény leírásából a közönséges aggófűre (*Senecio vulgaris*) következtethetünk. Beythe főzetét hashajtóként, levelét borogatásként a szeméremtest dagadására, valamint – szintén borogatásként – a fájó és „megferdült” inakra javasolja, vö. *Fives koenuv*, 766. Mai használata ehhez hasonló: főzetét belsőleg fájdalom csillapítására és menstruációs görcsökre, külsőleg aranyarér elleni borogatásként ajánlják.

³⁷⁷ 74104ZaZe2cSF2418 Kölli György tv. Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 611. Elképzelhető, hogy valamilyen *Valerianella*-fajta, talán salátagalambbegy (*Valerianella locusta*).

³⁷⁸ 74404ToSe2cSF2362/II. Részlet Faraghó Katalin jóindulatú vallatásából. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1744. Schram 2, 516.

³⁷⁹ 75903ToSe2cSF2363/II. A németi bíró Takács András és az esküdtek vallomása. Németi (Tolna m.) 1759. Schram 2, 521.

³⁸⁰ 71909ZaZe2cTGP091/II. Németh János tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1719. Tóth G., 479.

³⁸¹ 72903SoCe2cSF1218/I. Csöre János tv. Csurgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 533.

³⁸² 74103ToSe2cSF2359/III. Biczó Mihályné Balogh Anna tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 499.

³⁸³ 75903ToSe2cSF2363/II. A németi bíró Takács András és az esküdtek vallomása. Németi (Tolna m.) 1759. Schram 2, 521.

³⁸⁴ 72903SoCe2cSF1218/I. Csöre János tv. Csurgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 533.

³⁸⁵ 71703ToSe2cSF2352 Góber Mihály tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.) 1717. Schram 2, 468–469.

rábeszélés és egy kiadós vacsora elköltése után Vörös Ilona végre vállalkozott púpos kislánya, Katalina gyógyítására. Azt javasolta, hogy menjenek ki a Gyapán levő orvos kúthoz, fogják a leánykát, s vigyenek szapulósajtárt és vasfazekat is magukkal. Ott majd ő (Vörös Ilona) személyesen fogja megcsinálni a fürdőt, és „ha az Ura Isten meg-segíti, meg-gyógyítja.” Mások javaslatára Vote Zsuzsa végül mégsem fogadta el az ajánlatot, talán azért, mert addigra Vörös Ilonának már nem volt makulátlan a gyógyítói jóhíre, így a kislány púpos maradt, és néhány év múlva meg is halt *paticsban*.³⁸⁶

Ugyanebben az esztendőben tanúskodott a madoccai koldus és bába, Konkodi Péterné Fehér Ilona perében Takács Ferencné Szücs Judit asszony. Őt valószínűleg szélütés érte, s emiatt szinte teljesen megbénult. Minden gyógymód haszontalannak bizonyult, de amikor a gyapai „orvos kútból hozatott vízben egynéhány ízben megfürdött, meggyógyult”.³⁸⁷

Mint azt eddigi példáinkban láthattuk, a fürdetés nem igényelt speciális szakértelmet: a beteg hozzátartozói maguk is sikeresen elvégezheték, ha híven követték a gyógyító utasításait, és felhasználták a tőle kapott gyógyító szereket. Az esetek többségében mégis a szakember hajtotta végre, vagy legalább is irányította a műveletet, az elejétől a végéig. Simon János, a csurgónagymartoni tudósember lánya, aki maga is gyógyító hírében állt, a következő instrukciókkal látta el az ismeretlen nyavalába esett Csére János családtagjait: „sem-fűt-sem-fát, disznóalmot, redves fát” főzzenek, s abban fürösszék a beteget.³⁸⁸ A dunaszentgyörgyi Horváth Pálnak azt ígérte Tamás Zsuzsa bába és gyógyító asszony, hogy „ő fog fürdőt főzni a meg-romlott asszonynak”. Hozatott is hozzá iszalagot, sárga gyopárt és borostyánt, majd ő maga füröszttette és kente meg a beteget, aki ezután „mindjárt jobban érezte” magát.³⁸⁹ Ha úgy hozta a szükség, akkor ennek az ellenkezőjére is akad példa: olyan ismerőshöz fordultak, aki konyított valamicskét ehhez az eljáráshoz, bár maga valószínűleg nem volt praktizáló gyógyító. Erről beszél a bíróságon a szentbenedeki Nemes Istvánné. Az ő Mihály nevű fiának ugyanis a szomszédban lakó „szegény ember” főzi meg a fürdőt, aki azt állítja magáról, hogy „Kecskeméten laktában egy orvosnál lakván, látta és esmérte az olyan füveket, amelyben az ilyen nyomorultakat a gazdája füröszttette.”³⁹⁰

Az eddig elmondottakon túl a beteg fürdetésének különösen fontos szerepe volt a boszorkányvád kontextusában: így idézték oda és azonosították a rontó boszorkányt. A perdokumentumokban összesen nyolc eset van, amikor ezzel a módszerrel éltek. A boszorkány azonosításának ez a módja minden bizonnyal közismert volt már ezen

³⁸⁶ 74103ToSe2cSF2357/I. Vote Zsuzsanna tv. Paks (Tolna m.) 1741. Schram 2, 490. A *patics*/paté(n)cs/pecs/petencs valamilyen kiütéses betegséget jelölt a 18–19. századi népi szóhasználatban, ami egyaránt lehetett a fekete- vagy bárányhimlő, a skarlát, esetleg a pestis. Feltehetően a hivatalos orvosi nyelvből származik: a latin *petechia* a hajszálerek bevezését, illetve bőrkiütést jelentett, s ma is ebben az értelemben használatos, vö. BERDE 1940, 279. Mivel Pakson 1739-ben pestisjárvány volt, akár erre is gondolhatott Vote Zsuzsanna.

³⁸⁷ 74103ToSe2cSF2359/III. Takács Ferencné Szücs Judit tv. Madocsa (Tolna m.) Schram 2, 500.

³⁸⁸ 72903SoCe2cSF1218/I. Csére János tv. Csurgónagymarton (Somogym.) 1729. Schram 1, 535.

³⁸⁹ 74102ToDe2cSF2356/III. Horváth Pál tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 480.

³⁹⁰ 77106BáKe3bSF3512/I. Nemes Istvánné tv. Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 227.

a területen a 18. században. Erre nemcsak a korábbi időszakra vonatkozó, bár más földrajzi vagy történeti régiókban végzett, hasonló kutatások eredményeiből, hanem a saját forrásainkból is következtethetünk. Egy 1717-es per egyik kárvallottja, Bori István például arról beszél, hogy neki egy falubeli, nevezetesen a „Párta Pilánál lakó öreg-asszony mondotta, hogy »ha meg-föröszöd, aki meg-rontotta, azon személynek oda köll menni«”.³⁹¹ Vagyis ezt a módszert ekkor már mindenki ismerte, és bárki végrehajthatta, ha rontásra gyanakodott. Mindazonáltal az tűnik jellemzőbbnek, hogy az azonosítást szolgáló gőzölő víz vagy fürdő elkészítéséhez az erre szakosodott mágikus specialisták tanácsára hagyatkoztak, vagy egyenesen őket bízták meg a teljes művelet elvégzésével. Így tett a segesdvári Dencs János, amikor Zadovi János prédikátorhoz fordult, aki „midőn meggőzölte az gyermeket, mondta a tanúnak, hogy a gyermeknek gyógyulása sohasem lészen, vinnék haza, és aki legelőször házához fog menyni kérő képpen, az lészen, aki meg-vesztette”.³⁹² Amikor pedig az imént már idézett Nemes Istvánné napaasszonya megbetegedett, akkor a laki Csizmadia Györgyné orvos asszonyt „hívták a magok házához, hogy főzne feredőt a nyomorult asszonynak”. A gyógyító, miután elkészítette a fürdőt, hazament, de előtte még figyelmeztette a háziakat: „aki ezt meg-rontotta, mindjárt ide fog jőni”.³⁹³

Ha azt a – szintén általánosan elterjedt – hiedelmet vesszük alapul, hogy a rontás okozta kárt, vagyis a betegséget, csak az okozója tudja helyreállítani, akkor a beteg fürdetésével végrehajtott azonosítás a gyógyítás elengedhetetlen előfeltétele volt: meg kellett találni az egyetlen lehetséges gyógyítót. Ezekben az esetekben azonban – mint ahogyan az itt idézett történetekben is – a megjelenő boszorkány valójában nem hajtott végre semmilyen gyógyítást, még ha történetesen épp gyógyító volt is.³⁹⁴ Erre nem volt szükség, mert nyilvánvaló, hogy a tettes megtalálásán volt a hangsúly, akit ott helyben és azonnal kényszeríteni lehetett a rontás „megeresztésére”, vagyis az ártó varázserő visszavonására. A tényleges gyógyítás csak ezután kezdődhetett el. Ennek a sajátos logikának felel meg a házhoz idézett boszorkánnyal való mindennemű kommunikáció tilalma: nem volt szabad megszólítani, a kérdésére válaszolni, teljesíteni a kérését, vagy megengedni, hogy titokban valamit magával vigyen a beteg háztartásából. Ha a háziak óvatlanok voltak vagy megszegték a tilalmat, akkor a boszorkány rontása (a varázsereje) továbbra is hatékony maradt, korabeli kifejezéssel „(meg)újíította”, és a gyógyulás nem következett be.³⁹⁵ Amikor például Bor Istvánné a lányát fürdette, hirte-

³⁹¹ 71704ToPe2cSF2351/IV. Bori István és felesége vallomása. Papkeszi (Veszprém m.) 1717. Schram 2, 462.

³⁹² 75011SoMe2cSF1224/I. Dencs János tv. Segesdvár (Somogy m.) 1750. Schram 1, 560.

³⁹³ 77106BaKe3bSF3512/I. Nemes Istvánné tv. Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 227.

³⁹⁴ Robin Briggs ezt az ambivalenciát a boszorkányság „jó oldalának” nevezi, lásd BRIGGS 1996a, 115–121. Pócs Éva gyógyító boszorkányról beszél: PÓCS 1997, 126. További európai példák a boszorkány gyógyító tevékenységére, a teljesség igénye nélkül: SEBALD 1984, 13–16; BRIGGS 2001; FAVRET-SAADA [1977] 1980.

³⁹⁵ FAVRET-SAADA [1977] 1980.

len ott termelt Csámpai Mihály tökmagot kérni. A háziak azonban szóra se méltatták, nehogy a beteg lássa kárát.³⁹⁶

Ugyanennek a hiedelemnek (ti. a rontást csak az okozója gyógyíthatja meg) egy másik aspektusa jelenik meg azokban történetekben, amelyek arról szólnak, hogy a beteg a feltételezett rontó által végzett vagy elrendelt fürdetés után a csodával határos módon azonnal megszabadult a panaszaitól. Ezt a tényt azonban nem a gyógyító érdeméért, hanem a rontás gyanúját minden kétséget kizáróan igazoló tényként tartották nyilván a vádaskodók. Pontosán ezt a receptet követi a tárnoki Simon Jánosnak Bődörné Baksa Éva boszorkányságát igazoló tanúvallomása. Az idős asszony hiába ment el Simon János hideglelésben szenvedő menyéhez, hiába adott neki saját kezűleg gyógynövényeket a fürdőhöz, és hiába gyógyult meg mindjárt a beteg asszony, Simon Jánost ez nem Baksa Éva jószándékáról és segítőkészségéről győzte meg. Ő csak azt látta mindebben, hogy a menyét kizárólag az a Baksa Éva volt képes meggyógyítani, aki megneheztelt rá, mert korábban nem adott neki sem búzalisztet, sem fát. Ebből pedig azt a következtetést vonta le, hogy csakis Baksa Éva lehetett az, aki bosszúból megrontotta az asszonyt.³⁹⁷

A beteg fürösztése mint azonosító eljárás a boszorkányvádaskodás keretében kulcsfontosságú volt, mert bizonyítékot szolgáltatott a vád nem hivatalos szinten történő megfogalmazásához. A bizonyító erejébe vetett hitet mi sem igazolja jobban, mint az itt következő két történet. Az elsőt a Zala megyei Sárhidán vették jegyzőkönyvbe. Bíró György felesége „bizonyos fájdalomban esvén, nyomorkodott”, ezért fürdőt vett. Miközben „magát fürösztötte”, betoppant Pap Mihályné, aki éppen a tehenét kereste, mert az nem tért haza a legelőről. A beteg asszony férjének több se kellett: „»már tudom, hogy ez az boszorkán, ez cselekedte feleségemnek nyavaláját, mert íme, a fürdőtést megérezte, eljött«”.³⁹⁸

A másodikat a Tolna megyei Németi bírói testületének tagjai beszélik el, és egy olyan azonosító eljárásról szól, amelybe a törvénykezés helyi képviselőit is bevonták. A súlyos beteg Fábián Gyuri anyja otthon „babonás fürdőt” főzött „széna polyvábul, hét halott hasáruul hozott füvekből”, és ehhez elhívta Takács András bírót az esküdtekkal együtt. Az anya a fürdő elkészítésében a szekszárdi Gulyás Pálné orvos asszony tanácsát követte. Abban azonban nyilván a maga feje után ment, hogy a procedúrához a teljes bírói testület asszisztenciáját kérte. Nyilvánvaló, hogy a hivatalos személyek előtt akarta rábizonyítani a németi kanásznéra, Maszath Erzsébetre, hogy ő a felelős a fia betegségéért. Terve csaknem dugába dőlt, ugyanis, amint hozzáfogtak a fürdetéshez, Gyuri „sirt s rítt, kiáltozott, hogy ne tegyék belé, mert mindjárt meg-hal.” Miután „sót s kenyeret hánytak a fürdőben, és a gyermek maga is belé szállott, úgy kezdett vallani és beszélleni Maszath Örsére”. A kisfiú ugyanazt a történetet mesélte el, amit már az egész falu tudott, ám ezúttal egyenesen a kanásznénak címezte a mondandó-

³⁹⁶ 71704ToPe2cSF2351/IV. Bor István és felesége tv. Papkeszi (Veszprém m.) 1717. Schram 2, 462.

³⁹⁷ 74003ZaZe2cSF2416/I. Simon János tv. Tárnok (Zala m.) 1740. Schram 2, 598.

³⁹⁸ 76701ZaSe2cTGP111/I. Pehe Jánosné Szunyogh Katalin tv., Sárhida (Zala m.) 1767. Tóth G., 540.

ját. Arról beszélt, méghozzá igen részletesen, hogy az asszony több ízben is elvitte őt az ágyából éjszaka, és egyenesen a boszorkányok multságára lovagolt rajta. Sőt, amikor a körülötte állók azt firtatták, hogy „hová lett volna az hús a testérül”, akkor Gyuri „szemtül szemben mondotta [a] kanásznénak, hogy az rágta volna le róla”.³⁹⁹ Fábián csizmadiáné számítása csak részben vált be: Maszath Örszét perbe fogták ugyan, de a tízéves Gyuri nem sokkal e szörnyű szembesítés után belehalt a betegségébe.

A boszorkányperek itt áttekintett dokumentumaiban megjelenik a diagnosztikus célból (is) végzett fürdetés. A kora újkori – és a későbbi – magyar és európai népi orvoslás gyakorlatában ezt leggyakrabban a szemverés,⁴⁰⁰ az ijedtség⁴⁰¹ és az agos (vagyis a sovány, szőrös, angolkóros) gyermek gyógyításánál alkalmazták.⁴⁰² Forrásainkban két olyan esetet találunk, ahol a gyógyító az erre a célra készített különleges fürdő segítségével nem a rontó személyéről, hanem a betegség kimenete felől tudakozódik. Az egyik az imént idézett történet korábbi epizódja, és valószínűleg ez volt a mintája a bírói testület jelenlétében elvégzett processusznak. Ebben is Gulyás Pálné javaslatára fürdési beteg fiát Fábián csizmadiáné, de nem azért, hogy megtudja, ki okozta a bajt, hiszen arról már kiderítették, hogy „nem vesztés”. Az anya ezúttal arra kíváncsi, életben marad-e a gyereke, ezért fordul az orvos asszonyhoz, aki azt tanácsolja, hogy „vagy életre, vagy halálra fürdőt köll készíteni”.⁴⁰³ Nagyon is elképzelhető, hogy ugyanezt a fürdőt ismételték meg aztán a nyilvánosság előtt, de akkor már azzal a céllal, hogy igazolják a rontás gyanúját.

A másik történetben Varga Bali Erzsébet gyógyító asszony három egymás utáni alkalommal fürösztli meg Keresse Istvánné Herczegh Éva kisgyermekét, aki már egy éve betegeskedik. Az anya a gyógyító asszonyra gyanakszik, mert szerinte ő rontotta meg a kicsit, ezért kényszeríteni akarja, hogy vállalja fel a kezelést. Vargha Bali Erzsébet azonban vonakodik, mert ezzel mintegy beismerné a tettét. Csak arra szerződik végül, hogy fürdési a gyereket, mert szerinte így „elválik: vagy életre, vagy halálra”.⁴⁰⁴ Felte-

³⁹⁹ 75903ToSe2cSF2363/I. Takács András németi bíró és az esküdtek tv. Németi (Tolna m.) 1747. Schram 2, 521.

⁴⁰⁰ A szemveréshez kapcsolódóan Pócs Éva részletesen tárgyalja a vízvetést és a fürdőket, lásd Pócs 2004, 419–422.

⁴⁰¹ Az ijedtség vizes gyógymódjairól lásd Kis-HALAS 2004a, 286–288, 314–319; Uó 2008a. Ugyanezekben a tanulmányokban megtalálható a téma bőséges hazai és európai szakirodalma is.

⁴⁰² Az *ebag/ agosság* egyik jellemző tünete volt a szőrrel borított test. Ehhez kapcsolható, hogy Pápai Páriz Ferenc az ebagosságot egyenesen azzal magyarázta, hogy a gyermekben szőrféreg van. Szerinte ezek a lények elszívják a gyermek „éltető nedveit”, amitől az „megösztorvéredik”. Kezelésként hamus fürdőt és közben a gyermek testének mézes kenyérral való dörzsölgetését javasolta. A fürdetés szintén nemcsak gyógymódként, de egyúttal a betegség eredetét igazoló diagnosztikus módszerként is szolgál: ha a fürdés után a kenyéren szőrök maradnak, valóban az ún. *szőrféreg* okozta, vö. *Pax Corporis*, 110–111. A különböző mágiikus alkotórészeket (többek között kenyeret és sót), valamint hamut is tartalmazó fürdők a későbbiekben is az ebagosság gyógyítására szolgáltak. A vizet a gyermek lemosása után leszűrték, és ha az üledékben szőrt találtak, akkor agos volt a gyerek. Az ebagos gyerek fürdetéséről lásd BERDE 1940, 177–179.

⁴⁰³ 75903ToSe2cSF2363/III. Fábián Csizmadiáné tv. Németi (Tolna m.) 1747. Schram 2, 521.

⁴⁰⁴ 72000ZaNe2cTGP092/I. Keresse Istvánné Vargha Éva tv., Kacorlaka (Zala m.) 1720k. Tóth G., 481–482.

hetően azzal próbálja kivonni magát a gyanú alól, hogy a gyermek sorsát ismeretlen felsőbb hatalmak kezébe helyezi, amelyek döntését ő csupán közvetíti, de befolyásolni nem tudja.

Mind az azonosító és a diagnosztikus, mind a korábban említett gyógyító fürdőkről szóló történetek változatos összetételben tartalmazhatnak sztereotip motívumokat. Ezek közül a legjellemzőbbek a következők: 1. a beteg tiltakozik a fürdetés ellen; 2. a vízben fájdalmat érez, rosszul lesz, sőt jajgat, főleg akkor, ha a feltételezett rontó is jelen van; vagy 3. megjelenik a boszorkány, de csak ő látja; 4. a beteg könyörög, hogy vegyék ki a fürdővízből, különben meghal. A bőrbetegségek gyógyításánál már részletesen idézett dunaföldvári történet betege például nagyon hasonlóan viselkedett, mint az iménti németi kisfiú, amikor az orvos asszony hozzálátott a fürdetéséhez: „egynéhányszor el-rivalkodott az fürdőben, hogy ne(m) hagyjuk, mert majd belé-öli az bába az fürdőben”.⁴⁰⁵ A rontáselbeszéléseket felépítő motívumok egységessége jól mutatja, hogy ezekben az esetekben a különböző célokból (divináció, diagnózis felállítása, gyógyítás) végzett mágikus eljárások a boszorkányvádaskodás kontextusában értelmeződtek újra, és valószínűleg ezért idomultak annak sajátosságaihoz.

Egyetlen figyelemreméltó, ám jelképes analógiára érdemes még röviden kitérni ebben a témában: a vízpróbára, ami szintén a boszorkányok azonosítására alkalmazott „vizes” istenítéleti módszer volt.⁴⁰⁶ Igaz, a két eljárás hátterében két különböző gondolatmenet áll. A vízpróba esetében a boszorkány nem emberi (tehát ördögtől megszállott, démoni) mivoltát igyekeztek bebizonyítani: ha ugyanis ember, akkor súlya van, s ettől elmerül, ha azonban „könnyűnek találtatik”, mert démon, akkor lebeg a vízen. A divinációs fürdőknél, a boszorkányfürösztés eljárásával megegyezően, a belemerítkezés pillanatában dőlt el az ember sorsa: ha ekkor rosszabbul lett, meghalt, ha azonban javulást tapasztalt, életben maradt. A két eljárás abban tér el, hogy vízpróbának alávetett boszorkány passzív résztvevő: testének a súlya („tehetetlensége”) mond ítéletet felette. Az élet-halál fürdőbe tett beteg, ezzel szemben, aktívan közreműködik a divináció folyamatában, mert a saját testi, érzéki tapasztalása adja a jelet, amelyből sorsa megfejthető. A boszorkányvád kontextusában éppen ez az indikátorszerep értelmeződik át akkor, amikor a fürdőbe merülő beteg viselkedését, reakcióit úgy értelmezik a jelenlevők, mintha azok igazolnák a rontás gyanúját, sőt, a beteg maga ismerné fel és nevezné meg a tettet. A boszorkány azonosítására szolgáló mágikus fürdőkről szóló történetek előképeit a fentebb már részletesen ismertetett, „vagy életre – vagy halálra fürösztés” gyakorlatának környékén érdemes tehát keresni.

Kötözés, borogatás

A külsőleg alkalmazott gyógyító eljárások közül az egyik legkézenfekvőbb a kötés, kötözés volt. A tanúvallomásokban említett esetek mintegy felében nem is gyógyító szakemberekről, hanem laikusokról olvashatunk: a papkeszi Bor István és a segesdvári

⁴⁰⁵ 71306ToSe2cSF2349/I. Ila Mihályné tv. Dunaföldvár (Tolna m.) 1717. Schram 2, 456.

⁴⁰⁶ TÓTH G. 2001.

Hoszi Katalin például egyaránt arról számolnak be, hogy beteg gyermekeiken így próbálnak segíteni. A néhány részletesebb elbeszélésből az derül ki, hogy mind a laikusok, mind a szakértők többféle tünet esetén és igen változatos módon éltek ezzel a gyógy móddal. Bekötözték a fájó végtagokat, a torkot, a fájdalmas szemeket, de kötözéssel kezelhették a hideglelést is, mint azt az erről szóló fejezetben már említettem. A kötés valójában a gyógyhatású anyag felhelyezését és a megfelelő helyre való rögzítést szolgálta. Faraghó Kata például rontó fúvel kötötte be egy kisbaba fájós torkát,⁴⁰⁷ Hosszú Mátyásné Juhász Éva pedig a maga készítette orvosságot kötözte rá Hoszi Katalin fiának lábára.⁴⁰⁸

A várandós asszonyok, a szülő nők és a gyermekágyas anyák gondozása – amibe a bekötözés is beletartozott – elsősorban a bábák feladata volt.⁴⁰⁹ Tamás Zsuzsa a jóindulatú vullatása alatt épp erről beszél: „(K)ötözttem gyermekágyban fekvő asszonyokat, kikben a mihanya meg-indult⁴¹⁰ petrezselyemmel, és földi bóca levelével, azok meg is gyógyultak”.⁴¹¹ Ebben az esetben nem nehéz felismernünk a korábban már ismertett vándorló anyaméh elképzelést. A növényekkel végzett kötözés ebben az esetben is a méh helyretételére irányul, csakúgy, mint az elmozduló anyaméhhel összefüggésbe hozott mádra betegségnél. Bocskai Anna azonban nem volt bába, így felkeltette az alibánfaiak gyanúját, amikor – többek között – kötözéssel gyógyította a várandós Tóth Zsuzsa lázas betegségét. Azzal pedig végképp boszorkányhírbe került, hogy a terhes asszony nem sokkal a kezelés után elvetélt.⁴¹²

A kötözés a boszorkányvád kontextusában nemcsak egy volt a számos, tapasztalaton alapuló gyógy mód közül, hanem a boszorkány azonosítását szolgáló eszköztárban is helyet kapott. Amikor Bor István arról tudakozódott a városban (Pakson), hogy „ki mit tudna mondani” a kislánya betegségéről, akkor a megkérdezettek kivétel nélkül azonosító módszerekkel szolgáltak. A borjúpásztorné egyenesen azzal állt elő, hogy „a maga [ti. a kislány] ganéjával és ázatlan hárssal kössem be az leányomat” – emlékezik vissza az apa.⁴¹³

⁴⁰⁷ 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Kata jóindulatú vullatása, Simontornya (Tolna m.) 1744. Schram 2, 516.

⁴⁰⁸ 75011SoMe2cSF1224/V. Hoszi Katalin tv. Segesdvár (Somogy m.) 1750. Schram 1, 224.

⁴⁰⁹ DEÁKY 1995, 76–77; DEÁKY–KRÁSZ 2005, 211–259; KIS-HALAS 2014, 331–332.

⁴¹⁰ A 17–18. századi orvosló és receptes könyvekben is nyomon követhető az elképzelés, hogy a méh a szülés után elmozdul a helyéről, így azt vissza kell terelni oda. Váradí Vásárhelyi István *Kis patikájában* (1628) például zabbal telt és felmelegített vászonzacskó felkötését javasolja a köldök alatti területre, vö. HOFFMANN 1989, 224. Az *Orvosságos könyvecske* (1665 k.) csomborral (*Satureja*) töltött zsákocskákat ajánl, amelyekből egyet-egyet kell a két lágyékra kötözni, vö. HOFFMANN 1989, 259. Pápai Páriz a nádra „kimozdulásá”-ra szintén a köldök masszírozását és melegen tartását tanácsolja, *Pax corporis*, 281.

⁴¹¹ 74102ToDe2cSF2356/I. Részlet Tamás Zsuzsa Paczalai István özvegye jóindulatú vullatásából. Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 476.

⁴¹² 75306ZaZe2cTGP103/I. Miklósné Pintér Magdolna tv. Alibánfa (Zala m.) 1753. Tóth G., 515,

⁴¹³ 71704ToPe2cSF2351/IV. Bor István tv. Papkeszi (Veszprém m.) 1717. Schram 2, 462.

Kenés, masszírozás

A kötözéshez hasonlóan a kenés igen elterjedt gyógymód volt, amit előszeretettel alkalmaztak a legkülönbébb panaszokra. Az elbeszélők gyakorta csak annyit jegyeztek meg, hogy a gyógyító személy kente, megkente a beteget, de nem tértek ki bővebben az eljárás mikéntjére. Az elbeszélésekből kétféle gyógymódra következtethetünk. A kenés egyrészt az írral (kenőccsel) történő bedörzsölést jelentette, vagyis a sebek, daganatok, rovarcsípések helyi kezelését. Másrészt masszírozás értelemben is használatos volt. A kenőcs állati eredetű zsiradékból (zsír, háj, vaj), amit növényi, ásványi, vagy további állati eredetű anyagokkal dúsíthattak. A masszírozáshoz szintén gyakran használtak valamilyen kenőanyagot. A tanúvallomásokban leginkább a közelebről nem meghatározható háj, zsír megjelöléssel találkozunk. A dunaszentgyörgyi nótárius, Botka Ferenc például úgy emlékszik, hogy a feleségét, akinek olyan fájdalmai voltak, mintha minden csontját összetörték volna, zsírral és a maga kertjében szedett fűvel „kente, fente és kötözte” Tamás Zsuzsa, a gyógyító asszony.⁴¹⁴ Boda Kata a gyermeke dagadozó betegségét szintén növényi alkotórészt – pontosabban egy növény gyökerét – tartalmazó kenőccsel akarta kenetgetni. A gyökeret a dunaszentgyörgyi kanásznétől kapta, és így a növény nevére sem emlékezett, de úgy írta le, hogy „a levele hasonlít a Szent György virágéhoz”.⁴¹⁵ Az esetek nagyobb részében a kenőcsöket maguk a gyógyítók készítették el, de szórványosan vannak adatok arra is, hogy a városi patikákban jutottak hozzájuk a betegek, mint ahogyan a gyógymódok alfejezetet bevezető paksi történetben már láthattuk. A légrádi özvegy Vuigrincics Mátyásné Perlaki Zsuzsanna elmondja, hogy „apothecabeli” orvosságokkal – köztük nyilván kenőcsökkel – is orvosoltatta a „maga szegény, 17 esztendősi fiát”, amikor az hideglelést, majd dagadozó betegséget kapott, s ennek következtében a „bőre megrepesztett”.⁴¹⁶

Kenőcs helyett néhány esetben a gyógyító a saját nyálát alkalmazta, egyrészt különböző bőrtünetek, másrészt a görcsbe rándult végtagok kezelésére.⁴¹⁷ Erről szól a dunaszentgyörgyi Gábor János története. Amikor Katona András „lába szárán persenések keltek, melyek miatt nagy fájdalmakat szenvedett, sem csizmát, sem nadrágot nem viselhetett”, akkor Tamás Zsuzsa – bába és gyógyító asszony – a „lábát kétszer elsőben nyálával meg-pökdösvén, s simogatván, meg-gyógyította.”⁴¹⁸ A nyállal való megkenés a madocsi Fehér Ilona – szintén bába és gyógyító – gyógyításeseiben is gyakran fordul elő: négy emberről számolnak be a tanúk, akiket ilyen módon kezelt. Biczóné, a másik madocsi bábaasszony, elmeséli, hogy szájának félrehúzóását és a fia folosó nevű

⁴¹⁴ 74102ToDe2cSF2356/III. Botka Ferenc jegyző tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.), 1741. Schram 2, 479–480.

⁴¹⁵ 174102ToDe2cSF2356/II. Részlet Boda Kata jóindulatú vallatásából. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 477.

⁴¹⁶ 74309SoMe2cBJ2159/I. Részlet özvegy Vuigrincics Mátyásné Perlaki Zsuzsanna tanúvallomásából, Légrád (Somogy m.) 1743. Bessenyei 2, 493–494.

⁴¹⁷ WLISLOCKINÉ DÖRFLER 1896.

⁴¹⁸ 74102ToDe2cSF2356/I. Gábor János tv. Dunaszentgyörgy (Tolna m.) 1741. Schram 2, 483.

bőrbetegségét ezzel mulasztotta el.⁴¹⁹ Ugyanígy gyógyította meg Luk Jánosné Szabó Anna fájó fejét és megmerevedett nyakát,⁴²⁰ majd Szentgyörgyi Istvánné Bodogh Anna Palkó fiát, aki „lábairul le-esvén, semmiképpen maga erejével lábára nem állhatván” bénán feküdt.⁴²¹ A tünetek alapján megkockáztatható a feltevés, hogy ezekben az esetekben – talán az egy bőrbetegséget kivéve – nem a nyál esetleges gyógyító hatása áll a középpontban, hanem a gyógyító boszorkány nyálának tulajdonított varázserő.

A kenésben különösen nagy szakértelemre tettek szert a bábák, akik a terhes asszonyokat, legfőképpen a vajúdo nőket speciális fogásokkal masszírozták. Például azért, hogy szülés után „helyre tegyék” az elmozdult méhet. Valószínűleg ugyanúgy, ahogyan erről Faraghó Kata, a dunaszentgyörgyi kanászné – és alkalmi bába – vallott a már idézett jegyzőkönyvben. Igaz, ő nem a gyermekágyas nőt, hanem egy férfi beteget próbált megszabadítani a mátra-betegségtől, ami – a korabeli orvosló könyvek tanúsága szerint – émelygéssel, hányással, fulladással járt, és e beszámoló szerint nemcsak a nőt, hanem a férfiakat is sújthatta.⁴²²

A házi gyógymódok eredménytelensége esetén a sebkezelést is szakképzett gyógyítókra bízta, akik többször is kenőcsöt alkalmaztak. Egy betört fejű embert gyógyított meg „írral” Herczegh Istvánné Lengyel Katalin gyógyító és bábaasszony.⁴²³ Kifejezetten a kenésre szakosodott gyógyítókról ugyan nem beszélnek a tanúk, de az eszteregnyei Surdi Györgyről tudták a faluban, hogy „minekutána ennek előtte már sok esztendőkel az anyja megholt, mindenkor szokott gyógyétani kenyőkkel és fürdőkkel”.⁴²⁴

Surdi György nem volt egyedülálló: több példát is találunk arra, hogy a kenést fürdővel vagy gőzöléssel együtt alkalmazták. Így tett az imént már idézett dunaszentgyörgyi Faraghó Kata, aki Noszkó Jánosné fájó gyomrát hájjal kenegette, míg hasogató fejét fűvel (vagyis növényi forrázattal, főzettel) meggőzölte.⁴²⁵ A már többször említett Fehér Ilona bába szintén „főrösztésével, kenyésével” hozta helyre a várandós Kiss Pálné már járt tudó kisgyerekét, akinek előtte – állítólag – éppen ő vette el az esztét.⁴²⁶

Füstölés

A füstölés a 16–18. századi orvosló könyvek és receptgyűjtemények tanúsága szerint is jól ismert és gyakorta alkalmazott gyógymód volt. A füstöt egyrészt belelegezték (például fogfájás ellen), másrészt a beteg egész testét körbefüstölték, vagy a beteg testrészt

⁴¹⁹ 74103ToSe2cSF2359/I. Biczó János özvegye Kiss Katalin tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 497–498.

⁴²⁰ 74103ToSe2cSF2359/I Luk Jánosné Szabó Anna tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 499.

⁴²¹ 74103ToSe2cSF2359/I Szentgyörgyi Istvánné Bodogh Anna tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 499–500.

⁴²² Erről lásd a 312. jegyzetet.

⁴²³ 71306ToSe2cSF2349 Részlet Lehotai Jakabné Herczegh Marinka jóindulatú vattatásából, Decs (Tolna m.) 1713. Schram 2, 455.

⁴²⁴ 75603ZaNe2cTGP105/I. Kovács Mihály tv. Eszteregnye (Zala m.) 1756. Tóth G., 519.

⁴²⁵ 74404ToSe2cSF2362 Noszkó Jánosné tv. Decs (Tolna m.) 1744. Schram 2, 517.

⁴²⁶ 74103ToSe2cSF2359/III. Kiss Katalin, Biczó János özvegye, bábaasszony tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 497–498.

tartották a füstbe. A dencsi uradalmi hajdú lányának kezén és lábán levő *tálta*, illetve *rossz sebet* ezzel a módszerrel kezelte Tóth Örzse gyógyító asszony, még hozzá sikeresen: a lány jobban lett.⁴²⁷ A füstölést javallotta Móricz Gergelyné, amikor a sógornője meggyanúsította, hogy ő a felelős a fia szájának félrehúzódságáért. A sógorasszony, Móricz Jánosné Csalód Katalin, ugyanis nyilvánosan azzal fenyegetőzött, hogy ha a fia állapota „nem jobbul [...] tudóshoz viszem”. Mire Móricz Gergelyné sietett mondani: „ne vigyő el, hiszen adok én szert és meggyógyul”. Így is lett. Csalód Katalin aztán „aminemű szert néki adott Móricz Gergelyné, azzal megfüstöltő fiának a száját. Harmad napjára meggyógyult”.⁴²⁸

Szintén kora újkori adatok bizonyítják, hogy a füstölést szemverés, ijedtség esetén is használták, csakúgy, mint a boszorkány rontásának tulajdonított betegségek gyógyítására. Erre lehet példa a pusztaszentlászlói özvegy, Sefrin Judit esete. Ő attól kapott kéz- és lábfájást, mert ecetet adott a boszorkányos hírben álló Tóth Jutkának. Ekkor „a teskándi hegyen lakozó Borsos névű tudákos emberhez folyamodván, valamely füstölőt praescribálván néki, s úgy gyógyult meg”. A híres teskándi tudós, Borsos Mihály egyértelművé tette a betegség okát: „ha semmit sem adtál volna néki, hanem verted volna ki, nem véthetett volna”.⁴²⁹ A magyarázat hátterében az a korban közismert hiedelem áll, hogy a megjelenő boszorkánynak semmit sem szabad adni, illetve nem szabad szólni hozzá. Van azonban egy lényeges különbség a mágikus gyakorlat és a jelen eset között: a „kommunikációs tilalom” kifejezetten arra az alkalomra vonatkozik, ha a már „elkövetett” kártétel után valamilyen mágikus módszerrel megidézük a feltételezett rontó személyt. Ha ugyanis valamit kap a megrontott személytől, vagy a háztartásból – legyen az akár egyetlen szó –, akkor ezzel megtörik az ellene alkalmazott varázslat ereje, és a rontás továbbra is hatékony marad. Itt azonban szó sincs arról, hogy Tóth Jutkát valami feltételezett rontás után magához idézte volna Sefrin Judit. Sokkal inkább azt láthatjuk, hogy a szomszédok és ismerősök közti megszokott, hétköznapi kölcsönügyletből, valamint egy váratlan megbetegedésből a gyógyító és egyben boszorkányazonosító *tudós* hatékony közreműködésével boszorkányrontás- eset kerekedik ki.

Étetés, itatás

A kora újkorban – akárcsak napjainkban – a belsőleg ható gyógyító szereket szájon át adták be a betegeknek. A korabeli kéziratos orvoslókönyvek és egyéb feljegyzések számtalan jótékony hatású készítmény receptjét őrizték meg. Ezek sokaságához képest a mi forrásainkban csak elvétve akadunk szájon át beadott orvosságokra. Nem téveszthetjük szem elől, hogy a boszorkányvád a középkor óta szoros összefüggésben állt a mérgezés (*veneficium*) büntetével. Az utóbbi kifejezést a boszorkányrontás, az

⁴²⁷ 74808SoMe2cSF1223/I. Botth György és Bencsik Erzsébet is tanúskodnak erről, Dencs (Somogy m.) 1748. Schram 1, 556.

⁴²⁸ 74709ZaZe2cSF2424/I. Móricz Jánosné Csalód Katalin tv. Becsvölgye (Zala m.), 1720. Schram 2, 629.

⁴²⁹ 74603ZaZe2cSF2421/I. Csurgai Farkas özvegye Sefrin Judit tv., Pusztaszentlászló (Zala m.) 1746. Schram 2, 620.

ebből képzett főnevet (*veneficus/venefica*) pedig már a Váradi Registrumban is többször a rontó boszorkány szinonimájaként használták.⁴³⁰ Következésképp az étellel-italal történő orvoslás könnyen tűnhetett mérgezésnek a 18. századi vádaskodók és a bíróságok szemében is, így ezzel a gyógymóddal – nem véletlenül – talán óvatosabban éltek a gyógyítók, tudósok, bábák. Annál is inkább, mert a belső használatra szolgáló orvosságokat legálisan és fizetségért még a borbélyok és kirurgusok sem, kizárólag a vizsgázott orvosdoktorok javasolhatták, elkészítésük pedig a patikusok hatáskörébe tartozott. Ennek fényében a jegyzőkönyvekben található néhány adat különösen értékes és mindenképp figyelmet érdemel.

A szó szoros értelmében vett gyógyító ital valójában egyetlen egyszer fordul elő, egy 1754-ben folyt bókaházi (Zala m.) perben. Az egyik tanú, Péntek Jánosné Vásonyi Erzsébet már régóta súlyos „nyavalában gyötrődött”, amit szomszédasszonya, a már többször említett Borza Mártonné Kele Kata gyógyító a maga készített gyógyszerrel orvosit. Miután összejördültek azon, hogy Péntekné tyúkjai a gyógyító asszony kertjébe tévedtek, Kele Kata – mintegy engeszteléseképp – a közös kerítésen orvosságot nyújtott át neki. Az ital égetett borba kevert „háromféle isméretlen szerek”-ből állt, mondta Péntekné a bíróságon. Azt is bevallotta, hogy Kele Kata gyógyszere nem hatott: „jóllehet, néha jobban érezte magát, [...] de az Holdnak fogytára és újulására újultak fájdalmi is”. Péntekné végül a tornai orvos segített, aki „megmondotta nyavalájának bűbajos téteményből lett eredetit, és annyira gyógyította is, hogy utolsó három esztendeig egészséges volt”.⁴³¹

A beteg növényi főzetekkel, fűszerekkel ízesített és növényi részeket is tartalmazó borral, vagy tiszta vízzel történő megítatása nyilván az általános terápiás módszerek közé tartozott, még akkor is, ha a jegyzőkönyvek erre vonatkozó adatai meglehetősen gyérek. Mégis, négy történet is arról szól, hogy a gyógyításban fontos szerephez jut a betegnek kínált friss víz. Kettőt, amelyek a hideglelés ellen készített varázserejű vizeket említik, már részletesen ismertettem az erre vonatkozó részben. A másik két, szintén zalai történetben is ezekhez hasonló, szinte ritualizált megítatásról beszélnek a tanúk. A nemesnépi Simon Balázs olyan súlyosan megbetegedett, hogy „csak meg nem holt”. A falubeli Vajda Jankó anyjára gyanakodott, ezért „házához hivatván azon asszonyt és sokak láttára kényszerítetett innya adni azon betegnek [ti. Simon Balásznak]”. Az itatás után a jelenlevők rémülten látták, hogy „mind edények s mind penig valami füstös hagyma is az szegrül le-esvén, nagy zörgéssel le-hullottak”, mire valamennyien kirohantak a házból.⁴³² A másik – szintén Zala megyei – történetből is idéztem már a hideglelés gyógyításánál. A nemesnépi tanúvallomáshoz nagyon hasonló helyzetet mutat be. Itt a Segesdi Györgyné megrontásával gyanúsított a szomszédot, Pataj Évát kényszerítik rá, hogy segítsen a már haldokló asszonyon. A férj a szolgálakat küldi át hozzá, mire Pataj Éva, vonakodva bár, de elment hozzájuk, „és háromszor a

⁴³⁰ UHRIN 2013.

⁴³¹ 75412ZaZe2cSF2440/I. Péntek Jánosné Vásonyi Erzsébet tv. (Bókaháza) Zala m. 1754. Schram 2, 683–684.

⁴³² 73202ZaZe2cSF2411/I. Bálint Mihály tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 578.

markából innya is adott” Segesdinének. Miután a beteg állapota nem javult, „ismét érette mentek, kérvén, hogy eressen meg neki, kire öszve káromlotta magát »kutya lánczos teremtették mit jártok ide hozzám, azt gondollátok talán, hogy én imént is orvosságot attam néki, de inkább mérget, és én addigh meg nem bocsátok valamég a koporsóban nem teszik,« aminthogy azon ágyában ezek után meg is holt”.⁴³³ A két eset azért figyelemreméltó, mert jól megragadható bennük, ahogyan a boszorkányvád keretében átértelmeződik az egyszerű gyógyító aktus. A feltehetően lázas betegek megítatása valószínűleg a láz csillapítását és a folyadék pótlását szolgálta. Az azonban, ahogyan a feltételezett rontó kényszer alatt és a vádlók nyilvánossága előtt hajtja végre ezt a műveletet, a vádlók számára a vádlott bűnösségét mindenképp igazoló, istenítelészerű eljárás. Ha a beteg jobban lesz, akkor a gyanúsított bűnös, mert a gyógyítója csakis a megrontója lehet. Ha a beteg meghal, akkor megintcsak a gyanúsított a tettes, mert megmérgezte. Az első esetben a poltergeistszerű jelenés még tovább erősíti a vádlók gyanúját: a tettes járt itt, akinek láthatatlan természetfeletti cinkosai is vannak. A második történetben pedig maga a feltételezett rontó mondja ki azt, amit addig is gyanítottak róla: ő a boszorkány, aki áldozatát nemcsak megrontja, hanem a gyógyítás leple alatt valójában megmérgezi.

Még egy mérgezésesetet kell megemlítenünk, amely azért is különleges, mert a beteg éjszakai látomásában kapja a boszorkánytól a halálát okozó orvosságot. A csurgónagymartoni Simon János tudós, valamint gyógyító lánya és anyósa ellen folyó perben nyomoztak Polgár Andor halála ügyében. Kovács Ilona (az özvegy) és számos falubeli Simon Jánost vádolta, sőt, az özvegy azt hangsúlyozta, hogy a férje még életében Simonra gyanakodott. Ezt alátámasztandó, elmondta, hogy a férje egy különös élményéről számolt be neki: [Simon] „bizonyos italt csütörteken icakán, midőn kaka-sok háromszor szóltak volna, bé-adott néki innya, mely miatt halála is fog következni”. Polgárné hozzátette, hogy minderről a somogyudvarhelyi javós, Arácsiné is tudott.⁴³⁴

A gyógyszernek szánt ételeket az italokhoz hasonlóan, kétkedéssel és bizalmatlansággal fogadták a betegek és hozzátartozóik. Az alábbi három történetben, ahol a boszorkány készítette ételtől jön a gyógyulás, azonban szó sincs a gyógyítás kikényszerítéséről. Épp ellenkezőleg, a rontással gyanúsított személy a maga jószántából ajánlja az ételt a betegnek. 1732-ben a nemesnépi Vajda Jankót azzal gyanúsította meg Jakabffy János vármegyei esküdt, hogy fenyegetése nyomán a tízéves kisfiát kitorpte a nyavala. Jakabffy a bíróság előtt azt vallotta, hogy Vajda Jankó felesége „bizonyos tejet és szilvát vivén az gyermek ételre, azontul [a gyerek] megkönnyebbült, és semmi ártalma” nem volt azóta.⁴³⁵ Csaknem két évtizeddel később a mileji Horváth Györgyné Péterfi Erzsébet a Soós Örszével való összetűzéseiről és a szerinte ezekből származó betegségekről számolt be a bíróság előtt. Elmondta, hogy Soós Örzse csak akkor enyhítette testi bajait, amikor ő „ráküldte” a mileji bírót. De azt sem felejtette el hozzátenni, hogy még

⁴³³ Csilinkó Zsuzsanna tv., 1756. Petrikeresztúr (Zala m.) Schram 2, 687–688.

⁴³⁴ 72903SoCe2cSF1218/I. Kovács Ilona Polgár Andor özvegye tv. Csurgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 532.

⁴³⁵ 73202ZaZe2cSF2411/I. Jakabffy Márton tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 575.

a fenyegetés előtt Soós Örzse egyszer „az maga leánya által egy kevés szalonnát és ecetet küldött saláta csináltatásra” neki, egy másik alkalommal pedig még reggel „másfél meleg pogácsát vitt néki, s azon biztatta, csak egyék, meg-gyógyul, aminthogy szemlátomást mindjárt épülni is kezdett”.⁴³⁶ A gyógyító pogácsa megjelenik a pölöskei Berke György elbeszélésében is. Ő Bősze Katalin fiát körtelopáson kapta, és a két tarisznya körtéből egyet elkobozott. Bősze Katalin ezért – állítólag – hideglelést eresztett Berke Györgyre, akit „napjában háromszor-négyszer is” ellett a hideg, és ebben „tizennégy hetekig nyavalogott.” Berke és a felesége sokáig könyörögtek Bősze Katának. Berke végül erőt vett magán, Bősze Kata „házához váncorgott, s kérte újra, hogy már az istenért eresztene meg néki, mely kérésére egy kis pogácsát adott a tanúnak, hogy azt enné meg”. Berke György habozott, és a „feleségével közlött, ha ugyan meg merné-e enni vagy sem”. Aztán mégis „nagy nehezen” megette, mert azt gondolta, hogy „talán azzal kíváná megereszteni”. Feltevése beigazolódott: „amint is megevén azon pogácsát, azonnal a hideg tüle elállott”.⁴³⁷ Egy negyedik történetet is ismerünk, ahol a feltételezett rontó kínálta étel elfogyasztása után azonnal javulás állt be a beteg állapotában. Ebben azonban a gyógyítás kikényszerítése is szerepet játszik. A tárnoki (Zala m.) Baksa Éva „alattomban” elvitte és beáztatta Bakon Ilona kenderét, amit az a szomszédasszonyától kapott napszámos fizetségül. Bakon Ilona elcsípte Baksa Éva lányát, és szová tette a dolgot. A „szidalmazás után mindjárt második nap” Bakon Ilona lábában Baksa Éva „térdben és bokában ösvő-húzta az inakat”. Az asszony „egy egész esztendeig így nyomorgott,” míg végül megfenyegette Baksa Évát, hogy „panaszt tesz az tisztelnél reája”. Erre Baksa Éva nyomban „házához bé-híttá, egy szelet pirított kenyeret adott neki, melyben egy falatot evett meg, csakhamar azon nyavalából meg-gyógyult”.⁴³⁸

Érvágás, köpölyözés

Ezekkel a gyógymódokkal korszakunkban kizárólag az erre képesített borbélyok és borbélysebészek élhettek.⁴³⁹ Az általuk alkalmazott további kúrákról később még részletesen lesz szó. A boszorkánypercek jegyzőkönyveiben, mindazonáltal, kevés szó esik a borbélyok és sebészek gyógyító tevékenységéről, ami világosan jelzi, hogy az általuk gyakorolt orvoslás és a boszorkányrontás gyógyítása háttérében különböző szemléletmódok húzódtak meg. Jól mutatja ezt a paksi Góber Mihály története, aki az éjszakai boszorkányrontás nyomán kapott főfájása miatt fordult a fehérvári borélyhoz. Az érvágás és a köpölyözés után a borbély azt állapította meg, hogy „a csontok egy más-tul el-válni láttatnak”. Vagyis a kezelés nem volt eredményes.⁴⁴⁰ A néhány további eset – amelyekre az alábbiakban még kitérünk –, ahol borbélyt kérnek fel a boszorkány-

⁴³⁶ 75108ZaZe2cSF2437/I. Horváth Gergelyné Péterfi Erzsébet tv. Milej (Zala m.) 1751. Schram 2, 669.

⁴³⁷ 76501ZaPe2cTGP109/I. Berke György tv. Pölöske (Zala m.) 1765. Tóth G., 533.

⁴³⁸ 74003ZaZe2cSF2416/I. Bakon Ilona tv. Tárnok (Zala m.) Schram 2, 600–601.

⁴³⁹ SIMON 2011.

⁴⁴⁰ 71703ToSe2cSF2352/I. Góber Mihály tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.) 1717. Schram 2, 468.

rontás kezelésére rendszerint ugyanígy végződik: a borbély nem tudja, és nem is hajlandó orvosolni, mert rontástól származónak mondja a bajt. Ez országsszerte általános jelenség volt ebben az időszakban, mint arról a témában végzett korábbi vizsgálatok tanúskodnak.⁴⁴¹

Gyógyító álom és álommedicina

Az álomban véghezvitt gyógyítás és a gyógyító alvás az álombeli boszorkányjelenés és a rontásként az emberre bocsátott álom ellentettje tanúvallomásokban,⁴⁴² igaz, az utóbbiaknál jóval ritkábban. A történetekben maga a rontó boszorkány jelenik meg a gyógyító szerepében. Egy gyógyulást hozó álomlátomásról számol be a bíróság előtt Galambos Ferenc nemesnépi kisnemes, akit a falujabéli Hajdú Jankó először megfenyegetett egy marhája elhajtásáért, majd bosszúból „tizenhárom hétig nyomorgatta különb-különbféle nyavalyákkal, hogy már utolsó órájára csaknem juttatta.” Galambos „kétségben esvén élete felől, reá izent”, hogy eressze meg a rontást. Míg az ágyában „nyomorgott”, arra lett figyelmes, hogy egy lány lép a szobába, akit azonban rajta kívül senki sem látott. A lány egy korsó vízzel végigöntötte a beteget, és így szólt hozzá: „No, már szomszéd meg-gyógyulsz.” Mivel a lány férfihangon szólalt meg, Galambos ebből arra következtetett, hogy a rontó Hajdú Jankó jelent meg álmában. Gyanúját az is igazolta, hogy a furcsa álombeli kezelés után „meg is javult”.⁴⁴³

Előfordultak olyan esetek is, hogy az álombeli gyógyítás a valódi gyógymódok inverziója volt csak, és ilyen minőségében éppenséggel nem volt gyógyító hatású. Az álomban beadott gyilkos orvosságról szól a nagymartoni özvegy, Kovács Ilona korábban említett története.⁴⁴⁴ A paksi Góber Mihály már idézett álmát érdemes itt részletesebben is ismertetni. Neki a városi esküdtek azt javasolták, hogy mosakodjék meg a gyapai szentkút vizében. Góber még akkor éjszaka álmodt: az egyik boszorkány bejött hozzá a szobába, és „a moslékos sajtárt [...] fejében nyomta”. Majd így szólt hozzá: „vidd el ezen moslékos sajtárt a szent kúthoz Gyapára, ebbe párold a fejedet és meggyógyulsz”. Amikor felébredt, elcsodálkozott, hogy „se az asszonyt, se a sajtárt fejében nem látta”. Nem ment el ugyan a szentkúthoz, de feljelentette a három nőt a tisztartónál, aki fürösztéssel, vagyis vízpróbával fenyegette meg őket, ha „ezen Fatensnek meg nem eresztenének”. Góber Mihály a fenyegetés után „nem sok idővel meggyógyult a főfájásból”.⁴⁴⁵

A tanúvallomásokban szó esik az alvás jótékony terápiás hatásáról is, s ezekben a történetekben az alvás jelenti a fordulópontot, amikor a gyógyulás folyamata elindul. A legjobb példa erre a madocsi Hertelendy Jánosné esete, amelyből a gőzölésről szóló részben már idéztem. Az asszony „méhében lévő gyermek már születendő volt,

⁴⁴¹ Lásd pl. KRISTÓF 1998; KIS-HALAS 2014, 339–340.

⁴⁴² Részletesen, az egész magyar nyelvterületről származó adatokkal lásd PÓCS 2010.

⁴⁴³ 73202ZaZe2cSF2411/I. Galambos Ferenc tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 468–469.

⁴⁴⁴ 72903SoCe2cSF1218/I. Kovács Ilona Polgár Andor özvegye tv. Csurgónagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 532.

⁴⁴⁵ 71703ToSe2cSF2352/I. Góber Mihály tv. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.) 1717. Schram 2, 468.

de semmikép nem szülhetett”. A szülés nem véletlenül akadt el. Korábban két bába is ajánlkozott a férjnek, aki végül az öreg Biczónét fogadta fel. A másik, Konkodiné Fehér Ilona vérig sértődött. Haragja volt az oka, hogy Hertelendyné nem tudott szülni – legalábbis mindenki így gondolta. Ezen pedig úgy akartak segíteni, hogy megpróbálták kiengesztelni a sértett bábát. Érte szalasztottak. Amikor eljött, gőz fölé állította a szülő nőt. „[A]zután onnand ágyában helyheztetvén, s ott egy kevéssé nyugodni” hagyta. Hertelendyné nyilván elszunnyadt, mert az elbeszélő másik bába, Biczóné így fogalmaz: „legottan Hertelendy Jánosné föl-ébredvén, gyermekét el-szülte”.⁴⁴⁶

A madoccai bábához hasonlóan az alvás áldásos hatását más betegek is hangsúlyozzák. Az iharosberényi Balatony Mártont feldaraboló boszorkányokról már esett szó. De a történet szerencsés végére most kerítünk sort. Balatony ezt a vallomás hitelesítésekor fűzte hozzá az elbeszéléséhez. Ebben kétféle alvás is szerepel: az egyik a boszorkányok távoztával a betegséget hozza, mely után „másnapra kelvén keze-lába öszvő lévén húzva, semminemő tagját nem bírhatta”. A másik alvás ezzel ellentétben már a terápia része. Előtte ugyanis meglátogatja és meg is keni őt Pálffy Ilona gyógyító asszony – aki az éjszakai rontó jelenés egyik szereplője is volt egyben. A kenés időpontja pontosan ugyanaz az előálom, mint ami a boszorkányjelenésé volt. A masszázs után Balatony „azonnal mind lábait mind kezeit ki nyújthatta, s másnap regvel mindjárt meg-gyógyulván, ki-ment az utcára az polgárok közé”.⁴⁴⁷

A tőkeházi molnár, Gerencsér Miklós is a gyógyító alvásról szól a vallomásában. Tamásné (a vádlott) egyszer gabonát kért tőle hitelben, s azt nem pénzzel, hanem szántással akarta megszolgálni. Megállapodtak, de a molnár végül kevesellte a búzáért cserébe kapott szántást, és többet követelt. Tamásné erre már nem volt hajlandó: „nem érett a lölkére” – mondta a molnárnak. Gerencsér „egy hét múlva sem kezeivel, sem lábaival nem bírt, sőt még az szemeit sem hunyhatta bé és nem is alhatott másfél hétig.” Tamásné ekkor – udvarias kérésre – elment hozzá, és „megkente, azonnal azután elaludt, másnap délre ébredett föl.” A molnármester a gyógyulás útjára lépett. Közben pedig arról is megbizonyosodott, hogy nem más, mint Tamásné rontotta meg őt: „tudja nyilván, hogy a sokszor írt rab személ cselekedte néki, minthogy azonnal kenyése és álma után megjobbult, és még azután is négyszer kenyegette magát véle, nem merete mondanyi, hogy már jobban vagyok”.⁴⁴⁸

Zarándoklat

A boszorkányság itt vizsgált dokumentumaiban kevés nyomát találjuk annak, hogy a boszorkány rontásának tulajdonított betegségekkel búcsújáró helyeket kerestek fel a gyógyulás reményében. Két Zala megyei tanúvallomásban esik erről szó, s mindkét esetben sikertelen gyógyításról számolnak be a tanúk.

⁴⁴⁶ 74103ToSe2cSF2359/III. Kiss Katalin Biczó János özvegye tv. Madocsa (Tolna m.) 1741. Schram 2, 497–498.

⁴⁴⁷ 73711SoMe2cSF1219/II. Balatony Márton tv. Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 538.

⁴⁴⁸ 72000ZaNe2cTGP092/I. Gerencsér Miklós tv. Kacorlaka (Zala m.) 1720k. Tóth G., 485.

A misefai Németh Istvánné Pankoszi Katalin alaposan összevezett Lakatos Zsuzsannával, aki nemcsak „rútul pörölt”, hanem meg is fenyegette őt. Egy hétre rá kislánya „keze-lába öszvö-zsugorodván lábárul el-esett, s reszketett kezeivel és láboival”, és enni sem tudott. Az anya a szomszédos Búcsúszentlászlóra⁴⁴⁹ – talán az ottani szentkúthoz?⁴⁵⁰ – vitte, de „megint ugyancsak oly betegen visszahozta”. A kislányon a feltételezett rontó, vagyis Lakatos Zsuzsa segített: „meg-simogatta, és bízta a meg-gyógyulásval”. Gyógymódja hatásosabb volt, mint a kegyhely csodás ereje, hiszen a gyerek „mindjárt aznap annyira gyógyult, hogy ehetett-ihatott, s lábra is állhatot.” Ám a szerencsés állapotváltozást mégis romlás követte, mert a beteg végül meghalt, méghozzá vérhasban. Igaz, az anya arról nem beszél, hogy a halálos betegség e rontás következményeként, vagy valamikor később, ettől függtelenül érte el a gyermeket.⁴⁵¹

A másik esetet a kiskomáromi Horváth Györgyné Horvát Anna meséli el. Horváthné sógorát arra utasította a városi bíró, hogy az uradalmi tisztartó parancsára állítsa elő és verje végig a városon Györke Pannát „sok rendbéli gonoszágira való nézve”. Az a bíróval együtt el is ment az asszonyhoz, de nem találták a házában, így dolguk végezetlen visszafordultak. Előtte azonban a sógor még megállt a ház előtt, mert igazítania kellett a bocskorán a szíjat. Ekkor már fájlalta a lábát. Mire hazaért, a lába „egészlen föl-dagadott” és „semmiképpen meg nem tudták gyógyítani”. A sógort Homokkomáromba⁴⁵² vitték „orvosolni”, de „ott is csak azt kiáltotta, hogy kígyó képében szoptya [szopja] az lábát” Györke Panna, a boszorkány. Vissza is hozták a kegyhelyről, mert ott nem gyógyult meg és végül „abban lett halála”.⁴⁵³

Benedikció, exorcizmus

Az egyház képviselőinek szakértelmére volt szükség azokban az esetekben, amikor a tünetek alapján nem lehetett egyértelműen eldönteni: megszállottság vagy boszorkányrontás áll-e a háttérben. Az alábbi, 1717-ben játszódó történet erről szól.

A dunaföldvári Péntek Jánosné Kis Jutka ellen azért emelt vádat a Tolna vármegyei bíróság, mert állítólag az ő mesterkedése okozta Frajteren Albert kvártélyos katona

⁴⁴⁹ BÁLINT-BARNA 1994, 218–231.

⁴⁵⁰ VAJKAI 1942, 130.

⁴⁵¹ 74008ZaZe2cSF2417/I. Némethi Istváné Pankoszi Katalin tv. Misefa (Zala m.) 1740. Schram 2, 603.

⁴⁵² A homokkomáromi mirákulumoskönyvek, továbbá a korabeli prédikációs- és áhítatirodalom alapján Knapp Éva és Tüskés Gábor tanulmánya ismerteti a kegyhely történetét és a 18. századi zárandoklatokat, lásd KNAPP-TÜSKÉS 1989, 270–276. Tüskés Gábor monográfiájában további értékes adalékokkal szolgál a zárandokok motivációiról, a szükséghelyzetekről, a gyógymódokról, valamint az adományok típusairól és a fogadalmi tárgyokról, vö. TÜSKÉS 1993, 124, 131, 188, 190, 232–233, 235, 237, 239, 242–243, 246–247, 265, 282–284, 340–341. A kegyhelyen 1751-ben helyezték el Szent Félix katakombaszent ereklyéit, amelynek gyógyító erejéről számos újabb csoda-elbeszélést rögzítettek, vö. KNAPP-TÜSKÉS 1989, 271–272, 274–275; TÜSKÉS 1993, 160, 167, 229; KNAPP-TÜSKÉS 1987, 27, 30, 36–37.

⁴⁵³ 74104ZaZe2cSF2418/I. Horváth Györgyné Horvát Anna tv. Kiskomárom (Zala m.) 1741. Schram 2, 609.

súlyos betegségét. Pénteknének eltűnt az egyik inge a szárítókötélről. A szomszédaszonyánál, Juhászné Varjas Juditnál is érdeklődött, mert a nála lakó császári katonára gyanakodott, hátha ő a tolvaj. Fennhangon hirdette: „csak jönné el a hétfő, és tejet kaphatna, annyira megrontaná, hogy soha nem lehetne ember belőle, farkas inat vonna reá, aki ellopta!”⁴⁵⁴ Nyolc nap múlva, amikor visszatért az *istrázsáról*, a katona azonnal ágynak esett, és magán kívül hányta-vetette magát. Szállásadónője egyre nagyobb riadalommal nézte, amint „ordított, pökdösött, hogy az ágya körül volnának, akik őtet halászni hínák. El akart szaladni”. A szomszédokat hívta segítségül, akik még biztatták is a beteget: döfje a szuronyát a láthatatlan ellenfelekbe. A hadonászásnak azonban csak az lett az eredménye, hogy az egyik asszonyt mellbe szúrta, a kisbírónak pedig jókora csomót kitepelt a hajából. Ezután kínjában megpróbálta fölakasztani magát a köpenye szíjára, ám az túl rövidnek bizonyult. Ekkor Juhásznének az a gondolata támadt, hogy a német katonát talán a gonosz lélek szállta meg (*megcsalatott*). Elszaladt a plébánoshoz, de nem járt sikerrel nála. Ekkor a helybeli ferences szerzeteshez (*barát páter*) fordult, aki előbb megsejtelte a beteget, majd elment a szállására(?) – a kolostor épülete csak később épült fel –, és a szentséggel tért vissza. Ezután sikeres ördögűzést hajtott végre „a szája a németnek be volt kulcsolva, valamivel fölnyitotta, melyére és torkára a szentséget tevén, megszólalt a német”. A katona végül mégis azt állította, hogy valójában Pénteknéétől, a feltételezett rontó boszorkánytól nyert enyhülést: „amely testén Péntekné elhúzta volna a kezét, nem fájna, de a többi fáj”. Péntekné azonban nem volt a katona hozzátartozója és gyógyító hírében sem állott, így nem is kezelhette masszírozással. A gyógyító érintésről szóló közléssel semmi egyéb célja nem volt a betegnek, mint a nyilvánosság előtt megnevezni és leleplezni bajának valódi okozóját. A rontó boszorkány azonosítása ugyanis az első lépés volt a gyógyulás felé.⁴⁵⁵

Ez a történet számunkra azért fontos, mert egy olyan helyzetet mutat be, amelyben az egyházi gyógyítás és a népi orvoslás egyszerre van jelen. Az eset nyilvánvalóan nem volt példa nélküli, hiszen a helyzet értelmezéséhez Juhásznének már tudnia kellett, miről ismerhető föl a megszállottság. Ezért is fordult rögtön egyházi személyhez.⁴⁵⁶ Először az új plébánossal próbálkozott, majd ezután ment az 1712 óta a városban élő bosnyák ferenceshez, a korábbi plébánoshoz. A tény, hogy a helyi lakosság ilyen irányú

⁴⁵⁴ A *farkasín vetés/gyújtás* egy közelebről meg nem határozható varázsló cselekedetre utal, amelynek célja a tolvaj azonosítása és megbüntetése vagy általában véve a bosszúállás volt. A magyar nyelvterület keleti és északi részéről származnak az erre vonatkozó kora újkori adataink. A tolvaj megbüntetésére használták egy 1638-as szárhegyi (Gyergyószék/Nagy-Küküllő vm.), egy 1685-ös kolozsvári (Kolozs vm.), továbbá egy 1704-ben folyt nagybányai (Szatmár vm.) perben. Három másik esetet ismerünk, amikor valaki a haragosával szemben folyamodott ehhez a módszerhez: 1645. Cétény (Nyitra vm.), 1656. Kerced (Aranyosszék), 1732. Telegd (Bihar vm.). Figyelemreméltó párhuzam, hogy a farkas és a tolvaj együtt szerepelnek egy német ráolvasásban: „Krisztus előbb megszületett, / mint a farkas, vagy a tolvaj”. METTKE 1976, 89, idézi Pócs 2002a.

⁴⁵⁵ 71703ToSe2cSF2352/I. Juhász Jánosné Varjas Judit, a szállásadónő tanúvallomása alapján, 1717. Földvár (Dunaföldvár) (Tolna m.), Schram 2, 467–468.

⁴⁵⁶ A szegedi Sántha Mihály szintén a „páterhez” fordult, amikor a boszorkányok „kétségbe ejtették”. Igaz, a kívánt eredmény elmaradt, és Sánthát továbbra is „csigázták” éjszakánként. Sántha Mihály tv. Szeged, 1728. jún. 14., BRANDL-TÓTH G. 2018, 61.

igényét a plébános nem, a ferences barát viszont készségesen kiszolgálta, arra enged következtetni, hogy Juhászné a már bevett gyakorlatot követte.

Tudnunk kell, hogy Dunaföldvár a missziós lelkületet a hódoltság után is továbbvívó boszniai ferencesek egyik előretolt helyőrsége volt, ahol a szerzetesek plébánosként működtek még a 18. század első évtizedeiben is. Feltételezhetjük, hogy ez a buzgó szerzetes tudatában volt annak, mekkorát lendíthet egy nyilvános exorcizmus a katolikus misszió, amennyiben valóban sikerrel jár. Talán nem is olyan merész ez a gondolat, ha figyelembe vesszük, hogy erre a látványos ördögűzésre éppen abban az évben kerül sor, amikor a már régóta Dunaföldváron pasztoráló bosnyák ferences atyák helyett világi pébánost nevezett ki az esztergomi érsek, s így a misszió helyzete bizonytalanná vált.⁴⁵⁷ Bár időben távoli párhuzamot kínál, de itt kell utalnunk a zombori Szmendrovich Rókusra, aki egyébként maga is a bosnyák rendtartomány kötelékében működött. Bárth Dániel igen érzékletesen mutatja be, miként próbálta meg felépíteni hírnevét a – szintén erős missziós elhivatottságú⁴⁵⁸ – Rókus atya a saját nyilvános és privát ördögűzéseire, illetve a csodás gyógyításaira támaszkodva.⁴⁵⁹

Az ördögi megszálltság esetén alkalmazott nyilvános exorcizmus éppen ugyanebben a tekintetben jutott fontos szerephez a Gyüdi Mária kultuszának kibontakozásában és legitimációjában. Az 1757 decemberében lefolytatott egyházmegyei vizsgálat során ugyanis két megszállott nőről számoltak be a tanúk, akikből a gyüdi templomban űzték ki az ördögöt a siklósi ferencesek. Ezek az esetek a tanúk visszaemlékezései alapján az 1700-as évek legelejére, a Rákóczi-szabadságharcot megelőző időszakra keltezhetők. Ekkor már rendszeresen zarándokoltak Siklósról és a környékéről a gyüdi templomhoz, főleg a gyógyulás reményében. A Gyüdi Mária csodatevő hatalma nyilván még meggyőzőbbnek tűnt a sikeres ördögűzések hatására. Ráadásul a tanúk elbeszéléseiből az is kiderül, hogy a megszállott nők egyike valójában keresztény hitre tért „török” volt. Ez nem elhanyagolható tény ezen az oszmán uralom alól nemrég felszabadult területen, mert azt mutatja, hogy Máriát a pogányokon győzedelmeskedő pártfogóként is számon tartották az itteni hívek.⁴⁶⁰

Gyógyítók

Lengyel Katalin bábaasszonyt, Herczegh István özvegyét 1713-ban állították bíróság elé Simontornyán, Tolna vármegyében. Az öreg Kata bábát Földváron fogták le, és onnan szállították a vármegye börtönébe. Miután kiderült, hogy Dömsödről, majd Ráckeve mezővárosból költözött oda, nemcsak Földváron hallgattak ki tanúkat, hanem a dömsödi és a kevi elöljáróságot is felszólították, hogy vizsgálódjon a „hitván” bába-

⁴⁵⁷ A bosnyák ferencesek már a hódoltság óta a városban tartózkodtak, habár rendházuk nem volt. Egy-egy rendtag azonban a Rákóczi-szabadságharc idején is teljesített missziós (lelkipásztori és plébánosi) szolgálatot itt és Pakson. Erről bővebben lásd SÍPTÁR 2009, 159–162, 169.

⁴⁵⁸ BÁRTH D. 2016, 51–49.

⁴⁵⁹ BÁRTH D. 2016, 191–195.

⁴⁶⁰ Erről bővebben írok a Szűz Máriáról szóló fejezetben.

asszony ügyében. Dömsödön vették jegyzőkönyvbe Kata bába ottani szállásadója, Ila Mihályné vallomását. Az asszony a következő történetet mondta el a bíró és az esküdtek előtt: nem sokkal azután, hogy többször is összeveszett a nála lakó bábaasszonnyal, Iláné hajadon lányán „sok vesződelmes sömör fökély támadott”. Hiába könyörgött azonban, és ígért fizetséget neki, Kata bába nem volt hajlandó kezelni a lányt. Csak fogadkozott és szórta magára az átkot: „bár ütet, mikor az ég legjobban möndörög, mázsányi mönnykő ütné meg, ha ő meggyógyítja”. A kétségbeesett Iláné ekkor felfogadta azt a másik *orvos asszonyt*, aki éppen akkor érkezett meg a házához, mert – Iláné szerint – már tudomást szerzett a lány „vesződelmes nyavalyájá”-ról és felajánlotta a szolgálatait. Kata bába erre háromszor is megkérdezte az *orvos asszonyt*, hogy valóban kezelni fogja-e a beteget, mire az csak annyit válaszolt, hogy „Isten után meggyógyítja”. A bábaasszony fenyegetőzött: „Ehe, ne gyógyíjcsad az huncfutot, mert ha löhetne, akkorákká tönném rajta az fökélyeket, mint az öklöm!” Az orvos asszony később fürdőt készített. Ám amint a beteg lány beleült, nyomban *elrivalkodott*, és rimánkodott, hogy azonnal vegyék ki onnan, mert a „majd beléöli az bába az fürdőben leányával együtt.”⁴⁶¹

Iláné végül nem mondta el, hogy meggyógyult-e a lánya, mert a vád szempontjából valószínűleg nem is volt lényeges az ügy kimenetele. A történet azonban egy olyan, feltehetően gyakran előforduló szükséghelyzetet tár elénk, amelyben az orvosfogadás megszokott módja nem működött, mert a „kéznél levő” szakember valamiért nem állt kötélnék. Talán tényleg haragban volt a szállásadónőjével az öreg bábaasszony, de az ellenkezője éppígy igaz lehetett: éppen Iláné haragudott meg rá valami okból. Az azonban elképzelhető, hogy a lány betegségének hírért vitték a szomszédok, az utca – ahogyan azt más, hasonló esetekből tudjuk –, s a másik gyógyító a lehetséges jövedelem reményében ajánlotta fel szolgálatait. Lehet, hogy nem is a szállásadónő és Kata bába, hanem inkább a két gyógyító között támadt feszültség abból, hogy melyikük kezelje a beteget? Ezt sem zárhatjuk ki: elég életszerű helyzet volt. Mintha a történet is ezt sugallná. Annyi bizonyos, hogy az *orvos asszony* a gyógyítás első lépéseként fürdőt készített. A bőrbetegségek esetében ez nem volt szokatlan választás, mint azt a gyógymódokról szóló fejezetekben már láthattuk. Ez a gyógyítástörténet azonban a boszorkányvádaskodás bírósági kontextusában rontásesetté alakult át, és a benne szereplő gyógyítók ellentétes előjelű szerepeket kaptak benne. A rosszindulatú, boszúálló, káromkodó, átkozódó bábaasszonyból rontó boszorkány lesz, a beteget megszánó, „Isten után” gyógyító orvos asszonyból pedig boszorkányfelismerő. Szintén a boszorkányvád logikáját követve a gyógyító fürdő divinációs módszerré – mintegy inverz vízpróbává változott –, mert a segítségével a betegség „igazi” okára derítettek fényt: a boszorkányrontásra.⁴⁶² Jól látható, hogy a népi oroslás szakértői közt minden

⁴⁶¹ A bábaasszonyt és a lányát vélte látni a beteg, 71306ToSe2cSF2349 Ila Mihályné tv. Dömsöd (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.) 1713. Schram 2, 455–456.

⁴⁶² Ez a sajátos jósló-fürdő egyáltalán nem számított egvedi megoldásnak. Néhány további példa: 72000ZaNe2cTGP092 Kacorlaka (Zala m.) 1720. Tóth G. 481–487; 74308SoMe2cSF1221 Kisszákácsi (Somogy m.) 1743. Schram 1, 550; 75903ToSe2cSF2363/II. Tolnanémedi (Tolna m.) 1759. Schram 2, 520–521. A fürdőkről még részletesen írok a gyógymódokról és kezelésekről szóló fejezetben.

bizonytalán korábban is létező ellentétek, amelyek gyakran a klientúráért folyó vetélkedés miatt léptek fel, itt már nem egymás között, hanem egy magasabb közösségi és igazságszolgáltatási fórumra kerültek.⁴⁶³

Ma már nyilvánvaló tény, hogy a boszorkányság kora újkori dokumentumai jelentősen kibővítették és módosították a korabeli orvoslásra vonatkozó eddigi ismereteinket. Amikor több mint két évtizede megjelent tanulmányában Willem de Blécourt reflektált a boszorkányság és a boszorkányüldözés historiográfiájának addigi, elsősorban nyugat-európai és tengerentúli eredményeire, azt állapította meg, hogy a zömében történész szerzők (majdnem) kizárólag a boszorkányokra koncentráltak, miközben „a mágikus szakértőket csupán mellékszereplőknek tekintették, akárcsak a kutatósaik alapjául szolgáló történeti munkák”.⁴⁶⁴ Pedig a boszorkányperekben minduntalan felbukkanó, gyógyítással, jóslással, kincskereséssel, szerelmi és gazdasági mágiával foglalkozó specialistákról alkotott nézetek éppúgy részei voltak a boszorkányság képzeteinek, és éppannyira szükségesek voltak a boszorkányvadászkodás társadalmi intézményrendszerének működéséhez, mint maguk a boszorkányok – hangsúlyozta De Blécourt; hasonló megközelítést képviselt Robin Briggs és Jeanne Favret-Saada.⁴⁶⁵

A kora újkori Anglia boszorkányüldözését, illetve a mágia és vallás korabeli viszonyát tárgyaló úttörő munkáikban mind Alan Macfarlane, mind Keith Thomas a történeti antropológia módszereit alkalmazva tárta fel ezeket a mechanizmusokat. Amikor a mágia intellektuális és népi regisztereit írta le, Thomas nemcsak a sokféle mágikus eljárás felsorolászerű ismertetését tartotta fontosnak, hanem arra is igyekezett rávilágítani, hogy milyen társadalmi szerepet tölthettek be a mágikus szakértők egy-egy közösségben, s miként nyújtottak gyakorlati és lélektani segítséget a mindennapi élet krízishelyzeteinek megoldásában az egyes embereknek.⁴⁶⁶ Az essexi boszorkányüldözést vizsgáló Alan Macfarlane pedig az „alulról induló” vádak anatómiájának szemléltetése mellett külön fejezet szentelt a népi mágia jóindulatú gyakorlóinak, a korabeli terminussal *fehér boszorkánynak* (*white witches*) vagy *cunning folk*nak nevezett specialistáknak.⁴⁶⁷

De Blécourt programadó cikke után csaknem egy évtizeddel Owen Davies vállalkozott arra, hogy nagyszabású monográfiában összegezze az angliai mágikus szakértők elmúlt fél évezredbeli történetét.⁴⁶⁸ Az európai „rokonokról” szóló alfejezetben röviden áttekinti a főleg nyugat- és közép-európai párhuzamokat, s ebben az összehasonlító perspektívában tárgyalja a szigetország népi mágikus szakértőinek sajátosságait.⁴⁶⁹

A kora újkori boszorkányság közép-európai történetével foglalkozó vizsgálatok ismeretében De Blécourt talán árnyaltabban fogalmazott volna. A népi mágikus szakértők – vagyis a gyógyítók, bábák, jósok, tudósok – tevékenységének és a boszorkány-

⁴⁶³ Az egymással rivalizáló gyógyítókról legbővebben lásd KRISTÓF 1998; KLANICZAY 2014, 291–292; és magam tanulmányát KIS-HALAS 2014, 346–348.

⁴⁶⁴ DE BLÉCOURT 1994, 286.

⁴⁶⁵ Lásd például FAVRET-SAADA [1977] 1980 és 1981; CAMUS 1985; BRIGGS 2001.

⁴⁶⁶ THOMAS 1973 [1971], 287–291.

⁴⁶⁷ MACFARLANE 1999 [1970], 115–134.

⁴⁶⁸ DAVIES 2007, viii–ix.

⁴⁶⁹ DAVIES 2007, 164–169.

vádaskodásban betöltött szerepeiknek a vizsgálata ugyanis a kezdetektől fogva egyik fontos témája volt a boszorkányság hazai kutatásának. Komáromy Andor már 1910-es forráskiadványa bevezetőjében kiemelte, hogy a vádlottak között milyen nagy számban találhatók gyógyítók.⁴⁷⁰ A Klaniczay Gábor és Pócs Éva szervezte interdiszciplináris kutatócsoport⁴⁷¹ tevékenysége nyomán az 1980-as évek végétől Magyarországon is teret nyertek a boszorkányság új, komplex megközelítési módjai. A történeti antropológia, a mentalitástörténet és a mikrotörténetírás szempontjait is érvényesítő vizsgálatok pedig új megvilágításba helyezték a népi mágia specialistáit. Ezek az elemzések⁴⁷² már korántsem úgy tekintettek rájuk, mint a korabeli medicina empirikus tudású, iskolázatlan gyakorlóira vagy a királyi és főúri mágusok, asztrológusok provinciális, kistűlű epigonjaira. A „vád szociológiáját”⁴⁷³ boncolgató kutatók a falusi és városi közösségek gyógyítóit, jósait és tudományosait a *falusi boszorkányság* társadalmi intézményének fontos tényezőiként tárgyalták. A népi mágia szakértői ugyanis a *rontás–azonosítás–gyógyítás* akciósor mentén szerveződő kapcsolatrendszerben fontos pozíciókat foglaltak el. Fel léphettek a boszorkány rontásának azonosítóiként, valamint – akár ezzel egy időben – betölthették a gyógyító szerepét, aki helyrehozta a boszorkánynak tulajdonított kárt.⁴⁷⁴ A vádaskodás társadalmi összefüggéseinek feltárása közben arra is fény derült, hogy a valóban végrehajtott cselekedetek nem feltétlenül azonosak a feltételezett tettekkel, amelyeket a vádaskodás során az elbeszélők a szereplőknek tulajdonítanak. Pócs Éva megfogalmazásában: „[...] boszorkánynak lenni csak egy szerep [...], amit betölthet bárki [...], akire az intézmény szabályai szerint esik.”⁴⁷⁵ Más szavakkal: a falusi boszorkányság rendszerének funkciói (*rontó, kárvallott/sértett, azonosító, gyógyító*) és az ezeket aktuálisan betöltő egyének közé nem lehet egyszerűen egyenlőségjelet tenni.

Kristóf Ildikó a kora újkori Debrecen és Bihar vármegye pereit vizsgálva⁴⁷⁶ az *orvos asszonyok* és egyéb mágikus tevékenységet űző vádlottak esetében kiemelte, hogy foglalkozásukat eleve ambivalens elképzelések övezték, ami meghatározta kétes társadalmi megítélésüket, s ezt a kettősséget a negatív pólus felé billentette a korabeli protestáns demonológia ellenséges attitűdje.⁴⁷⁷

A nagybányai boszorkányperekben magam is részletesen vizsgáltam a mágikus szakértők tevékenységét és a mágikus piacon fellelhető szolgáltatások sokféleségét. Az 1636 és 1762 közti időszakból összesen hatvanhárom, mágikus és/vagy orvosi szolgáltatást nyújtó személy került a helyi boszorkányüldözés hatókörébe. Ezek közül tizennyolcat vádoltak meg a bíróságon boszorkánysággal, és még további hét esetében is felmerült

⁴⁷⁰ „A mi boszorkányaink lényegileg kuruzsló asszonyok, s kisebb számban ugyanilyen foglalkozású férfiak voltak”, írja KOMÁROMY Andor (1910, xxiii).

⁴⁷¹ PÓCS 2001b.

⁴⁷² PÓCS 1985; KRISTÓF 1998 és 2014.

⁴⁷³ A terminus kidolgozója Alan Macfarlane volt, vö. MACFARLANE 1999 [1970], 158–177.

⁴⁷⁴ DE BLÉCOURT 1994, 291–292; MACFARLANE 1999 [1970], 121–122; KRISTÓF 1991–92 és 1999, 131; PÓCS 1998, 134–164; KLANICZAY, 2011, 695–696 és 2014.

⁴⁷⁵ PÓCS 1997, 11.

⁴⁷⁶ Lásd KRISTÓF 1990 és 1997.

⁴⁷⁷ KRISTÓF 1990, 449–461; 1998, 147–155; 2001.

a boszorkányság gyanúja, bár nem fogták perbe őket. A többség, vagyis mintegy harmincnégy gyógyító, tudós, bába, néző, varázsló, valamint a városi borbélyok személyével kapcsolatban azonban nem fogalmazódott meg a boszorkányvád.⁴⁷⁸ A perszövegekben megőrzött 131 betegségstörténet világosan jelzi, hogy a mágikus szolgáltatások nagybányai piacán a gyógyítás volt az egyik legkelendőbb szolgáltatás. Ezek a történetek arról is tanúskodnak, hogy a boszorkány rontásával elsősorban a vártalanul fellépő, éles fájdalommal járó, drasztikus és látványos tünetekkel (mint például bénulás, görcs, ficam, kiütések, fisztulák, daganatok, láz, szédülés, émelygés) jelentkező állapotváltozásokat hozták összefüggésbe. Külön kategóriát képviseltek a terhességi-gyermekágyi, valamint a csecsemőkori betegségek.

Ha valaki megbetegedett, akkor a diagnózist elsőként a családtagok és a szűkebb szomszédság állították fel, és a kezeléssel is ebben a legszűkebb társadalmi körben próbálkoztak. Folyamatosan kértek és kaptak egymástól a gyógymódra és a kezelésre vonatkozó tanácsokat vagy gyógyszereket, emellett állandóan figyelemmel kísérték egymás betegeinek állapotát. A mágia és az orvoslás piacán található „szakértői gárdára” akkor került a sor, ha ezek az otthoni kezelések sikertelennek bizonyultak. A nagybányaiak válogathattak a városban lakó vagy az oda rendszeresen ellátogató falusi tudósok, bábák, orvos asszonyok és a városi borbélyok, továbbá az ispotály és esetenként a bányarvosok szolgáltatásai között. Ebben a második körben történt meg a boszorkányrontás gyanújának igazolása vagy megerősítése, amiben a gyógyítók, jósök, borbélyok megint csak szakértőként működtek közre.⁴⁷⁹

Nagybányán a laikusok és a szakemberek gyógymódjai részben megegyeztek: külsőleg kötések, borogatások, kenőcsök, izzasztó gőzölés, inhalálás, fürdők, masszázs, belsőleg teák, főzetek, ételek. Mindazonáltal a bábák, és kisebb mértékben a borbélyok, speciális tudásanyaga határozottan elkülönült a mindenki által birtokolt gyógyászati ismeretektől, különösen a nőgyógyászat és a sebészet terén. A mágikus eszköztárban is hasonló tendenciát figyelhetünk meg: bizonyos jósló eljárások vagy a szómágia adott területeinek (leginkább a ráolvasások, imák) az átlagosnál alaposabb ismerete volt éppen az a többlettudás, ami a specialistákat kiemelte az átlagemberek közül, és így lehetőséget nyújtott számukra a mágikus praxis kialakítására, sőt, az esetleges jövedelemszerzésre.⁴⁸⁰

Orvosok, tudósok, javasok, táltosok, bábák

Az itt vizsgált területen tevékenykedő gyógyítók bemutatásakor a Nagybányán és környékén már alkalmazott módszerekre és eredményekre támaszkodom.

⁴⁷⁸ Kis-HALAS 2008b, 213–236; 2014.

⁴⁷⁹ Fejér Annókot sikeres boszorkányazonosító praxisa tette Tiszántúl-szerte híressé, vö. Kis-HALAS 2016.

⁴⁸⁰ Például a Nagybányán jól jövedelmező klientúrát tartó falusi gyógyítókról lásd Kis-HALAS 2014, 333–337, 349–351.

Első lépésként a gyógyítással (is) foglalkozó személyeknek a boszorkányperekben fellelhető megnevezéseit veszem számba. A forrásokban az orvoslás és a mágia szakértőit egyrészt az egész magyar nyelvterületről ismert *tudós*, *orvos* szavak jelölik, másrészt – az előbbieknél jóval ritkábban – a *javas* kifejezés különböző nyelvjárási változataival találkozunk.⁴⁸¹ A boszorkányokat azonosító, kalocsai *néző személyekkel* fenyegetőzik Biczóné (a madocsai bába),⁴⁸² de ezek tényleges tevékenységéről nem esik szó a későbbiekben.⁴⁸³ A két másik *néző*, a surdi Vadász (Sánta) Dorottyia⁴⁸⁴ és a nagykanizsai Spanyolné Marsa⁴⁸⁵ leginkább jóslással foglalkoztak: eltűnt állatok és vagyontárgyak ügyében fordultak hozzájuk.

Egy perbefogott decsi gyógyító asszony a boszorkányazonosító Galagonya Tamás *tátos* emberről beszél, akit Patajról (ma Dunapataj) hívtak el.⁴⁸⁶ Ugyanígy – vagyis *tátosnak* – nevezi magát a Pécssett elfogott Szvetics Mihály. Ő nemcsak azt vallja be, hogy hat évig orvosi tanulmányokat folytatott egy velencei doktor mellett, hanem arról is beszél, hogy fél éven át betegeket is kezelt a budai Vizivárosban, majd a Baranya megyei Darázson meggyógyított egy nyavalyatörős lányt.⁴⁸⁷ A kuruzslással vádolt paksi Miklós Ferenc is azt állítja magáról, hogy *táltos* lévén meg tudja gyógyítani a boszorkány rontását. A perekben szereplő többi *táltos* nem orvosol, ellenben kincset lát, mint a Kalocsán elfogott Jámbor János felesége Virág Jutka,⁴⁸⁸ valamint az 1848-ban csalásért elítélt Sárközi Babi és Kalocsai Éva.⁴⁸⁹ Nem tudjuk, hogy Tátos(!) István, a bölcskei uradalom hajdúja, aki szerelmi varázsláshoz ad tanácsot, egyébbel is foglalkozott-e, s azt sem, hogy a neve valóban családnév-e, vagy az esetleges a mágikus szakértelmére utal.⁴⁹⁰

A szülésznők *bába* elnevezése általános volt ebben a korszakban.⁴⁹¹ Szórványos adatokból következtethetünk arra, hogy a korabeli mezővárosi és vármegyei hatóságok

⁴⁸¹ PAIS 1975b; Pócs 1997; továbbá KIS-HALAS (2017).

⁴⁸² 74103ToSe2cSF2359/III. Biczó János özvegye Kiss Katalin bábaasszony tanúvallomása., Madocsa (Tolna m.), 1741. nov. 12. Schram 2, 497–498.

⁴⁸³ A *néző* szó etimológiáját és jelentésrétegeit lásd PAISb 1975.

⁴⁸⁴ 73806SoMe2cSF1220 Vadász alias Sánta Dorottyia (Surd, Somogy m.) 1738. Schram 2, 543–48.

⁴⁸⁵ 71411ZaNe5bSF2407 (Nagykanizsa, Zala m.) 1714. Schram 2, 563.

⁴⁸⁶ 74209ToSe2cSF2360/II. Thotika Jánosné Nagy Kata önvallomása, Simontornya, 1742. szept. 19., Schram 2, 507–508. Galagonyát egyébként *orvosnak* vagy *orvos embemek* nevezik a tanúk, *táltosnak* csak ebben az egy esetben hívják.

⁴⁸⁷ 75203BaPe3bKFP039/I-IX A Pécsi Püspökség úriszékének pere Szvetics Mihály ellen. SZENTKIRÁLYI 1917.

⁴⁸⁸ 76406BáKe3bSF3511 (Kalocsa, Bács m.) 1764. Schram 3, 220–222.

⁴⁸⁹ 84804ToSe2cSZM039 Tolna vármegye sedriájának vizsgálata Szekszárdon a *táltosokkal* kérérdő kincskereső, család Sárközi Babi és Kalocsai Éva cigányasszonyok ügyében. Szekszárd (Tolna m.), 1848. Szilágyi, 445, 510.

⁴⁹⁰ 76007ToDe2bKFK000 fenyítőper, Szilágyi, 460.

⁴⁹¹ A *bába* szó eredetéről és kora újkori használatáról DEÁKY 1996, 31–34. A kora újkori adatokat európai perspektívában tárgyalja KRÁSZ 2007. A debreceni bábák esküjéről, a „bábacéh”-ről és a bábák elleni boszorkányperekről bővebben lásd KRISTÓF 1998, 157–162. A bábák ellen irányuló boszorkányvádakat többen is vizsgálták a magyarországi peranyagban, legutóbb KLANICZAY 2014, 276–290; illetve én magam is: KIS-HALAS 2014, 346–348,

mikor kezdték szabályozni a bábák tevékenységét. Dunaszentgyörgyön (Tolna m.) 1744-ben biztosan volt a község alkalmazásában álló ún. *hitves* (vagyis felesküdt) *bába*, ugyanis Balaskóné őt hívhatja a szülés kísérésére ajánlkozó kanászné, Faraghó Katalin helyett.⁴⁹² Három évvel később a zalaegerszegi magisztrátus és a plébános előtt hét bába tett esküt. Esküszövegük német volt, a szertartásról szóló feljegyzésben pedig latinul szerepel a nevük: *obstetrices*.⁴⁹³

Bár a gyógyítókra többféle általános fogalmat is használtak, a gyógyítás- és rontás-elbeszélésekből nehezen deríthető ki, vajon léteztek-e a fogalmakhoz tartozó speciális mágikus vagy gyógyító feladatkörök. Jellemző, hogy ugyanazt a gyógyító személyt nevezhették *orvosnak*,⁴⁹⁴ *javosnak* vagy *tudósnak* a különböző elbeszélők, akár ugyanabban az eljárásban is. Például a teskándi hegyen (Zala vm.) lakó Borsos Mihály egy 1732-es nemesnépi rontástörténetben *javos ember*, egy 1740-ben lejegyzett tanúvallomásban *tudós ember*, az 1746-ban Pusztaszentlászlón felvett jegyzőkönyvben *tudákos ember*, 1748-ban pedig *orvosnak* nevezik őt a tanúk.⁴⁹⁵ Mindemellett mégis megfigyelhető, hogy bizonyos gyógyítók meghatározott gyógymódokra, illetve egy-egy betegségre vagy jellemző tünetre szakosodtak. Az előbbi csoportba sorolhatjuk a már idézett decsi (Tolna vm.) történet *orvos fürösztő asszonyát*. Az ő esetében nem zárható ki, hogy a diagnosztikus próbaként gyakorta alkalmazott mágikus fürdők helyi szakértőjeként tartották őt számon. A második kategóriába egyrészt a korábban említett Zala megyei gyógyító asszony tartozik, aki a szembe került idegen tárgyat távolította el a nyelvvel.⁴⁹⁶ Másrészt ide sorolhatjuk a veszett állatok gyógyítására specializálódott veszettorvosokat, bár nem minden esetben nevezik őket így a források: pinchehelyi Judit *orvosként* szerepel a kuruzslókat összeíró vármegyei jelentésben, a nagydorogi Tímár Mihályról pedig az újság írja, hogy „veszett orvos”.⁴⁹⁷

Az illegitim, „babonás” orvoslás a kora újkori boszorkányvadás egyik legfontosabb alkotórésze volt, ami valóban ahhoz vezetett, hogy a népi gyógyítók és a mágikus specialisták egy része is üldözötté vált.⁴⁹⁸ A 18. század negyvenes éveire a boszorkányvadás sztereotip szövegének jellegzetes fordulata lett az ördögi, babonás, tanulatlan és hasonló jelzőkkel leírt orvoslás. Nem csoda, hogy az üldözés intenzívebb szakaszaiiban sokszor elegendő volt egyetlen téves orvosi tanács vagy sikertelen gyógyítási kísérlet ahhoz, hogy valaki boszorkánygyanúba keveredjen. Azokat a vádlottakat azonban, akiknek ezen az egyetlen eseten kívül semmilyen egyéb gyógyító praxisa nem álla-

⁴⁹² 74404ToSe2cSF2362/I. Noszko Jánosné tv. (Tolna m.) 1744. Schram 2, 517–518.

⁴⁹³ BARBARITS 1929, 124; BLÁZY 1974, 48.

⁴⁹⁴ Az orvos szó eredetéről lásd PAIS 1975.

⁴⁹⁵ A hivatkozott perek, sorrendben: 73202ZaZe2cSF2411 Vajda alias Marton Jankó elleni tanúkihallgatás 1732. Schram 2, 574–583; 74003ZaZe2cSF2416 Inquisitio magistratualis contra Evam Baksa 1750. Schram 2, 598–601; 74603ZaZe2cSF2421 Inquisitio magistratualis contra Juditham Toth providi Nicolai Bászki consortam 1746. Schram 2, 620–622; 74805ZaZe2cSF2425 Fatér Mihályné Német Suska és Hajdu Ferencné Nemes Kata elleni tanúkihallgatás 1748. Schram 2, 629–632.

⁴⁹⁶ 76601ZaMe2cTGP110 Lásd Domján Marianna, Rózsás János, Rózsás Imre és id. Rózsás Ferenc tanúvallomásait Katona Ferenc ügyében, Milej (Zala m.) 1766. Tóth G., 536–539.

⁴⁹⁷ Sorrendben: DADAY 2005, 452; TORMAY 1844, 195.

⁴⁹⁸ R. VÁRKONYI 1990; KRISTÓF 1998; KLANICZAY 2014; KIS-HALAS 2014.

pítható meg a peraktákból, nem számítottam az orvoslás szakértői, csak a gyakorlóí/alkalmazói közé.

Hasonlóképp, nem vettem szakértő gyógyító számba az ún. gyógyító boszorkányokat⁴⁹⁹ sem, akiknek egyetlen „gyógymódja” a nekik tulajdonított rontás visszavonása volt. A boszorkányság itt vizsgált forrásaiban tömegével számoltak be a tanúk arról, amikor a vádlott állítólag hidegteleléssel, nyavalyatöréssel, a kéz- és láb benuulásával vagy számos egyéb nyavalyával büntette azokat, akik nem teljesítették valamilyen kérését, megsértették vagy megkárosították. Majd, amikor megengesztelték, megkapta, amit akart, a kívánsága teljesült, illetve, ha megfenyegették – akár hivatalos személy vagy valamilyen helyi autoritás bevonásával –, a betegség azonnal elmúlt. A 20 éves, pusztamagyaródi Török Péter esete (1725) jellegzetes példája ennek a sémának. Amikor *megtagadta* a szállásadója feleségétől, Németh Mátyásnétól a liztet, akkor az *megfenyegette*. Török Pétert „harmad napjára *el-lőtt a hideg*. És ezen fatens pörölvén *mondotta, hogy bévádolja*. S hogy azt megértette Németh Mátyás felesige, *csakhamar elhadta a hideg*, azért gyanakszik reá”.⁵⁰⁰ Néhány területen és időszakban ezek a hiedelmek a tanúvallatások kérdőpontjainak sztereotip elemeivé váltak, függetlenül attól, hogy a szóban forgó vádlottakkal kapcsolatban valóban felmerült-e például a hidegtelelés „küldése”. A csurgónagymartoni *tudósról*, Simon Jánosról például azt is beakarta bizonyítani a bíróság, hogy: „... (n)em de nem? Valakit meg fenyegetett, vagy *hideglölés*, vagy más veszedelem esett rajta, és közönséges hérül járt, hogy boszorkány feleségivel együtt”.⁵⁰¹

A régióban az 1695 és 1792 között eltelt csaknem egy évszázad alatt összesen 193 személyt vádoltak meg és ítélték el boszorkányság és varázslás miatt a vármegyei, városi vagy az úriszéki bíróságokon, többségükben (154 fő/80%) nőket. A vádak szövegében 18 személynél szerepelt a babonás gyógyítás/orvoslás vagy a babonás orvoslás megfogalmazás, ők valamennyien valóban bábák, illetve gyógyítók voltak. Még további olyan 12 személy állítottak bíróság elé, akik gyógyító tevékenységet végeztek. Erről a 30 személyről tudjuk biztosan, hogy valóban foglalkoztak is gyógyítással, mivel egyrészt orvosnak, tudósnak, bábának nevezték őket, másrészt több gyógyításetükről is beszámolnak ők maguk vagy a tanúk. Ennél azonban jóval több orvosról, bábáról, tudósról, továbbá borbélyról és fürdősről esik szó a perek aktáiban. A vádlottakat is beleértve 54, néven nevezett vagy a lakóhely alapján azonosítható gyógyítóról beszélnek a tanúk a rontástörténetekben. (Lásd Függelék 1. táblázat) Egy részüket szintén megvádolták boszorkányrontással, ám az ellenük folyt eljárásnak – ha ugyan volt – nincs írásos nyoma. A gyógyítók harmadik csoportjával kapcsolatosan nem fogalmazódott meg boszorkányvád. Közéjük tartoznak a tanult, legitím módon orvosló borbélyok, sebészek és fürdősök.

⁴⁹⁹ Pócs 1997 125–128.

⁵⁰⁰ 72506ZaZe2cSF2410 Török Péter tv. Pusztamagyaród (Zala m.) 1725. Schram 2, 571–572.

⁵⁰¹ 72903SoCe2cSF1218 Részlet a tanúkihallgatási kérdőpontokból, (Csurgó)Nagymarton (Somogy m.) 1729. Schram 1, 530.

A boszorkánypererek tanúi további 30 olyan történetet is elmondanak, amelyben anonim, nem azonosítható gyógyító specialisták szerepelnek, jobbára többes számú alakban említve: javasok, tudósok, orvosok, nézők. Mivel az elbeszélő (tanú) vagy valamelyik hozzátartozója a páciensük volt, esetenként velük kapcsolatban is szóba kerülnek gyógyító vagy divinációs eljárások. Pusztá említésük újra csak azt az általános megfigyelést támasztja alá, hogy az adott közösségben, amelybe a történet elbeszélője is tartozott, a mágia és orvoslás laikus szakértőihez fordultak elsősorban, ha felmerült a boszorkányrontás gyanúja, vagy ha a boszorkányoknak tulajdonított betegségeket kellett meggyógyítani: ők voltak a boszorkány első számú ellenfelei. Másrészt fontos leszögeznünk, hogy bármily gyanússá is váltak a gyógyítással foglalkozók a boszorkánysággal vádaskodók szemében, az orvoslás mint szaktudás, önmagában mégsem vált a vádaskodás első számú kiváltó okává. Ez alól csak azok a kisebb, helyi boszorkányhisztériák jelentenek kivételt, ahol megfigyelhető, hogy a vádak az üldözők szisztematikusan a gyógyítók, bábák és más, orvoslással is foglalkozó személyek ellen irányították. Erre példa a már többször hivatkozott Tolna vármegyei persorozat 1741-ből, az iharosberényi gyógyítók elleni perek 1737-ből és 1738-ból vagy Perei Horváth Krisztina gyógyítóasszonynak és 7 társának pere a zombori városi bíróságon, 1756-ban.

A vizsgált területen működő gyógyítókról homogén társadalmi réteggként nyilvánvalóan nem, de foglalkozási csoportként mindenképp lehet általános képet rajzolni. Az alábbiakban röviden bemutatom demográfiai sajátágaikat, társadalmi helyzetüket, valamint tudásanyaguk néhány jellemző vonását. Az 54 azonosítható gyógyító között 44 nő van. Valamennyien férjezetek vagy özvegyek és inkább a középkorú vagy az idős korosztály tagjai. Közülük azoknak az életkorát ismerjük, akiket jóindulatú és/vagy kínvallatásnak vetettek alá, illetve tanúként hallgattak ki: a bácstóvárosi Gyuriscséné Szibinka gyógyító és bábaasszony, Tamás Zsuzsa dunaszentgyörgyi gyógyító és Horváth Ilona bábaasszony Dunaföldvárról mind 60 évesnek mondták magukat.⁵⁰² A madoccai bába, Kiss Katalin (Biczó János özvegye) 62 éves, míg a szintén idevalósi Konkodi Péterné Fehér Ilona bába 52 esztendő volt.⁵⁰³ A dunaszentgyörgyi kanász felesége, Faraghó Kata is 50 év fölöttinek vallotta magát.⁵⁰⁴ Thotika Jánosné Nagy Kata decsi bába volt a rangidős közöttük a maga 80 esztendéjével.⁵⁰⁵ A 10 férfi gyógyító közül Galagonya Tamásról tudjuk, hogy a per idején 60 éves volt, Szvetic Mihály 35 esztendőnek mondta magát, Pignio János pedig mindössze 22 esztendő.⁵⁰⁶ A teskándi Borsos Mihályról a meglehetősen hosszú időszakot (18 évet) felölelő, sikeres rontásazonosító praxisa alapján feltételezhetjük, hogy már nem volt fiatal ember.⁵⁰⁷

⁵⁰² Sorrendben: 73210BáZe2cSF3467 1732. Schram 3, 115–121; 74102ToDe2cSF2356/I. Schram 2, 476; 74103ToSe2cSF2359/I. Schram 2, 495.

⁵⁰³ 74103ToSe2cSF2359/II. Schram 2, 502.

⁵⁰⁴ 74404ToSe2cSF2362/II. Schram 2, 513.

⁵⁰⁵ 74209ToSe2cSF2360/II. Schram 2, 507.

⁵⁰⁶ Sorrendben: 74209ToSe2cSF2360/IV. Schram 2, 509; 75203BaPe3bKKP039/I–IX. SZENTKIRÁLYI 1917; 78006BaPe2cKFK000.

⁵⁰⁷ Az 1732 és 1750. között öt perben is megemlítik, amelyekről később még részletesen szólok.

Foglalkozásukat és társadalmi helyzetüket illetően ezek a gyógyítók nagyrészt a paraszti, s csekély mértékben az iparos réteghez tartoztak. Az utóbbi csoportba sorolhatjuk az őcsényi (Tolna vm.) csizmazia legényt,⁵⁰⁸ a laki (Bács vm.) Csizmadia Györgynét,⁵⁰⁹ valamint a Zalabesenyőn lakó Vizi Szabónét.⁵¹⁰ A gyógyítók közül néhányan feltehetően alacsonyabb társadalmi állásúak voltak a betegeiknél, ugyanis a gyógyítás mellett koldulásból tartották fenn magukat. Így élt a két özvegy bábaasszony, Konkodi Péterné Fehér Ilona Madocsáról és a paksi Páli Péterné Vörös Ilona (alias Sánta Pila), akik feltehetően a családi állapotuk miatt is rákényszerültek a kéregetésre. Koldult továbbá a zalaegerszegi Udvardi Andrásné Tunkovics Kata gyógyító, a félvak vándor orvos és varázsló Szvetics Mihály, valamint Pignio János, a nyavalyatörős vándor borbélylegény.⁵¹¹ Voltak, akik zselléreként éltek, és mezőgazdasági idénymunkákból biztosították megélhetésüket: kapásként, aratóként, szőlőmunkásként dolgoztak. Akadtak pásztorfeleségek is köztük, akik férjükkel egyik településről a másikra költöztek, ha annak az adott közösségben letelt a szolgálati ideje. Tamás Zsuzsa egyik férje Dunaszentgyörgyön volt kanász, akárcsak Faraghó Katáé.⁵¹² Csisváth Dóra férje Totth János is disznópásztor Zalaapátiban, Horváth Györgyné Simonovits Pannáé pedig gulyás a szintén Zala megyei Dobriban.⁵¹³ Talán pásztor volt a szekszárdi orvos asszony, Gulyás Pálné férje is.⁵¹⁴

A török elleni visszafoglaló háborúk és a Rákóczi-szabadságharc utáni tömeges népmozgások a gyógyítással foglalkozókat is érintették. A 18. század húszas éveitől megkezdődött a német lakosság szervezett betelepítése a Dunántúlra és a Duna mentére. A bevándorlókból, telepesekből újjáalakuló közösségek éppen az itt vizsgált időszakban formálódtak, ahogyan erről ékesen vall a fejezet elején felidézett bonyhádi per. A gyógyítóknak a perekből kibontakozó életútja betekintést enged ezekbe a konfliktusokkal terhelt társadalmi folyamatokba. Galagonya Tamás Morvaországból vándorolt a Bács megyei Patajra, Szvetics Mihály Fiuméből indult és itáliai, ausztriai, horvátországi kanyarok után jutott el Pécsre. Pignio János Esztergomból Tatára, majd Lévára ment, onnan Péterváradra, Szekszárdra, Eszékre, majd a Dráván inneni ormánsági falvakba vetődött, és végül Siklóson fogták el.

A Tolna megyében 1741-ben bíróság elé állított gyógyító és bábaasszonyok közül többen is betelepülők voltak. Tamás Zsuzsa a Baranya megyei Darócról menekült a törökök elől előbb a Győr megyei Pérrre, majd onnan költözött Dunaszentgyörgyre.⁵¹⁵

⁵⁰⁸ 73707ToDe2cSZM011/VII Döme Mihály tv. Decs (Tolna m.) 1737. júl. 31. Szilágyi, 11. 485–486.

⁵⁰⁹ 77106BáKe3bSF3512/I Nemes Istvánné tv. Szentbenedek (Bács m.) 1771. Schram 3, 222.

⁵¹⁰ 75001ZaZe2cSF2427/I Morgos Ilona Deák Mihály özvegye tv. Zalabesenyő (Zala m.) 1750. Schram 2, 427.

⁵¹¹ Sorrendben: 74103ToSe2cSF2359 Schram 2, 495; 74103ToSe2cSF2357/III Schram 2, 491–493; 71909ZaZe2cTGP091 Tóth G. 91. 476–480; 75203BaPe3bKKP039/I–IX KKP1 39–45.

⁵¹² Sorrendben: 74102ToDe2cSF2356/I. 1741. Schram 2, 476; 74404ToSe2cSF2362/II 1744. Schram 2, 513.

⁵¹³ Sorrendben: 74702ZaZe3bSF2422 1747. Schram 2, 622–626; 75808ZaKe3bSF2443 1758. Schram 2, 690–691.

⁵¹⁴ 74404ToSe2cSF2363 1759. Schram 2, 519–521.

⁵¹⁵ 74102ToDe2cSF2356 1741. Schram 2, 475–483.

Vörös Ilona (Sánta Pila) szintén Győrből érkezett Paksra.⁵¹⁶ A 60 év körüli Horváth Ilona azt állította magáról, hogy 20 éve él Dunaföldváron.⁵¹⁷ A kolduló bába, Fehér Ilona szülőhelyéről, a Pest megyei Szentlászlóról előbb Kecskemétre, onnan Ócsénybe, majd végül Madocsára települt.

Főfoglalkozásként az egy Miklós Ferencen, a paksi kuruzslón⁵¹⁸ kívül csak a céhbeli borbélyok és borbélysebészek űzhették az orvoslást. E gyógyítók zöme ezt a tevékenységet mellékesen, jövedelemkiegészítésként gyakorolta, tehát képzettségüket tekintve laikusnak számítottak a tanult orvosokkal és borbélyokkal összevetve. Másrészt illegitim volt a működésük, mert nem voltak a tagjai semmiféle hivatalos szervezetnek, amely előírta volna számukra (a képzettségen kívül) a gyógyító gyakorlat szabályait. Pontosan abban a helyzetben voltak, mint máshol a kora újkori Európa népi gyógyítói.⁵¹⁹

A gyógyítók túlnyomórészt magyarok voltak, de néhányuk esetében a családnév alapján feltételezhető, hogy más etnikumhoz tartoztak. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a jegyzőkönyvek csak ritkán szolgálnak további támpontokkal ebben a kérdésben. Jóindulatú vallatásakor Galagonya Tamás maga mondja el, hogy Morvaországban született.⁵²⁰ A Földváron élő bába, Herczegh Istvánné Lengyel Katalin és a lánya, Lehotai Jakabné Herczegh Marinka pedig talán szlovák származásúak. A bábáról ugyanis azt mondja az egyik tanú, hogy tótul beszélt hozzá.⁵²¹ A bácstóvárosi Gyuricsné Szibinka bába és gyógyító szerb, míg az Isztriai-félszigeten született Szvetic Mihály valószínűleg, Drevarics Péterné Fülöp Anna és Udvardi Andrásné Tunkovics Kata pedig feltehetően horvátok.⁵²² Pignio János az apjáról azt mondja, hogy olasz patikus volt.⁵²³

A gyógyítók nagy részénél a „szakmai” ismeretek forrásáról keveset tudunk. Adataink azt mutatják, hogy tudásukat sokszor családtagjaiktól, továbbá más gyógyítóktól – akár a saját gyógykezelésük alkalmával –, sajátították el. Lássunk néhány példát az utóbbira. A paksi Vörös Ilona a lócsontvelővel való kenetetést – „száraz fájdalomrul” – egy győri török asszonytól tanulta, ahogyan erről már esett szó.⁵²⁴ Az iharosberényi gyógyító asszony, Hampu Erzsébet szintén arról vall, hogy a „derezda nevű fűvel, aki a berekben termett, avval gyógyította Szakál Mátyást, és borzhájjal. *Erre a fűre udvarheli asszony tanította*, aki *javos* volt (Barna Jankóné, megholt), midőn ezelőtt circiter 6 esz-

⁵¹⁶ 74103ToSe2cSF2357/III. 1741. Schram 2, 491–493.

⁵¹⁷ 74103ToSe2cSF2359/I. 1741. Schram 2, 503.

⁵¹⁸ 79201ToSe2cKFK000 Vizsgálat Miklós Ferenc Paksi kuruzsló ügyében Paks (Tolna m.) 1792. GUTAI 1974, 228.

⁵¹⁹ DE BLÉCOURT 1994; DAVIES 2007; BRIGGS 2001 ‘Circling the Devil’; LABOUIE 1990.

⁵²⁰ 74209ToSe2cSF2360 1742. Schram 2, 509.

⁵²¹ 71306ToSe2cSF2349 Toth Ilona tv. Földvár (Tolna m.) 1713., Schram 2, 459.

⁵²² Sorrendben: 73210BáZe2cSF3467 1732. Schram 3, 115–121; 75203BaPe3bKKP039 1752. SZENTKIRÁLYI 1917; 75400ZaKe2cSF2439 1754. Schram 2, 674–679; 71909ZaZe2cTGP091 1719. Tóth G., 476–80.

⁵²³ 78006BaPe2cKFK000 1780. Pécs (Baranya m.) Az eddig kiadatlan per iratainak forrása: MNL BaML, Pécs XI. Batthyány-Benyovszky-féle siklósi uradalom iratai, 606.

⁵²⁴ 74103ToSe2cSF2357 Páli Péter özvegye Vörös Ilona jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1741. márc. 18. Schram 2, 492.

tendővel *kezeivel, mellével rosszul volt.*⁵²⁵ A madocsi Fehér Ilona a helybéli bábától, Biczónétól leste el, hogy mit csináljon a „gyermekágyos asszonyoknál.”⁵²⁶

Hasonlóképp autodidakta módon és empirikus úton tanult a pataji orvos, Galagonya Tamás: „egyikétül is, másiktól is hallottam az illetin dolgokat, s onnand én is mások gyógyításához kezdettem.”⁵²⁷ Galagonyának bizonyára kiváló alkalma nyílt a tanulásra, amíg morvaországi szülőfalujából Dunapatajig vándorolt. Ugyanígy gyara-píthatta gyógyító tudását a Győrtől Paksig tartó viszontagságos útján Vörös Ilona is. A községi fogadott pásztorok gyakori helyváltoztatása lehetőséget nyújtott a gyógyítás terén való tapasztalatszerzésre is. Ezt mutatja a dunaszentgyörgyi kanászné, Faraghó Kata esete. Róla az derül ki, hogy a gyógymódok egy részét – például a *mátra*-betegség gyógyítását vagy a csecsemő torkának ujjal való felnyomását – Iregen, az egyik előző szolgálati helyükön, az ottani *orvos asszonytól*, bizonyos Kurtánétól tanulta.⁵²⁸

A családtagoktól való tanulás a gyógyító specialisták számára is az orvoslásra vonatkozó ismeretek megszerzésének egyik legkézenfekvőbb módja volt. Több gyógyítóról mesélik a tanúk, vagy épp ő maga, miként vitte el az anyja, nagyanja, testvére gyógyfüvet gyűjteni. A már említett Hampu Erzsébet például határozottan állítja, hogy bűntársa, Pálffy Ilona gyógyító asszony a lányával együtt szedte a füveket. Herczeg Marinka, a dunaföldvári bába (Herczeg Istvánné Lengyel Katalin) lánya is megemlíti, hogy az anyja az Igalban lakó testvérnénjétől tanulta a füvekre vonatkozó tudását. Természetesen, a boszorkányvadás kontextusában a mágikus „tudomány” megszerzéséről, átadásáról szóló hiedelemtörténeteket, csakúgy, mint a gyógyító tudás elsajátításáról adott, feltehetően valós élményeken alapuló beszámolókat, a vádlottakat terhelő bizonyíték-ként értelmezték a bíróságok. A vádlók számára nyilvánvalóan kapóra jött például az a pletyka, amit az imént idézett Herczeg Marinka terjesztett a tulajdon anyjáról: „... az ő anyja, ha halálra válik, mindaddig meg nem halhat, míglen valamely ember az kisujját meg nem fogja, és pedig az mesterség azon emberre fog maradni, az ki az ujját megfogja. Vagy pedig, ha az ujját senki meg nem fogja, söprűt adjanak az keziben, úgy fog meghalni, és az midőn meghal, az a söprű táncolni fog...”⁵²⁹ Herczeg Marinka a jóindulatú vallatása során számos tanújelét adta, hogy ismeri az anyjától elkobzott gyógyító szereket és az alkalmazásukkal is tisztában van. Ám tudatában volt annak, hogy ez a tudás veszélyt jelent a számára, így a bíróságon azt hangsúlyozta, hogy már az anyját (a bábaasszonyt) is „azon nénje *erővel vitte ki a mezőre a füvek szedésére, az akaratja ellen*”.⁵³⁰ Sőt, a bíróság kérdésére határozottan azt állította, hogy „[n]em tanult [ti. az anyjától], mivel *kedve sem volt hozzá*. De ha kérdezte tüle valamely füvet mire való, csak öszveszidta »kutya szülötte, ne kérdezd tülem.«.” A válasz második felében elhangzó

⁵²⁵ 73711SoMe2cSF1219/III. Részlet Hampu Erzsébet kényszervallatásából. Iharosberény (Somogy m.) 1737. Schram 1, 540.

⁵²⁶ 74103ToSe2cSF2359/VII. Részlet Fehér Ilonának az ítéletet követő kényszervallatásából. Simon-tornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 502.

⁵²⁷ 74209ToSe2cSF2360/IV. Schram 2, 509.

⁵²⁸ 74404ToSe2cSF2362/II. Schram 2, 515.

⁵²⁹ 71306ToSe2cSF2349/III. Részlet Takács Judit tanúvallomásából, Schram 2, 458.

⁵³⁰ 71306ToSe2cSF2349/IV. Schram 2, 455.

állítás nemcsak az esetleges büntetéstől való félelem szülte. Tetten érhető benne a gyógyító képességhez – mint természetfeletti tudáshoz – gyanúval, kétellyel viszonyuló általános megítélés is. Még a 20. században is elterjedt motívuma a gyógyítókról, tudósról szóló hiedelemtörténeteknek, hogy vonakodnak átadni tudásukat a hozzátartozóknak, mert féltik őket az ezzel járó megpróbáltatásoktól.⁵³¹

Borbélyok, fürdősök, kirurgusok

Az orvoslással foglalkozók népes csoportjába a foglalkozásukat már intézményes keretek között űző borbélyok és fürdősök is beletartoztak.⁵³² A boszorkányvádaskodás kapcsolatrendszerében ők jóval ritkábban jutottak szerephez, mint az előbbieken felsorolt gyógyítók. Ezt a néhány esetet azonban érdemes részletesen is ismertetni.

A borbélyokat és a fürdőöket – többek között – a boszorkány rontásának tulajdonított betegség kezelése végett keresték fel a pácienseik. Mivel a rontás gyógyításának szükségszerű alkotórésze volt a rontó személy azonosítása, így ez a feladat gyakran a borbélyra vagy a fürdőstre hárult. Pontosan erről beszélt tanúvallomásaiban a nagykutasi Takács Ferenc, aki egy egész hónapig „sem le nem feketett, sem nem állhatott”, hanem „ülvö köllött néki az ágyon sínlődni”. Amikor végül a „fürdőshöz vitette magát”, az felvilágosította, hogy ezt „Bankics Eörse cselekedte volna véle”.⁵³³ Más esetekben a borbélynak tulajdonképpen semmit sem kellett tennie ebben az ügyben. Elegendőnek bizonyult, ha a betegség természetes okát nem sikerült megállapítani, vagy az alkalmazott gyógymódok sorra kudarcot vallottak. Ekkor a bajt a beteg és a hozzátartozók egyértelműen a boszorkány rontásával hozták összefüggésbe, éppen úgy, mint a tudós vagy a javas esetében. Erről beszélt a bíróság előtt a kacorlaci Magyaradi Márton, aki azt hangsúlyozta, hogy hiába hozatott Nagykanizsáról borbélyt a kisfiához, az nem járt sikerrel, mert a gyerek meg volt rontva.⁵³⁴ Ugyanígy érvelt a légrádi Vugrincsis Máttyás özvegye, Perlaki Zsuzsanna, aki ugyan elvitte 17 éves fiát a varasdi szabad mesterhez, ám az tehetetlen volt, mert a betegséget rontás okozta.⁵³⁵

A boszorkányság korabeli képzetei nyilván nem voltak ismeretlenek a borbélyok és fürdősök előtt. Képesítésük és a céhszabályzatokban foglalt szakmai előírások azonban csak az emberi test mechanikus úton történő orvoslására jogosították fel őket. Gyógymódjaik közé külsődleges, valamint a sebészeti kezeléseket tartoztak. Orvosi javaslat nélkül nem adhattak gyógyszereket belső alkalmazásra. A rontáselbeszélések tanúsága alapján a borbélyok kétféleképpen viszonyultak a boszorkányrontáshoz: vagy elfogadták a lehetőségét, és ennek megfelelően azonosították a rontót, vagy elvetették a rontásmagyarázatot. Mindkét hozzáállásra találhatók példák az itt vizsgált peranyagban. A már idézett nagykutasi tanúvallomás fürdőse egyértelműen a rontás azonosí-

⁵³¹ Lásd pl. KIS-HALAS 2004a; 2004b

⁵³² SIMON 2011; KRISTÓF 1998, 159.

⁵³³ 76405ZaNe2cTGP108 Takács Ferenc tv. Nagykutas (Zala m.) 1764. Tóth G., 529–530.

⁵³⁴ 72000ZaNe2cTGP092 Magyaradi Márton tv. Kacorlaka (Zala m.) 1720k. Tóth G., 486.

⁵³⁵ 74309SoMe2cBJ2159 Vugrincsis Máttyás özvegye Perlaki Zsuzsanna tv. Somogy m. 1743. Besse-
nyei 2, 493–494.

tójaként lépett fel. Más esetekben a borbélyok azért zárták ki a rontást a lehetséges betegségek közül, mert felismerték és azonosították magát a betegséget. Így tett a zalaegerszegi *chirurgus*, Herczell János, amikor az állítólag rontásban sínylődő Törjék Lászlót a „curája alá vitték”. Világosan megmondta, hogy „nem ördögi mesterséggel rontatott meg egészsége, hanem *hektikában vagon egészen*”.⁵³⁶ A borbély véleménye akár perdöntő is lehetett az ilyen ügyekben, mint a korábban már hivatkozott 1775-ös pakodi (Zala m.) perben. Ezt a történetet érdemes itt újra felidézni, mert a jelenlegi vizsgálat szempontjából számos fontos részlettel szolgál.

A pakodi Halász Benedeknek erősen fájt a foga. El is ment a felcsányi borbélyhoz, de nem találta. Amikor hazafelé ballagott, Dudás György, megszólította: „Gyere bé hozzám, Benedek, látom, a fogad fáj, majd kivonyom, hiszen száz fogakat is kihúztam már!” Benedek kapott az alkalmon, hiszen Dudás foghúzó gyakorlatát faluszerte ismerték.⁵³⁷ Ám nem volt szerencséje. A foghúzás szakértője ugyanis ezúttal tévedett: az ép fogát ragadta meg, és már „egy darabig kiemelte”, amikor erre rájött. Gyorsan visszanyomta a fogat, és most már a fájósat húzta ki. Ezután Dudás felesége és a lánya „egy pohárban italt adtak Halász Benedeknek”, ami feltehetően a foghúzást követő bevett gyakorlat volt, majd útjára bocsátották. A beteg azonban hamarosan rosszul lett „mind feje, mind pedig nyaka öszvödagadozott”. A falubeliek, és maga Benedek is azonnal rontást gyanítottak. A Dudásék adta ital is gyanússá vált: hátha nem is víz, hanem talán „ecetből avagy más borból álló” mérge volt az? Hiszen az egész falu tudta, hogy Halász Benedek mást kéretett meg, nem Dudás György özvegyen maradt lányát, Ilonát, aki pedig maga adta a poharat a kezébe az ominózus foghúzás után. A lázas, feldagadt nyakú és mellkasú Benedeket először otthon kúrálták: daganatait bekötözték, borogatták. Nem jártak sikerrel. Néhány nap múlva a Pakodon élő nagybátyja elvitette a türjei borbélyhoz. A borbély nyomban hozzálátott a fogíny és a bennmaradt fog kezeléséhez: „elsőbben föcskendeztem, hogy a feneségből tisztítsam, annakutána *cataplasma*val⁵³⁸ kötöttem, hogy a daganat puhuljon.” Még az ínyt is felnyitotta. Közben a mellkas égető fájdalmát különböző flastromokkal csillapította. De hiábavaló volt minden erőfeszítése, mert a beteg, átmeneti javulást követően, harmadnapra meghalt. Benedek a kezelés alatt mindvégig a borbélynál feküdt, ami teljesen megfelelt a korabeli általános gyakorlatnak.⁵³⁹ Ott vette fel az utolsó kenetet is. Valószínűleg ez idő alatt osztotta meg vele a megrontása történetét, amit a borbély lelkiismeretesen belefoglalt a maga látletébe. E szerint a foghúzás csak ürügy volt. Valójában a lánykérést

⁵³⁶ 73506ZaZe2cSF2412 Herczell János borbély tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1735. Schram 2, 585.

⁵³⁷ Erről tanúskodik például Molnár Farkas, Dudásék szomszédja: „húgának, úgy leányának is vonta el Dudás György fogait, nemkülönbben másoknak is, de azáltal [...] senkinek kárt nem okozott”. Tóth G., 552.

⁵³⁸ A *cataplasma* lehetett „lenmaglisztból vagy rozslisztből, gyógyszerek hozzáadásával, vízzel, tejjel készített sűrű pép, melyet melegen alkalmaztak borogatásként a beteg testrésze”, vö. CSEJTI 1987, 490.

⁵³⁹ Johannes Michael Keller a pécsi sebész például a városi házában nemcsak ágyakat, hanem nyilvános fürdőszobát is fenntartott a betegek számára, amint arról 1713-ban felvett végrendeletében is hagyatéki leltárában olvashatunk, vö. NAGY L. 1982, 127–129.

megpecsételő áldomást akarta vele megitatni a Dudás család, ő azonban „másoknak beszédire nézve elidegenedett, és lakóháza felé indult”. A faképnél hagyott „özvegy menyecske” (Dudás Ilona) erre megfenyegette Halász Benedeket: „Na várgy, más is megemlékezik arrúl!” Az arc, a nyak és a mellkas feldagadása rögtön ezután következett be. A borbély mindenestre nem adott hitelt a rontás és a mérgezés gyanújának: „nem érttem és nyaválájából sem vehettem észre”.⁵⁴⁰

Mit olvashatunk ki ebből a történetből? Először is azt, hogy a foghúzás után kapott ital, majd a hirtelen támadt betegség a megszegett házassági ígéretből született nézeteltérés fényében állt össze boszorkányrontássá. Ebben semmi rendkívüli nincs, hiszen az események, okok és okozatok ilyen módon történő összekapcsolása a boszorkányvád logikáját követi. Az azonban figyelemreméltó, hogy minderre 1775-ben került sor, amikor – úgy tűnik – a hatóságok már egyre kevésbé voltak hajlandóak foglalkozni az efféle ügyekkel. Nem lehet véletlen, hogy az eljárást lefolytató vármegyei bíróság a borbélytól mint hivatalos személytől kért szakvéleményt. Ő pedig ebben a minőségében és a legjobb tudatása szerint cáfolta meg a rontásvádat. Az ügy kimenetelét nem ismerjük, de feltételezhető, hogy Dudás Györgyöt és a családját tisztázta a vádak alól a névtelen türjei borbély láttelele.

Az orvosló tevékenység legitimitása – amint az iménti esetből láthattuk – kulcskérdés volt a boszorkányvád szempontjából, hiszen a babonás (vagyis tiltott) orvoslás gyanúja rávetült a boszorkánysággal gyanúsított népi gyógyítóokra. A gyógyító tudás forrását, elsajátításának módját alaposan kivizsgálták a hatóságok, s a vádlottak – érthető okokból, hiszen gyakran az életük forgott kockán – igyekeztek is megfelelni az elvárásoknak. Ezért fordulhatott elő, hogy borbélyt vagy borbélysebészt tettek meg tanítómesterüknek. Így tett például Gyurisicsné Szibinka, a bácstóvárosi gyógyító és bába, aki még a kínvallatás alatt felvett vallomásában is kitarzott amellett, hogy az általa ismert harmincöt(!) gyógynövény hasznára a borbélysebész nagyapja (*avus hujus fatentis ante chirurgus fuit*) tanította őt kora gyermekségétől fogva (*ab ipso in pueritia*).⁵⁴¹ Hasonló módon érvelt a pécsi püspök úriszékén Szvetics Mihály: ő évekig dolgozott egy veleneci orvos mellett, és így szedte össze gyógyító tudását.⁵⁴²

Papok, zarándokok, szerzetesek

Néhány esetben plébánosok, lelkészek, szerzetesek és zarándokok rontásazonosító és gyógyító tevékenységét is rögzítik a tanúvallomások. A plébánosok ilyen jellegű ténykedéséről térségünkben a Zala megyei katolikus települések lakói számolnak be.⁵⁴³ A falusi papok ebben a helyzetben alkalmyszerűen, nem „hivatásos” gyógyítóként, hanem mint hivatalos egyházi személyek léptek fel az azonosító és a gyógyító szere-

⁵⁴⁰ A türjei borbély láttelele. Pakod (Zala m.) 1775. Tóth G., 114.

⁵⁴¹ 73210BáZe2cSF3467/II. Részlet a Zentán (Bács-Bodrog vm.) 1732. október 18-án felvett tortúravallomásból. Schram 3, 120.

⁵⁴² SZENTKIRÁLYI 1917.

⁵⁴³ További adatokat közöl a plébánosok boszorkányazonosító tevékenységéről Pócs Éva, lásd Pócs 1997, 181–182.

pében. Gyógymódot valójában nem alkalmaztak, akárcsak az ún. gyógyító boszorkányok. A rájuk ruházott egyházi hatalommal és a nekik tulajdonított spirituális erővel felfegyverkezve szálltak szembe a rontóval, s a pusztá megjelenésük elegendő volt az azonnali gyógyuláshoz. Következésképp a gyógyulás sem fokozatos javulásként jelent meg ezekben az esetekben, hanem pontosan olyan csodás jellegű volt, mint amelyet a szenthez intézett fohász vagy fogadalom után azonnal megtapasztalt a beteg, a mirákulumelbeszélések tanúsága szerint. Ilyen történet a gosztolai Lölkös Jánosé, aki egy szőlőhegyi pincei mulatságról kidobatta a szolgájával Joós Juditot. Úgy emlékezett vissza, hogy nem sokkal később láthatatlan lények egy tócsába lökték, amikor a maga pincéje felé tartott, „és ottan kegyetlenül való kínzást szenvedett”. A szentháromság vasárnapi mulatság után Lölkös egészen karácsonyig nyomta az ágyat. Úgy érezte, „mindha mindenkor csigáztatott volna. Sőt már meg is köllött volna belé halni”. Ahogy közelegni érezte halálát, hívatta a szigeti plébánost, aki érkezése után azonnal Joós Juditért küldetett, és „kérte, hogy már *ereszen meg néki*, ne öllő [ölje] meg, amint *mingyarást könnyebbségit tapasztalván*, azután meg gyógyult”.⁵⁴⁴

Előfordult olyan eset is, hogy az egyház képviselője közreműködött a boszorkányrontás azonosításában. Egy szenterzsébeti történetben a nagybeteg gyóntatására elhívott plébános felszólította a beteg anyját, a gyógyító Kovács Marinkát, hogy „ha jó orvos vagy, gyógyésd meg”! Az anya azonban más véleményen volt: „nem gyógyéthatja, mert más cselekedte, és a vízen eleresztette”. A plébános felszólításával valójában kiugratta a nyulat bokorból, mert a gyógyító asszony végül maga állt elő a fenti magyarázattal, sőt, ott helyben meg is nevezte a rontót.⁵⁴⁵

A fenti két eset valójában jellegzetes, és egyáltalán nem szokatlan helyzetet mutat be, hiszen a lelkipásztornak a kötelességei közé tartozott a nagybeteg hívek rendszeres látogatása, és a szentségek (*viaticum*) kiszolgáltatása a számukra akkor, ha közeledni érezték halálukat. E falusi papok a megszokott tevékenységük végzése közben lelki-gondozóként avatkoztak a betegek sorsába, és ezzel hozzájárultak a rontó azonosításához és a gyógyításhoz.

A szerzeteseknek és katolikus papoknak a rontás elhárítására és az annak tulajdonított betegségek gyógyítására kínált benediktációs gyakorlatáról az ördögűzésről szóló iménti fejezetben szóltunk. A dunaföldvári történetből nem derül ki, hogy a *barát páter* rituáléja vajon írott forrásból táplálkozott, s ha igen, honnan merített. Azt viszont biztosan tudjuk, hogy a gyűdi ferences szerzetes szertartáskönyvében több olyan áldás és ún. ellene esküvés rítus is szerepel, amelyeket az emberek, a lakhely vagy az állatok megrontása elleni védekezésként, annak megelőzésére vehettek igénybe a hívek. Nemcsak a *Benedictio maleficialibus*ban esik szó a rontásról, hanem például a *Benedictio salis quod data animalibus*, vagyis a beteg állatoknak adandó só megáldása is magában foglalja a rontó szándékú emberek elleni védelem kérését:

⁵⁴⁴ 74912ZaGe2cSF2426/I. Lölkös János tv. Gosztola (Zala m.) 1749. Schram 2, 633.

⁵⁴⁵ 75103ZaZe2cSF2434/I. Takács Ferencné Farkas Dorottya tv. Zalalövő (Zala m.), 1751. Schram 2, 660–664.

Domine Sancte Pater aeterne Deus, defende quaesumus omnia animalia nostra per hanc creaturam salis. Defende piissime [...] a malis hominibus, a malis oculis, a veneficiis, ab aruspibus...⁵⁴⁶

További szemléletes példája a ferences szerzetesek rontást (vagy ördögi megszállottságot) gyógyító benedikciós tevékenységének a már többször említett bácstóvárosi boszorkányper egyik esete, ami egyben egy áttérés története is. Tanúvallomások nem maradtak fenn róla, kizárólag a vádlottnak a kínvallatás után rögzített vallomása. A bíróság az ördöggel kötött szövetséget akarta rábizonyítani az idős gyógyító és bábaasszonyra, Szibinkára, aki a tortúra hatására végül bevallotta, hogy egy Obren nevű rác ördög volt a vőlegénye. Azt is hozzátette, hogy Obren, ha otthonában meglátogatta és onnan a boszorkányok multságára vitte el őt, nem járt egyedül: török szolgáját Oszmánának, egy további – feltehetően nőnemű – társát Tadiankának vagy Tadrának hívták. Egy éjszakán, 12 évvel korábban, ezek a boszorkányok hurcolták el Szibinkát, s miután jól megkínózták, élettelenül „mint egy darab fát” (*sic ut truncus*), egy fa tetejére tették. Az ájult asszonyt végül a falubeliek szedték le. Szibinkát, miután otthon magához tért, a saját kérésére egy ismerős našicei⁵⁴⁷ „atyához” (*patrem*) – ferences szerzeteshez⁵⁴⁸ – vitte el a bátyja, akinek ott részletesen elmesélte a történeteket. A barát ekkor a három boszorkány nevét egy papírra írta (*chartae inscripti*), majd kivitette Szibinkát a helyiségből, és aztán a papírt legott a tűzbe vetette. Szibinka azonban még odakint is hallotta, hogy „azok [a rontó boszorkányok / a megszálló ördögök?] úgy vonítottak a lángok között, mint kiskutyák” (*qui sicut parvi caniculi eiularunt in illa igne*). Mivel a ferences *pater* sikeresen meggyógyította – vagy a Szibinka vallomásában szereplő szavakkal: „támogatta és megszabadította őt az Atyaisten segítségével” (*adjuta et liberata Dei ope ultro*) –, az addig ortodox szerb bábaasszony a római katolikus hitet választotta, és „a másik templom [ti. egyház] hívője lett” (*per alia Templa devotisavit*). Valóban áttérhetett, mert saját bevallása szerint az új keresztnevét – Szibinka – is ekkor nyerte, és a korábbi Zivonát már nem használta. Valószínűleg a vallásváltás miatt veszett össze a bácstóvárosi szerb ortodox pópával, aki az egész falu nyilvánossága előtt kijelentette, hogy látta(!) őt „tyúkká, macskává és más formává változni” (*vidit sub specie gallinae aut catti transfiguratum, vel vero aliam figuram induisse*). Úgy tűnik, hogy a pápa nyilvános vádja is szerepet játszott abban, hogy Szibinkát az egyik korábbi betegének az anyja feljelentette, ugyanis a bába és gyógyító asszony kezelése sikertelen volt, és a kisfiú meghalt. Szibinka esete nemcsak emiatt, de azért is tanulságos a számunkra, mert a keresztény szakrális medicina, a népi orvoslás és a boszorkányvádaskodás találkozási pontját

⁵⁴⁶ PAUKOVICS, Ms211, 117.

⁵⁴⁷ Našice/Nekse kisváros Szlavóniában Eszéktől kb. 30 km-re nyugatra, Bácsstóvárostól (a vádlott lakhelyétől) pedig mintegy 120 km távolságra. Egyelőre nem derült ki, hogy miért nem a sokkal közelebbi zombori ferencesekhez fordult segítségért Szibinka.

⁵⁴⁸ Našicén a 1373-ban épült a ferences kolostor. A török megszállás alatt, majd a felszabadulást követően egészen 1757-ig – így a per idején is – a našicei ferences közösség a Bosnia-Argentina rendtartományhoz tartozott, amelyik a szigorúbb (obszerváns) regulát követte, lásd PAVICH 1766, 296–299; KARÁCSONYI 1923, 344–350; MOLNÁR 2019, 321–325, 367.

mutatja. Azt a helyzetet tárja elénk, amelyben a római katolikus és a szerb ortodox egyházak egymás elleni küzdelme – amely egyébként éppen erre az időszakra és éppen erre a térségre különösen jellemző volt – a boszorkányvadás is fegyverként használta.

Az ismeretlen nášicei ferences szerzetes gyógyító szertartásának csupán a fenti részlete – ti. a démonok/ördögök neveinek elégetése – maradt fenn. Anélkül, hogy további következtetésekbe bocsátkoznék, fontosnak találok kiemelni, hogy a megrott tárgyak elégetését a pannonhalmi bencés szertartáskönyv is a rontás kezelésére szolgáló rituálé bevezető részeként említi.⁵⁴⁹ A mi esetünkben az ördögneveket tartalmazó papiros éppen az ellentettje volt a jótékony hatású csodatevő szentképeknek, áldás- és imaszövegeknek, amelyeket gyógyító, védelmező amulettként a testre helyeztek, például az imént említett pannonhalmi ordó szerint is.⁵⁵⁰ A papírlap megsemmisítésével, egyrészt talán valóban egy általa ismert rítust követve az ártó erő hatását kívánta tehát megszüntetni a nášicei atya. A segesdvári Zadovi János prédikátor, katolikus kollégájához hasonlóan, szintén bevett, bár nem a papi varázslás hanem a népi mágia eszköztárába tartozó módszert alkalmazott a rontás azonosítására.⁵⁵¹ Amikor Dencs János elvitte hozzá a kisfiát, „*meggőzölte az gyermeket*”. Aztán pedig elmagyarázta az apának, „*hogy a gyermeknek gyógyulása sohasem leszen, vinnék haza, és aki legelőször házához fog mennyi kérőképpen, az leszen, aki meg-vesztette*”. Nem sokkal azután, hogy hazaért, betoppant Hosszú Mátyásné Juhász Éva.⁵⁵²

Miközben Németh János polgár feleségét kezeli, a gyógyító tudósasszony Szarándok (másutt Szalándok) Anna „néni” maga ajánlja „*hogy híják a pap eleibe azt, akire gyanakosznak, és kövesse meg őt, az megereszthet néki*”.⁵⁵³ Érdemes egy kicsit hosszabban elidőznünk Szarándok Annánál. Ugyan keveset tudunk meg róla ebből az 1719 és 1722 közt folyt perből, de annyi mégis kirajzolódik, hogy gyógy módjai alapján tevékenysége a korabeli Európában sokfelé működő élő szentekéhez lehetett hasonló.⁵⁵⁴ Ragadványneve és a tény, hogy tanúvallomásában arról számol be: éppen Rómába készül, kegyes életmódra engednek következtetni. A zarándoklat az a momentum, amely fontos szerephez jut Szarándok Anna és a feltételezett rontó boszorkány, a koldus Tunkovics Kata konfliktusában. Anna elmeséli, hogy amikor nem ajánlott eleget a kenyérért, amivel a koldusasszony kínálta, akkor az bosszúból, Anna „gyermeke képi-ben” még aznap éjjel megnyomta őt. Anna erre – hangsúlyozva, hogy „*másoktól hallotta*” – egy általánosan elterjedt azonosító eljárást alkalmazott: ingét levette, leterítette a ház talpára [NB. valószínűleg ún. talpas házban, vagyis fagerendákra épített,

⁵⁴⁹ „Sacredos indutus superpellicio et stola ante altare prius perquirat omnia instrumenta maleficialia omni diligentia, quae inventa si fuerint igne benedictio comburat” (BÁRTH D. 2010, 414).

⁵⁵⁰ Az apostoli áldást (*Breve Apostolicum*) tartalmazó feliratot szentelt mirrha és tömjén kíséretében a beteg nyakába akasztották, vö. BÁRTH D. 2010, 413.

⁵⁵¹ A bányogi (Győr vm.) plébános is mágikus eljárást, nevezetesen füstölést alkalmazott, amikor meg akarta tudni, ki rontotta meg a beteget, vö. Schram 2, 98.

⁵⁵² 75011SoMe2cSF1224/I. Dencs János tv. Segesdvár (Somogy m.) 1750. Schram 1, 560.

⁵⁵³ Egy boszorkányazonosító zarándokot említ Vácról Pócs Éva, lásd Pócs 1997, 181.

⁵⁵⁴ A késő középkori és kora újkori élő szentek gyógyító praxisa Európa-szerte elterjedt volt, lásd például GENTILCORE 1988 159–176; Edsman 1967; BURKARDT 2004; Duffin 2009, 44–46.

így könnyen mobilizálható épületben lakott, amely még a 20. századi Göcsejben és az Ormánságban is ismeretes volt], és a fejszefokkal megverte. Úgy vélték ugyanis, hogy a verés valójában a rontó testét éri, így egyrészt lelepleződik, másrészt megbűnhődik tettéért. Tunkovics Kata állítólag vagy fél évig betegen feküdt ezután. Legközelebb akkor találkoztak, amikor Kata állítólag azért kereste föl, mert tudomást szerzett a római zarándoklat tervéről: „hallom Rómába akarsz menni, jó erős, egészséges vagy, elmehetsz, de lám én mely nyomorult vagyok, sohuvá sem mehetek, mert *te rontottál meg, mikor az küszöpön az üngödet fejszefokkal verted és vágtad.*”⁵⁵⁵ Szarándok Anna vallásos szemléletmódja még a gyógy módjaiban is tükröződött. Németh János úgy emlékezik vissza, hogy amikor a feleségét kezelte, „sokféle szentséget raktak reá és szentölt füvekkel füstölték”.

A másik gyógyító, vagy inkább tanácsadó zarándokról Biczó János özvegye, Kiss Katalin, az öregebbik madocsai (Tolna vm.) bába beszél, amikor beszámol a fiatalabbik bábaasszonnyal, Konkodiné Fehér Ilonával való, korántsem felhőtlen viszonyáról. Amikor Biczóné felső ajka az álla alá húzódott, ő azonnal Fehér Ilona mesterkedésére gyanakodott. Egy váratlanul felbukkanó zarándok azt tanácsolta a póru jár bábának, hogy „meg romlott ajkát S. V. [=salva venia] ember ganéjával békötné, és az, aki megromtotta, hozzája menne ajkának megromlása végett tudakozódni.”⁵⁵⁶ A zarándokról nem esik több szó a jegyzőkönyvben, de Biczóné sikerrel járt: az első, aki meglátogatta őt és hogyléte felől tudakozódott Konkodiné Fehér Ilona volt.

Vándor orvosok

A Pécssett elfogott Szvetics Mihály története vizsgálatunk szempontjából különös figyelmet érdemel: sokoldalú mágikus tevékenysége mellett ő az egyetlen gyógyító, aki orvosnak is tanult. Bár az ellene folyt peren kívül nincsenek további forrásaink róla, de ezekből a dokumentumokból is összeállíthatjuk Szvetics pályafutásának számunkra lényeges állomásait. Fiumében született 1714-ben, ahogyan ez már szóba került, és a grammatikai és poétikai tanulmányok elvégzése után beállt egy bizonyos Zambatista Alboni nevű velencei orvoshoz, akinél hat éven keresztül inaskodott.⁵⁵⁷ Állítása szerint számos betegség természetét és gyógykezelését megismerte, amelyek között szerepel az eskór és a zsugorodás is.⁵⁵⁸ Szvetics azt is fontosnak tartotta elmondani a bíróság előtt, hogy kizárólag természetes szerekkel gyógyított, „bűbajos eljárásokhoz” nem folyamodott. Kétéves kihagyás után tovább folytatta orvosi tanulmányait az említett orvosnál.

⁵⁵⁵ 71909ZaZe2cTGP091/I. Szarándok Anna tv. Zalaegerszeg (Zala m.) 1719. TÓTH G., 477.

⁵⁵⁶ 74103ToSe2cSF2359/III. 498

⁵⁵⁷ Szvetics életútja jól példázza, hogy a horvát területek, különösen Dalmácia és az Isztriai félsziget, de még Szlavónia esetében sem szakadt meg a kapcsolat Itáliával, hiszen az egyetemjárás a hódoltság ideje alatt, s utána is virágzott még, vö. VARGA 2013, 240.

⁵⁵⁸ Az eredetileg latin nyelvű iratok elvesztek, csak a közreadó Szentkirályi István fordításában ismerjük azokat. Szóhasználatában az *eskór* valószínűleg az epilepsziát, a *zsugorodások* pedig az ízületi panaszokat, görcsöket, bénulást jelenthetik. Korabeli analógiák, például a mirákulumtörténetek betegségnevei alapján elképzelhető, hogy a latin eredetiben itt a *contractus* szerepelt.

Mégsem lett belőle orvosdoktor, ugyanis visszatért a szülőhazájába, és Pulában betért az egyház kebelébe. Úgy fogalmazott, hogy a „kisebb rendeket” vette fel. Ebből igen nehéz arra következtetni, hogy a papi rend mely fokozatára jutott el voltaképpen. Egyházi karrierjének a himlő vetett véget: a látása olyan mértékben sérült, hogy végül nem szentelték pappá. Ennek ellenére továbbra is papi viseletben járt. Így teljesítette a himlő idején megfogadott zarándoklatot is Padovába,⁵⁵⁹ amely után valamelyest visszanyerte a látását.

Miután papi pályája derékba tört, visszatért korábbi hivatásához, és újból felkereste Albonit, a velencei orvost. Rossz látása miatt azonban az orvos is csak könyörületből tartotta magánál, így Szveticcs egy év múlva tovább állt. Több helyen is megfordult a Habsburg Birodalomban: Ausztria, Magyarország és Horvátország városai között kóborolt. Hol nevelő volt a kegyes szívű földesurak gyermekei mellett, hol koldult, hol pedig a könyörületes plébánosok és püspökök vendégszeretetére hagyatkozott. Mindez nemcsak szűkös, de igen bizonytalan megélhetést biztosított a számára. Sorát és anyagi helyzetét javítandó érkezett Pécsre, ahol szerette volna magát Berényi Zsigmond püspök⁵⁶⁰ pártfogása alá helyezni, s így akart álláshoz jutni akár a papnőveldeben, akár a kórházban. Berényihez jó érzékkel folyamodott: 1742-ben ő bővítette ki az előző püspök, Nesselrode Ferenc által létrehozott pécsi kórházat, továbbá ő építette a papnevelő intézetet is. Szveticcs jól értesült volt, de nem eléggé. Számítását keresztülhúzta Berényi halála, ami már jóval az ő Pécsre érkezése előtt (1748-ban) bekövetkezett. Siklósra ment hát, onnan pedig a budai Vizivárosba, ahol gyógyítással foglalkozott és szállásadója, Mihics Antal budai biztos kérésére elűzte a viharfelhőket is. Innen Kassa, Eger, majd Nagyvárad felé vette az útját, s mindenütt kórházi állásért kilincsel. Azt ugyan sehol sem kapott, de pártfogókat sikerült szereznie, akik megszánták, koszttal-kvártéllal vagy ajánlólevelekkel látták el a félig vak Szveticset. Nagyváradról a korszak egyik legismertebb magyarországi kegyhelyére, Celldömölkre zarándokolt,⁵⁶¹ majd Pécsre indult.

Nem tudni, hogyan került Celldömölkre a baranyai Darázsra,⁵⁶² ahol meggyógyított egy nyavalyatörős lányt és ezért még pénzt is kapott.⁵⁶³ A helybeli plébánosnak, bizonyos Bogdanicsnak azonban sehogy sem tetszett ez a dolog, elfogatta, Pécsre vitette, és megfosztatta Szveticcs Mihályt a papi öltözéktől. Mindez 1751-ben, egy évvel a perbefogása előtt történt. Pécsen aztán gyanús mágikus üzemekbe kezdett: akasztott

⁵⁵⁹ Nem derül ki, hogy milyen célból és melyik szenthez folyamodott: Szent Antalhoz, vagy esetleg a város másik híres szentjéhez, Jusztinához.

⁵⁶⁰ Berényi Zsigmond esztergomi kanonok 1739-ben foglalta el a hivatalát lásd BORSY 2001.

⁵⁶¹ Celldömölk nemcsak az egyik legnépszerűbb nyugat-dunántúli búcsújáráhely volt, hanem a maga nemében igen korszerűnek is számított, ugyanis a zarándokok fogadására, a szegények elhelyezésére és a betegek orvosi ellátására külön-külön létesítményekkel rendelkezett, lásd Tüskés 1993, 144–145. Nem derül ki, hogy Szveticcs Mihály mit vett igénybe mindezekből a lehetőségekből, de akár azt is elképzelhetőnek tartom, hogy az ispotályban keresett munkát.

⁵⁶² Draž, Horvátország

⁵⁶³ Talán csak véletlen egybeesés, de ugyanebben a faluban űzte ki az ördögöt egy helybeli „boszorkányból” a 17. században Don Simone Matkovich, a kiugrott boszniai ferences szerzetes, majd mohácsi plébános, lásd MOLNÁR 1998, 244.

ember ujját kínálta egyik kocsmai ivócimborájának, Bersik Mihály tolvajnak, mert az állítólag „péNZ közé helyezve játéknál szerencsét hoz”.⁵⁶⁴ Kincskeresőként is hirdette magát, és egy Hirs Márkus nevű sütőlegényt elvitt magával kincset ásni a város fölötti *Pulverstomra* (valószínűleg a Tettyére). Hirs Márkus úgy emlékezett, hogy Szveticz egy kis kövecskét vitt magával, ami állítása szerint megrezdült, ha kincs volt alatta a földben.⁵⁶⁵ Miután elfogták, a halott ujjal való kereskedéssel, tolvajlásban való bűnrészeséggel, és gyűjtogatásra való felbujtással vádolták meg. A bíróság előtt Szveticz fantasztikus történetet adott elő arról, hogy ő tulajdonképpen *tátos*, aki nemcsak a felhőknek parancsol, hanem tűzvész is képes okozni. Három másik társával (egy horvát és két német nevű férfival) varázserejű sárkánybőrt borítanak arra a házra, amit el akarnak égetni. Ha a ház leég, a sárkánybőr engedelmesen visszarepül hozzájuk.⁵⁶⁶ A lopásban és a gyűjtogatásban való közreműködésben nem találták bűnösnek, de mágikus praktikái miatt arra ítélték, hogy vissza kell térnie a szülőhelyére, Fiuméba. A határig karhatalommal kísérték. Sorsa onnantól ismeretlen.⁵⁶⁷

A legfőbb orvos: Isten

A boszorkányság dokumentumaiból az derült ki, hogy a keresztény szakrális medicina kínálta gyógymódokat is igénybe vették a boszorkányrontásnak tulajdonított betegségek kezelésében: a rontás ellen szentelményekkel védekeztek, elzarándokoltak a közeli kegyhelyre a beteggel, vagy a katolikus és protestáns papokhoz fordultak gyógyításért.

A rontás mellett létező további betegségmagyarázatok közül ugyan kiemeltem az általánosan elfogadott keresztény felfogást a bűnös embert betegséggel sújtó Istenről, de nem került szóba a keresztény Isten gyógyító oldala, holott ez az elképzelés alapvetően meghatározta a kora újkori embereknek az orvoslásról vallott nézeteit. Mindenhatóságából eredően Isten volt a legfőbb orvos is: hatalma a földi orvosok fölé emelte. Az isteni szándék mindenképp fölötte állt, így az orvos igyekezetét csak akkor koronázta

⁵⁶⁴ A kivégzettek testrészei és testnedvei, továbbá a kivégzéshez használt eszközök egy része (pl. az akasztókötél) fontos szerephez jutottak számos kora újkori mágikus és gyógyító eljárásban, lásd DAVIES–MATTEONI 2017, 33–38, 53–59, 73. Egy 1695-ös kolozsvári perben azt olvashatjuk, hogy egy bizonyos Sebestyenné derékfájását boszorkányrontásnak vélte, és gyógyításként akasztókötetet tekert a derekára, lásd KISS–PAKÓ–TÓTH G. 2014, 304–306. Az akasztott ember ujját a szerelmi varázsláshoz használták, például a kora újkori Saragosában, vö. TAUSIET 2007, 93.

⁵⁶⁵ Ugyanazon az elven működött tehát ez a kövecske, mint a rezgéssel, mozgással a földbe rejtett kincset jelző eszközök, például a varázsvesszők, lásd DILLINGER 2012, 97–105. Az egyik legkorábbi magyar nyelven fennmaradt ráolvasást is varázsvesszőkre alkalmazták, lásd LÁNG–TÓTH G. 2009, 14–15.

⁵⁶⁶ A mondai motívumokkal színezett fantasztikus történetet Szveticz nyilván azért költötte, hogy tisztázza magát. Varázsló vagy tálts bizonyosan nem volt, de isztriai születésű lévén valószínűleg ismerete a sárkányokra és az idővarázslókra vonatkozó ottani hiedelemeket. Ezekről lásd bővebben Pócs 2014, 393; Uő 2016, 291–292.

⁵⁶⁷ 75203BaPe3bKKP039/I–IX. A Szveticzhez hasonló itáliai vándor orvosokról és kuruzslókról lásd GENTILCORE 2006.

siker, ha Isten a beteg gyógyulása mellett döntött. Ez persze nem azt jelentette azt, hogy az orvosdoktorok ne érezték volna kötelességüknek a gyógyítást, sőt: egyenesen felelőtlenségnek tartották, ha valaki – bár módjában állt – semmit sem tett a gyógyulás érdekében, és kizárólag az isteni gondviseléstől várta a segítséget. Orvosló könyvének *Elöl-járó beszédében* Pápai Páriz Ferenc például így ír erről:

Valamint, hogy minden közbevetés és idestova való kapdosás nélkül Istenhez kell folyamodni egyedül, ott, a' hol a rendes eszköz megfogyatkozik, és a nyavalya szokatlan és az Istennek rend kívül való ostora (minémű vala a' Dávid idejebeli pestis [...]), úgy bizony ellenben mind Isten késértőnek, 's mind maga veszedelmének akarva való okának méltán modhattyuk azt, a'ki azt feltévén, hogy az Isten egyedül elégséges lévén minden nyavalyának gyógyítására, arra nézve az eszközöket, mellyekre szert tehetne, vakmerőképpen elmulattya.⁵⁶⁸

Nyilvánvaló, hogy ez a „segíts magadon, Isten is megsegít” megfontolás motiválta a házi mindeneskönyvek, receptgyűjtemények összeállítóit. Emellett az Isten mindenhatóságába vetett hitet tükrözik a receptek vagy a gyógymódok végére írt megjegyzéseik: „Isten után (használ)”, „meggyógyul/megjavul, ha Isten akarja”, „jó, ha Isten akarja”.

Ugyanez a kifejezés előfordul a boszorkányperek aktáiban, a tanúk, s méginkább a megvádolt gyógyítók vallomásaiban. „[A]zért [hívtak], hogy Isten után gyógyttnám meg azon szolgáló leánynak a száját” – mondta a bíróság előtt a szentgyörgyi bábaaasszony, Tamás Zsuzsa.⁵⁶⁹ Pontosán így fogalmazott a férje megrontásával megvádolt Boda Kata is: „Isten után azon gyökérrel dagadozott uramat meggyógyéhattam volna”.⁵⁷⁰ Néhány évvel később Faraghó Kata kanászné azt állította a bíróság előtt, hogy ő „Isten után” orvosolt.⁵⁷¹ Az orvoslás e népi szakértői nemcsak a bírósági környezetben adtak hangot ennek a meggyőződésüknek, hanem azokban a helyzetekben is, amikor elvállalták a beteg kezelését. „Isten után meggyógyítom” – felelte a névtelen *orvos asszony* Ráckeven a súlyos beteg gyógyítását visszautasító bábaasszonynak, amikor az rákérdezett, hogy valóban kötélnek állt-e.⁵⁷²

Érdeemes elgondolkodnunk azon, hogy ez a szinte formulaszerű kifejezés a gyógyítók szájából talán nem csupán az isteni gondviselésbe, Isten mindenhatóságába vetett hit egyszerű megnyilvánulása lehetett, hanem az isteni felhatalmazással végzett, az isteni akaratot elfogadó, tehát keresztény szellemű orvoslás demonstratív

⁵⁶⁸ *Pax corporis*, 1.

⁵⁶⁹ 74102ToDe2cSF2356/I. Részlet Tamás Zsuzsa Paczalai István özvegye jóindulatú vallatásából. Simontornya (Tolna m.) 1741. Schram 2, 476.

⁵⁷⁰ 74102ToDe2cSF2356/II. Boda Kata benignum examene, Simontornya (Tolna m.) 1741. febr. 17. Schram 2, 478.

⁵⁷¹ 74404ToSe2cSF2362/II. Faraghó Kata benignum examene 1744. Simontornya (Tolna m.) Schram 2, 516.

⁵⁷² 71306ToSe2cSF2349/I. Ila Mihályné tv. Dömsöd (Pilis m.), 1713. Schram 2, 456. Egy további adat: 77106BáKe3bSF3512 A szentbenedeki előljáróság által végzett tanúkihallgatás Sobrák Istvánné alias Öreg Sobrákné ellen, Szentbenedek (Bács-Bodrog vm.), 1771. jún. 12., Schram 3, 224–227.

kinyilvánítása is egy olyan helyzetben, ahol határozottan el kellett határolódnuk a boszorkányoknak tulajdonított ördögi eredetű, illetve a tanulatlan, babonás, illegitim gyógyítástól.

Az orvoslás rendszerei a boszorkányperekben

Milyen tanulságokkal szolgálnak számunkra az eddig áttekintett rontás- és gyógyításebeszélések? Mit tudtunk meg belőlük az orvosló rendszerek működéséről? Azt már a vizsgálatunk elején leszögeztük, hogy a boszorkányság dokumentumaiban a betegség és a gyógyítás a boszorkányvadás kontextusában jelenik meg, ez pedig alapvetően meghatározza azt, hogy milyen képet kapunk ez egészséghöz, de még inkább a betegséghez kötődő elképzelésekről.

Elsőként a betegségek okára, keletkezésére adott magyarázatokat tekintettük át, hiszen – ahogyan arra korábban már többször is utaltam – ezek alapvetően meghatározzák az orvoslás rendszereit. A perek dokumentumaiban azt figyelhetjük meg, hogy az egészségi állapotban bekövetkező kedvezőtlen változásokat a vádlók – értelemszerűen – a boszorkány rosszindulatával és ártalmas tevékenységével magyarázták, míg a vádak elleni védekezés egyik sarokkövét éppen a boszorkányság mellett forgalomban levő egyéb betegségmagyarázatok jelentették. Utóbbiakra, ha nem is számos, de elegendő példával szolgálnak a tanúvallomások és az a néhány önvallomás, amelyben a vádlottak szólalnak meg.

Nézzük a jóindulatú vallatás során felvett önvallomásokat először! A harci (Tolna m.) Szabó Katának például azért keletkezett boszorkányos hírneve, mert a neve elhangzott egy, az előző lakhelyén (Szentkirályszabadja, Veszprém m.) zajlott perben. A szerinte alaptalan vádak Szabó Kata azzal igyekezett elhárítani, hogy elmagyarázta a bíróságnak: a csecsemő megrontása, amit az állítólagos szentkirályszabadjai boszorkányoknak tulajdonítottak, valójában szerencsétlen baleset volt: „[h]allottam, hogy egyet [ti. egy csecsemőt] az öregek meg-vesztettek volna, de azután Béndek Mihály meg-vallotta, hogy *a bölcsőből ki-esvén, a bölcső lábában törte volna össze magát*”.⁵⁷³ Hasonló alapon, vagyis a halált hozó betegség természetes okát hangsúlyozva, érvelt ártatlansága mellett néhány évvel a harci asszony után a dunaszentgyörgyi özvegy bába, Paczalainé Tamás Zsuzsa, amikor a bíróság azt igyekezett rábizonyítani, hogy mindhárom férje haláláért ő a felelős: „*ezek is magok közönséges nyavalájokban haltak meg*”.⁵⁷⁴

A tanúvallomásokban néhány alkalommal – bár valóban nem túl gyakran – kitapintható volt a vádlók bizonytalansága is, amikor ingadoztak a természetfeletti magyarázat (ti. a boszorkányrontás) és a tünetek (talán kézenfekvőbb) természetes okokra történő visszavezetése között. Ez a dilemma mutatkozott meg a már idézett szakácsi

⁵⁷³ 73712ToSe2cSZM014/I. Szabó Katalin önvallomása, Simontornya (Tolna m.) 1737. dec. 3., Szilágyi, 491.

⁵⁷⁴ 74102ToDe2cSF2356/I. özvegy Paczalai Istvánné Tamás Zsuzsa jóindulatú vallatása, Simontornya (Tolna m.) 1741. febr. 14., Schram 2, 477.

(Somogy m.) per egyik tanúvallomásában, amikor a beteg a bíróság előtt gondolkodóba esett, hogy a kezének fájdalma egyszerűen „természet szerént való” volt, vagy inkább a vádlott asszony rontásától eredt.⁵⁷⁵

Kételyt ébreszthetett a rontásmagyarázattal kapcsolatban az is, ha az ügyben tanúskodó borbélyok, sebészek – a képzett, tanult, legitim gyógyítók – határozottan elutasították azt, hiszen pontosan felismerték a szóban forgó betegséget és annak okát. Így történt a részletesen elemzett pakodi (Zala m.) esetben, ahol a borbély hivatalos jelentése tisztázta a vádlottat. Hasonlóképp, a zalaegerszegi borbélysebész a tanúvallomással megerősítette Kovács Szabó György és felesége ártatlanságát Törjék László állítólagos megrontásának ügyében.⁵⁷⁶ Végül, a dunaföldvári exorcizmus esete szintén a betegség eredetét illető bizonytalanságról árulkodott, igaz, ezúttal nem a természetfeletti okot vonták kétségbe. A derék szomszédok ugyanis maguk sem tudták eldönteni, hogy az ördög kísérti, vagy a boszorkány rontotta meg a delíriumban fetrengő kvártélyos katonát, ezért az ágyához elhívták a ferences barátot, akitől az előbbi, valamint a rontással vádolt asszonyt, akitől az utóbbi esetben remélték a helyzet megoldását.

A fentiekben részletesen elemzett esetek azt mutatják tehát, hogy a boszorkányrontás – mint a betegség elsődleges oka – mellett fontos szerephez juthattak az ettől eltérő magyarázatok és értelmezések, amelyek akár a tapasztalati (empirikus) gyógyítás, akár a tanult orvoslás, akár az egyházi medicina szférájához tartoztak. Nemcsak az aktuális boszorkányváddal kapcsolatos attitűdöket, elsősorban a vádra vonatkozó kételyt, bizonytalanságot jelentették meg, hanem fogódzót nyújthattak a vádlottak számára a védekezésben.

Vizsgálatomban a betegek tapasztalatai és a tünetek alapján, lehetőség szerint az emikus kategóriák figyelembevételével rendszereztem a boszorkánysággal összefüggésbe hozott testi tapasztalatokat, és ott, ahol ez lehetséges volt, megpróbáltam következtetni az egyes betegségekre. Ezzel kapcsolatban két megfigyelést tettem, amelyeket részben az itt vizsgált dél-dunántúli boszorkányperekkel egyidejű nagybányai perekről korábban készített elemzéseimre alapoztam, mert véleményem szerint ez megfelelő kiindulópontot nyújt a mostani vizsgálatban is. A nagybányai és a jelenlegi esetek alapján akkor gyanakodtak boszorkányrontásra, ha 1. a tünetek váratlanul, feltűnő és drasztikus formában jelentkeztek; vagy 2. a betegség krónikussá vált, és makacsul ellenállt a kezelésnek. Bármelyik helyzet állt fenn azonban, önmagában a betegség még nem lehetett elegendő ok ahhoz, hogy felmerüljön a rontás gyanúja. Ehhez elengedhetetlenül szükséges volt a boszorkányvádaskodás légköre. Ha ilyenkor a beteg és a bajt okozó személy (a feltételezett boszorkány) között bármilyen nézeteltérés volt, akkor – természetesen kizárólag utólag – megfogalmazódhatott a rontás mint potenciális kiváltó ok a betegséggel, illetve az egészség károsodásával kapcsolatban. Éppen ezt a folyamatot tárják eléink a rontástörténetek, e sajátos betegségelbeszélések.

⁵⁷⁵ Lásd a „Természetes okok” című fejezetet valamint 74308SoMe2cSF1221/I. Kovács György tv., Nagyszakácsi (Somogy m.) 1743. Schram 1, 551.

⁵⁷⁶ 73506ZaZe2cSF2412 Herczell János tv., Zalaegerszeg (Zala vm.), 1735. jún. 26., Schram 2, 585.

A jelen vizsgálat részeredményeinek összefoglalásakor a boszorkányrontás és a betegségek közti kapcsolat egy további aspektusára is ki kell térnünk: felmerül a kérdés, hogy vajon található-e olyan jellegzetes tünet vagy tünetegyüttes a forrásainkban, amelyet csak és kizárólag a boszorkány rontásával hoztak összefüggésbe a perekben megszólaló tanúk vagy a vád hivatalos képviselői. Jogosan vetődik fel ez a gondolat, hiszen a boszorkány károkozó tevékenységéről megfogalmazott történetek gyakran a rontás jellegzetes formáiról tudósítanak, ahogyan ezt a boszorkányrontás módjainak tipológiai rendszerezése jól megvilágította.⁵⁷⁷ Forrásaink ismeretében ezt a kérdést úgy is fel lehet tenni, hogy mely tünetek voltak fontosak a bíróság és a tanúk számára mint a feltételezett rontás – fizikai atrocitás, testi sértés – látható jelei. Ugyanis a bizonyítási eljárásban ezek a szó szerint kézzel fogható jelek (a boszorkány okozta károk) lényeges pontok voltak, így a vizsgálat során különös figyelmet szenteltek nekik.

Ebből következik, hogy – mint a fenti elemzésben láthattuk – az egyik legáltalánosabb rontásmód, a boszorkánynyomás tünetei közül az „elgyötört” állapot mellett a zúzódásokat, sebeket, bénulásokat említik leginkább a tanúk, illetve a kárvallottak. Ugyanígy nem véletlen, hogy az arcidegek sérülésével összefüggésbe hozható „félrehúzott” száját több történet is kiemeli, hiszen ez az állapot tartósan fennálló, látványos deformitással járt. Idetartoznak még a boszorkányok által – állítólag – lóvá változtatott vagy emberként meglövagolt kárvallottak zúzódásai, sebei: a zablától feltört, kiszáradt, cserepes ajkak, a kantártól kidörzsölt halánték, a sarkantyúval felszaggatott oldalak és derekak, vagy ugyanezek a helyeken a kék foltok, amit a lovasok térdének szorításától származtattak. De nemcsak a test kívülről megfigyelhető látványos elváltozásait, sérüléseit magyarázta a boszorkányvád rontásként, hogy aztán ezek a természetfeletti károkozás minden kétséget kizáró, perdöntő bizonyítékai legyenek. Ugyanez a magyarázat kiterjedt a belső sérülésekre is.

A nagybányai perek egyikében, például, a boszorkány rontásának nyilvánvaló bizonyítéka lett az a csontdarab, amelyik a mozgásképtelen könyökből „bújt elő”. A kezeléshez felfogadott gyógyító ezzel bizonyította be a betegnek, hogy az állapotáért a boszorkányok a felelősek, ahogyan azt korábban már gyanították. Elmagyarázta, hogy a csont azért jött ki a beteg könyökből, mert a boszorkányok ezzel helyettesítették az általuk korábban elvitt „igazi” csontot.⁵⁷⁸ Dél-dunántúli forrásaink arról árulkodnak, hogy az emberből csontokat kiszedő boszorkányok képzeletere itt is jól ismert volt, hiszen – mint láttuk – több tolnai és somogyi eljárásban megjelent, az 1710-es évek második felétől. Az azonban meglehetősen egyedülálló jelenségnek bizonyult, hogy egy légrádi (Zala m.) perben azzal vádolták meg egy asszonyt, hogy a beteg szívét vette ki és tartotta magánál. A beszámolókból az derül ki, hogy a „csontjuktól megfosztott” betegek (vagy az elbeszélők) a végtagok mozgásképtelenségét vagy rendellenes állását tapasztalták, míg a szívét nélkülözni kénytelen férfit – aki e szerve nélkül még vagy egy

⁵⁷⁷ Ezeket „A boszorkányrontás módjai” alfejezetben soroltam fel részletesen.

⁵⁷⁸ Lásd Katona Mihályné tanúvallomását a Nagy Gergelyné és menyé, Nagy Istvánné bába és gyógyító asszonyok ellen folyt perből, NB 12/VI. 1670. jún. 26. BALOGH 2003, 77–78.

hétig életben volt – ágyához szögezte a gyengeség.⁵⁷⁹ Magát a kiszedett csontot azonban egyik esetben sem mutogatták a gyógyítók, mint afféle corpus delictit. A kiszakított szívről pedig csak annyit mondtak el a tanúk a bíróság előtt, hogy a boszorkány egy szatyorban tartogatta, és semmiképp sem akarta visszaadni jogos tulajdonosának. A légrádi per szív nélkül szenvedő betegéről vagy a tolnai és somogyi eljárásokban olvasható, a csont hűján gumyszerűen hajlítható végtagokról szóló beszámolók nem tűntek hihetetlennek sem a tanúk, sem a kihallgatók számára. Tanúk és vádlók ugyanúgy a boszorkányok rontásának bizonyítékát látták ezekben a csak számunkra valószínűtlen tapasztalatokban, mint a nagybányai gyógyító asszony a sebből kijáró „idegen” csontban. Olyannyira valóságosnak vélték ezeket a „rontó praktikákat”, hogy amikor a somogyi gyógyító asszonyt, Hampu Erzsébetet vallatták a kőpadon, az – valószínűleg a kihallgatók legnagyobb meglepedésére – egyenesen sebészeti beavatkozásként, saját tapasztalatai, valamint a konyhában szerzett zoo-anatómiai ismeretei alapján írta le a kegyetlen műveletet: „a bőrit, húsát lefosztván mint a ruhát, csakúgy kiszedte mind[en?] csontját, valamint levelbül a húst”.⁵⁸⁰

A nagybányai történethez még közelebb állnak azok a dél-dunántúli beszámolók, amelyekben a boszorkányok által az ember testébe juttatott (injektált/belelőtt) betegség jeleként tárgyak, testrészek, egyéb anyagok kerültek elő a betegből. Erről szól Miklós Ferenc, az állítólagos táltos és csodadoktor egyik nevezetes esete – a vizsgált korszak végéről, 1794-ből –, amelyben nemcsak azt mondta el a beteg asszony férje, hogy a feleségét „boszorkánylűvés” érte a térdén, de egyúttal fel is sorolta, mi mindent vett ki onnan az „ámító orvos”: tojáshéjat, *csöböt* (=csepűt), üvegdarabokat.⁵⁸¹ A „testbe juttatott tárgy” jelenségkörhöz került még a beteg szemébe növényi részeket „küldő” boszorkány képzete mint a típus egyik helyi (Zala megyei) variánsa. A szembe került idegen test magyarázatául szolgáló elképzelés (ti. az, hogy növény termett a szemben) a boszorkányhiedelmektől függetlenül is létezett. Erről árulkodik, hogy egy másik Zala megyei perben említik ugyanezt a szembetegséget és a gyógyítására szakosodott *gazzszedő* asszonyt, de nem nevezik őt boszorkánynak.⁵⁸² A tárnoki perben ezzel szemben a tanúk és a vádlók egyértelműen a boszorkány kártételének tartották a szemben újra meg újra megjelenő „gazat”, így az eset bekerült a tanúkihallgatás kérdőpontjai közé.

Visszatérve a kiinduló kérdésre, két tanulságot vonhatunk le a boszorkánynak tulajdonított betegségekről: 1. A vádaskodás logikáját követve bármilyen, a testi-lelki egészségben bekövetkező károsodást magyarázhattak a boszorkány rontásával – ilyen értelemben tehát nem beszélhetünk kizárólag a boszorkányrontásra jellemző egészségkárosodásról. 2. A boszorkány mint rosszindulatú, ártalmas természetfeletti lény alakjához azonban a leggyakrabban a károkozás jellegzetes módjait kapcsolták (például a megnyomást, a lóvá változtatást és meglovagolást, a csontok vagy egyenesen a

⁵⁷⁹ Az esetekről lásd részletesen a „Csontkiszedés, szív kivétel” című alfejezetet.

⁵⁸⁰ 73711SoMe2cSF1219/II. Hampu Erzsébet kínvallatása, Iharosberény (Somogy m.), 1737. Schram 2, 541.

⁵⁸¹ 79201ToSe2cKFK000/I. GUTAI 1974, 228.

⁵⁸² 76601ZaMe2cTGP110 Nemes Rózsás János tv. Milej (Zala m.) 1766. Tóth G., 538.

szív kiszedését, hogy csak néhányat említsünk), amelyek így bizonyos tünetek jellemző, természetfeletti okozóval operáló magyarázataiként jelentek meg a tanúvallomásokban. Ebben az értelemben tehát mégis beszélhetünk olyan panaszokról, amelyeket nagyobb valószínűséggel értelmeztek a boszorkány rontásaként, mint más természetfeletti vagy természetes okból eredőknek. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben a boszorkány alakjához kapcsolt hiedelmek léptek működésbe, és ezekhez illeszkedett a tünetektől a kiváltó okhoz elvezető sajátos betegségtörténet.

Az utóbbi megállapításhoz kapcsolódva kell megemlítenünk, hogy bár az itt áttekintett peranyagban nyilvánvalóan a boszorkány volt az első számú emberi-természetfeletti károkozó, mellette más természetfeletti lények (például a tündérek vagy a rosszindulatú halottak) is szóba jöhettek, akikről úgy hitték, hogy – a boszorkányhoz nagyon hasonlóan – veszélybe sodorhatják az embereket. Mint láthattuk, forrásainkban különösen szembetűnőek a tündérhiedelmek: a *szépasszonyok táljába lépésről* szólnak történetek, s ennek kapcsán mentális zavarokról vagy a végtagok bénulásáról beszéltek a tanúk és a kárvallottak. Néhány esetben úgy tették ezt, hogy világosan megkülönböztették a boszorkányrontást a *szépasszonyok kártételeitől*. Ennek az alternatív betegségmagyarázatnak a működésbe lépése egyrészt megint csak a betegség egyértelmű magyarázata körüli bizonytalanságot jelzi, ami e hiedelmeken alapuló értelmezések esetében egyáltalán nem szokatlan jelenség. Másrészt, ezeket mint a boszorkányrontás mellett forgalomban levő elképzeléseket, gyakran a boszorkány-sággal megvádolt gyógyítók igyekeztek felhasználni a maguk tisztázására: az orvoslás szakértőiként felvetették ezeket a magyarázatokat a saját, tanácstalan klienseiknek, hogy elterjék magukról a gyanút. Így tett például a fentiekben bemutatott pataji táltos orvos ember, Galagonya Tamás, és ehhez a taktikához folyamodtak más gyógyító asszonyok is, amikor érezték, hogy orvosló tevékenységük veszélybe sodorhatja őket. Ezzel elérkeztünk a következő lényeges témához: a korabeli gyógyítóknak a boszorkányvadásban betöltött szerepeikhez.

A rontáselbeszélések már többször említett morfológiai elemzése a rontásetetek szereplőire, tetteikre és a köztük létrejövő viszonyrendszerre épül. A gyógyítók ebben a konstellációban kétféle, ellentétes szerepben jelentek meg: felléphettek a boszorkány ellenfeleiként mint a rontás azonosítói és helyrehozói, vagy eleve ellenük irányult a vád, és őket tartották rontó boszorkánynak. Egyazon rontásetben – értelemszerűen – kizárt ez a kettősség, de ugyanarról gyógyítóról mesélhettek rontás- és gyógyítástörténeteket is a tanúk.

Vizsgálatomban 54 gyógyító személyt azonosítottam a nevük és/vagy a lakóhelyük alapján, akik bizonyíthatóan rendelkeztek orvosló és néha egyéb mágikus praxissal. Közülük 30-at vádoltak meg boszorkánysággal a bíróságon. Ezenfelül még további 30 olyan rontás- vagy gyógyítástörténetet is elbeszéltek a tanúk vagy a vádlottak, amelyekben névtelen, még a működésük helyével sem azonosítható gyógyító specialisták szerepeltek. Ezek a számok leginkább arról árulkodnak, hogy az itt áttekintett mintegy nyolc évtized alatt ezeken a területeken a gyógyítás empirikus tudású, ám semmiféle hivatalos működési engedéllyel nem rendelkező és az egyház által sem támogatott módon orvosló specialistáit különösképp veszélyeztette a boszorkányvadás. Másrészt, azt

sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a boszorkányként bevádolt gyógyítók mellett majdnem ugyanannyian voltak azok, akikre – nyilvánvaló gyógyítótevékenységük ellenére – nem vetült a gyanú árnyéka, vagy legalább is nincs róla forrásunk. A gyógyítással foglalkozókkal szembeni boszorkányvádra tehát önmagában még nem magyarázat az orvoslás, ha azonban ez a sajátos szakértelem egy olyan személynél jelentkezett, aki bármilyen szempontból elfogadhatatlan volt a közösség számára (például normaszegő viselkedése, származása, életkora, jelleme miatt), akkor az ilyen *veszélyes viszonyokból*⁵⁸³ eredő konfliktusok könnyen torkolhattak boszorkányvádaskodásba. Ebben a tekintetben eredményeim megegyeznek Kristóf Ildikó, Klaniczay Gábor és Tóth G. Péter korábbi elemzéseinek tanulságaival.

Az általam bemutatott egyedi esetek kapcsán éppen a helyi gyógyítók elleni boszorkányvádak formálódásának folyamataiba tekinthettünk be. A közösségbe nehezen beilleszkedő gyógyító specialista alakjára több példát is találtam. Az Iharosberényben a vármegyei bíróság elé állított, majd halálra ítélt idős gyógyító asszony, Hampu Erzsébet például szegénysorsú zsellérként, magányosan a tengette napjait. Nem volt elég, hogy alig talált lakást a faluban, de gyógyító praxisából sem volt képes eltartani magát: hol ettől, hol attól a falusi asszonytól kéregetett ételt. Gyógyítóként eleve nehezen tudott volna érvényesülni, mert komoly vetélytársa akadt annak a Pálffy Ilonának a személyében, aki helybeli volt és a falu elismert orvos asszonyának számított. Ez az utóbbi szempont világosan kitetszik a tanúvallomásokból, mert Pálffy Ilonát senki sem vádolta rontással, csakis gyógyító tevékenységét hangsúlyozták a tanúk. Hiába erősködött kínvallatása során a szerencsétlen Hampu Erzsébet, hogy voltaképp Ilona „tanította őt a boszorkányságra”, vagyis tőle tanulta a füvekkel való gyógyítást, sőt, kétségbeesésében több környékbeli javast is megnevezett, akiktől további gyógymódokat lesett el, az érvei hatástalanok maradtak: a bíróság máglyára küldte őt. A két rivális gyógyító küzdelméből a helyi társadalomban biztosabb lábakon álló, erősebb kötődésekkel bíró fél került ki győztesen. Nem tudjuk, persze, hogy a boszorkányvád kétélű fegyvere később nem fordult-e a nyertes Pálffy Ilona ellen.⁵⁸⁴ A ránk maradt iratokban nem találkozunk vele többé. Hampu Erzsébet esetéhez hasonlóan a saját-idegen konfliktus lehetett az egyik alapja a Felvidékről Tolna megyébe bevándorló Herczegh Istvánné Lengyel Katalin bábaasszonnyal szembeni vádaknak Földváron (Tolna vm.),⁵⁸⁵ és – többek között – ez állhatott a morva származású, *tátosnak* is nevezett *orvos*, Galagonya Tamás bevádolásának a hátterében is a szintén Tolna vármegyei Decsen.⁵⁸⁶

Számos eset szólt arról, hogy a vádlott tulajdonképpen nem volt gyógyító, de éppen a boszorkányhit sajátos logikája (ti. az, hogy a rontását csak ő maga hozhatja helyre) kényszerítette ki belőle, hogy magára vegye a gyógyító szerepét és vállalkozzon a „restaurációra”. Vizsgálatomban akkor neveztem a vádlottakat gyógyító boszor-

⁵⁸³ A terminust Kristóf Ildikó használta, lásd KRISTÓF 1998, 124–185.

⁵⁸⁴ 73711SoMe2cSF1219 Somogy vármegye pere Hampu Erzsébet ellen. 1737. Iharosberény, Schram 1, 536–543.

⁵⁸⁵ 71306ToSe2cSF2349 Schram 2 454–459. Szilágyi, 437–438.

⁵⁸⁶ 74209ToSe2cSF2360 Schram 2 505–511. Szilágyi, 442–443.

kánynak – függetlenül attól, hogy esetleg valóban értettek az orvosláshoz –, ha ez a sajátos helyzet állt elő. Az általuk végzett sokszor fiktív kezelésnek – a rontás visszavonásának, a távolból történő „megeresztésének” –, vagy az olyan szimbolikus módzereknek, mint a nyállal való kenés, vagy az érintés, mégis megtapasztalható eredménye lett: a beteg azonnal meggyógyult. Ezt a mechanizmust – a mai fogalmaink szerint – az ún. placebohatás írja le a legjobban.⁵⁸⁷ Annyi bizonyos, hogy megfigyelhető a „boszorkányképpen”⁵⁸⁸ vagyis a boszorkányok módjára véghezvitt orvoslás, ami tulajdonképpen ezt a jelenséget írja le, és ami így elkülönül mind a boszorkányos, bűbajos, babonás, az Isten utáni és a természet szerinti gyógyítástól. Az előbbi valódi gyógyító tevékenységet jelentett, a vádlók szerint mégis illegitimnek számított, mert képzetlen személy (ti. nem orvosdoktor, sebész vagy borbély) végezte, aki esetleg még különböző mágiikus praktikákat (ti. varázscselekményeket, ráolvasásokat) is bevetett. A második valójában a gyógyításnak az egyetlen, a keresztény morál szerint elfogadható módja volt, hiszen alárendelődött az isteni akaratnak. A harmadik kategória az empirikus gyógymódoknak feleltethető meg: „[...] ha ki gyógyított vagy nyavalájából segített, azt házi szerekkel, füvekkel, gyökerekkel [tette], és illes természet szerint való orvosságokkal gyógyított”.⁵⁸⁹

A „boszorkányképpen” való orvoslás tehát egyrészt a rontás okozta kár – a betegség – szimbolikus eszközökkel történő helyreállítása volt, s így voltaképpen nem is igényelt szakértelmet, ahogyan erről a vonatkozó fejezetben már részletesen szoltam.⁵⁹⁰ Jó példa erre a madocsai koldusasszony, Konkodi Péterné Fehér Ilona pere. Lett legyen a betegeknek bármilyen panaszuk, a tanúk arról számoltak be, hogy Fehér Ilona nem tett mást, mint egyszerűen bekente őket a nyálával, s a baj oka azonnal megszűnt, a beteg rögtön egészséges lett. Erről mesélt a madocsai bába, amikor a *folyosó kihányta* a fejét, és később, amikor a keze és a lába *összehuzattatott*.⁵⁹¹ Ezek a gyógyulások pontosan olyan meglepő hirtelenséggel zajlottak le, mint a szentek csodái: a rontó boszorkány fizikai közelsége, érintése (nyála) elegendő volt a gyógyhatáshoz. A boszorkány jelenléte ugyanolyan módon fejtette ki hatását, mint a szentek ereklyéi, a kegyképek és szobrok vagy akár a testre helyezett szentképecskék. Ám, ami a beteg számára örömdetes javulás volt, az valójában rendkívül rossz helyzetbe hozta a boszorkánysággal vádolt gyógyítót: az ellene irányuló rontásgyanút éppen a kezelés sikere igazolta minden kétséget kizáróan.

⁵⁸⁷ Lásd például Daniel Moerman lényegretörő és alapos összefoglalását a témában, amelyben a nyugati biomedicinában tapasztalt jelenségeket veti össze más orvosló rendszerek hasonló jellegzetességeivel, MOERMAN 2002.

⁵⁸⁸ A kifejezést a madocsai koldusasszony, Fehér Ilona használja, vö. 74103ToSe2cSF2359/II. özvegy Konkodi Péterné Fehér Ilona benignum examene, Simontornya 1741. november 1. Schram 2, 495–505.

⁵⁸⁹ 74702ZaZe3bSF2422/I. Részlet a Totth Jánosné Csiváth Dóra elleni tanúkihallgatás egyik kérdőpontjából, Zalaapáti (Zala m.), 1747., Schram 2, 622–626.

⁵⁹⁰ A „Gyógyítók” című fejezetben írok a témáról.

⁵⁹¹ 74103ToSe2cSF2359/III. Kiss Katalin bábaasszony Biczó János özvegye tv., Madocsa (Tolna m.), 1741. nov. 12., Schram 2, 497–498.

A boszorkányképpen történő orvoslás hátterében nemcsak a bárkire alkalmazható „aki megrontotta, az tudja gyógyítani” hiedelem bűjt meg, hanem az orvoslást űzőkkel (ideértve a tanult orvosdoktorokat is!) szemben Európa-szerte megfogalmazott, sztereotip vád is. Eszerint a gyógyítók pusztá nyereségvágyból rontották meg az embereket, hogy aztán busás haszonnal kúrálhassák ki őket az így szerzett betegségből. „Minémű írokkal, sírokkal és gyökerekkel gyógyítottad *általad s társaid által meg-rontott* személyeket?”⁵⁹² vagy „[a]z olyan meg-gyógyultaktul [...] minemű fűzetést vettél föl?”⁵⁹³ – kérdezte a simontornyai bíróság a vádlottakat a jóindulatú vallatások során az 1741-ben zajlott persorozat alkalmával. A már idézett Fehér Ilona önvallomásában önérzetesen utasította vissza a kihallgatói ismétlődő gyanúsítgatásait arról, hogy valójában az általa előbb megrontott betegeket kezelte: „akkor sem gyógyítottam boszorkányképpen”. Fehér Ilona mint alkalmi kenőasszony valóban nyújtott orvosi szolgáltatásokat a falubelieknek, ahogyan azt maga is bevallotta, azt azonban nem volt hajlandó elismerni, hogy azokat kente, akiket előtte ő maga betegített meg. Figyelemreméltó, hogy ez a vád – legalább is az általam vizsgált perekben – kizárólag a jóindulatú vagy a kényszervallatás, továbbá a tanúkihallgatás kérdőpontjaiban jelenik meg, vagyis a vizsgálóbírók, az ügyészek, és az eljárást levezető bírók látásmódját, elképzelését tükrözi. Ezzel szemben a tanúk, amikor erről faggatták őket, mintha nem is igazán értették volna a kérdést: az ő történeteikben a sikeres kúra nem a boszorkányos gyógyító nyereségvágyáról árulkodott, hanem azt bizonyította – számukra legalábbis minden kétséget kizáróan – hogy a vádlott a bűnös, hiszen kizárólag ő tudta meggyógyítani a beteget. Úgy vélem, hogy ez az egyik olyan pont, ahol láthatóvá válik a különbség a boszorkány hiedelemalakja és a boszorkányság mint társadalmi szerep attribútumai között: az egyszerű rontani és gyógyítani is képes boszorkány képze a bírók szemléletmódjában a pénzéhes, tisztességtelen orvos ókor óta ismeretes figurájával ötvöződik.

Szólni kell összefoglalóan a boszorkányrontás gyógyítóinak népes táboráról, akik közül néhányat megemlítettem már a részletesen tárgyalt esetekben. Ahogyan korábban már megjegyeztem, a gyógyító specialisták egy jelentős részét nem vádolták boszorkánysággal, sőt ellenkezőleg: néhányan közülük egyenesen boszorkányazonosítóként futottak be karriert, s egyéb praxisukat jóformán nem is ismerjük. Közülük is kiemelkedik Borsos Mihály, a teskándi *javas* (a tanúvallomásokban *tudós* és *orvos* megjelöléssel is szerepel), aki legalább 18 éven át praktizált Zala megye nyugati részén. A tanúvallomások igen részletesen szólnak arról, hogy kliensei voltak Nemesnépen,⁵⁹⁴ Pusztaszentlászlón,⁵⁹⁵ Zalabaksán⁵⁹⁶ és Tárnokon.⁵⁹⁷ Azonosító módszereiről azonban

⁵⁹² 74103ToSe2cSF2359/II. A dunaföldvári özvegy Konkodi Péterné Fehér Ilona koldusasszony benignum examene, Simontornya 1741. november 1. Schram 2, 495–496.

⁵⁹³ 74102ToDe2cSF2356/II. A dunaszentgyörgyi Boda Kata benignum examene, Simontornya (Tolna m.) 1741. febr. 17. Schram 2, 477–478.

⁵⁹⁴ 73202ZaZe2cSF2411/II. Német Mihály tv. Nemesnép (Zala m.) 1732. Schram 2, 582.

⁵⁹⁵ 74603ZaZe2cSF2421/I. Sefrin Judit Csurga Farkas özvegye tv. Pusztaszentlászló (Zala m.) 1746. Schram 2, 620.

⁵⁹⁶ 74805ZaZe2cSF2425/II. Antall Tamás tv. Zalabaksa (Zala m.) 1748. Schram 2, 631.

⁵⁹⁷ 75009ZaZe2cSF2432/I. Sipos Mihály tv. Tárnok (Zala m.) 1750. Schram 2, 654.

semmit sem vallanak a tanúk, s ez nagyon hasonló attitűd, mint amelyet egy másik, nagyhírű – északkelet-magyarországi – boszorkányazonosító, Fejér Annók kapcsán mutatnak a vallomások.⁵⁹⁸ Véleményem szerint ennek nyilvánvalóan az volt az oka, hogy az azonosítás ténye, nem pedig a módja volt itt fontos. Hiszen e specialisták mágikus eszközei pontosan ugyanolyanok voltak, mint amelyekért a vádlottakat elítélték a hatóságok. Fejér Annók esete éppen azt mutatja, hogy a különböző hatóságok változó attitűdje milyen jelentősen befolyásolta az ő rontásazonosító praxisát: Debrecenből kiűzték, sőt, börtönbe is került, ám amikor más településre költözött, tovább tudta folytatni működését, és jelentős hírnévre tett szert.

Borsos Mihályról az derül ki, hogy a baj eredetéről szóló véleményét megalapozottan, a rontó személyéről szóló ítéletét minden kétséget kizárónak tartották azok, aki hozzá fordultak. Ha valamilyen betegséget ő a boszorkány rontásának mondott, az nemcsak felülírta a korábban a beteget kezelő gyógyítók véleményét, de még a vármegeyi bíróság előtt is döntő érvnek számított a vádlott ellen. Ez történt például az említett tárnoki esetben, amikor Sipos Mihály végül Borsoshoz fordult a folyton kiújuló szembetegségével, mert azt sem a szentpéterföldi sem a náprádfai *gazdot szedő* asszonyok nem tudták meggyógyítani, Borsos azonban egyből megmondta, hogy a Sipossal régóta veszekedő szomszédasszony, Gombos Orsik az oka.⁵⁹⁹ A boszorkányazonosító szakemberek – köztük jó néhány gyógyító – egyedi módszereiről jobbra tehát hallgatnak a tanúk, de valószínű, hogy a Dél-Dunántúlon is közismert, bárki által alkalmazható praktikákat használták, vagy ajánlották a hozzájuk fordulóknak: a távollevő boszorkány házhoz idézését vagy mágikus bántalmazását. E módszerek közül a változatos módon és többféle alkotórészből összeállított fürdők emekelkedtek ki. Itt az is megfigyelhető volt, hogy éppen a fürdők elkészítését inkább a szakemberre bízták a betegek vagy a hozzátartozóik, s ők csak közreműködtek a procedúrában. Ebben az az elterjedt hiedelem is szerepet játszhatott, hogy a természetfeletti képességekkel rendelkező boszorkány „igazi” ellenfele egyszerű ember nem, csakis a hozzá hasonlóan természetfeletti képességekkel bíró *tudós, javas, orvos* lehetett.

Mivel a boszorkányrontással gyakran a testi és lelki egészség károsodását magyarázták, értelemszerű, hogy a betegek és hozzátartozóik a gyógyítás első lépésének tekintett azonosítást még azoktól a gyógyítóktól is kérték, sőt elvárták, akiknek tudása nem természetfeletti jellegű volt. A boszorkányrontást kezelő borbélyok, fürdősök, kirurgusok elhárító, vagy éppenséggel a rontást a betegség okai közül kizáró hozzáállása éppen azokat az érintkezési pontokat tárta elénk, ahol a különböző eszmei és hiedelemhátterrel rendelkező, így eltérő logikával operáló orvosló rendszerek – itt a „népi” gyógyítás nem tapasztalati szférája és a tanult orvoslás –interakcióba léptek egymással.

Hasonló ütközőpontokat fedezhetünk fel a másik természetfeletti betegségmagyarázatokkal rendelkező gyógyító rendszer, az egyházi medicina és a „népi” gyógyítás között. Nemcsak a már többször említett dunaföldvári ördögűzés esetében, ahol az

⁵⁹⁸ Fejér Annókról lásd; Pócs 1997, 178; KRISTÓF 1998, 115; KLANICZAY 2014, 186; Pócs 2016, 283–284; Kis-HALAS 2016.

⁵⁹⁹ 75009ZaZe2cSF2432/I. Sipos Mihály tv. Tárnok (Zala m.) 1750. Schram 2, 654.

egyház képviselői nem a boszorkány, hanem a kísértő ördög ellen küzdöttek inkább, hanem azokban a történetekben, amelyekben a kegyhelyekre vitt betegek azért nem gyógyultak meg, mert a bajuk forrása a boszorkány rontása, nem pedig az isteni akarat volt. A vallásos-mágikus orvosló rendszerek – mint a „népi gyógyászat” és az egyházi medicina – mindazonáltal, működésük közben sokkal jobban egymásba kapcsolódhattak, összefolyhattak, amit mi sem mutat jobban, mint a prédikátorok és plébánosok boszorkányazonosító és rontást gyógyító gyakorlata.

További fontos észrevétel, hogy a vizsgálatban érintett mintegy 8 évtizedet felölelő időszak végéről származó esetek már azt mutatják, hogy a gyógyítással foglalkozókkal szemben egyre gyakoribbá vált a kuruzslás vádjja. Az 1784-ban keletkezett vármegyei főorvosi jelentésekben, amelyek a Helytartótanács 1783-ban megalakult Egészségügyi Osztályának (*Departamentum Sanitatis*) utasítására készültek, rendszeresen összeírták a vármegyékben engedély nélkül tevékenykedő laikus gyógyítókat.⁶⁰⁰ 1784-ben Baranyából füvekkel gyógyító öregasszonyokat (*vetulae herbariae*) és csontrakókat,⁶⁰¹ Újvidékről szintén gyógyító öregasszonyokat és férfiakat jelentettek.⁶⁰² A Tolna vármegyei kuruzslók közül kiemelték a dunaföldvári Puskás Mihályt, a pincehelyi Orvos Juditot, és az ertenyi Sütő Katalint, de mellettük említettek még veszettorvosokat, sebgyógyítókat és fűrosztókat is.⁶⁰³ Egy 1794-es fenyítőperben kuruzslónak nevezték a már említett paksi táltost, Miklós Ferencet.⁶⁰⁴ Az egyre inkább elterjedő minősítés nyilvánvalóan összefüggésben állt az orvoslás intézményesülésével és az orvosi felvilágosító irodalom terjedésével – ennek az új jelenségnek az elemzése azonban már túlfeszítené az itt bemutatott vizsgálat kereteit.⁶⁰⁵

Az orvoslás intézményesülésével kapcsolatban még egy lényeges megfigyelést kell említenem: a 17–18. századi pestisjárványok idején hozott hivatalos intézkedéseknek (központi és helyi rendeletek) és azok közösségekre gyakorolt hatásainak, a pestisre vonatkozó orvosi ismereteknek a nyoma alig fedezhető fel az itt vizsgált boszorkánypererek dokumentációjában. A járvány elcsitulása utáni időszakokban megszorodó boszorkányvádak ugyan a beilleszthetők az Európa több vidékére jellemző tendenciába. Ám a tanúvallomásokban nem hangzik el az, hogy a járvány kitöréséért, a betegség terjedéséért a boszorkányokat tennék felelőssé – mint ahogyan a középkorban zsidókat vagy az eretnekeket. A pestis egyetlen említéséből inkább arra következtethetünk, hogy az egyéni és a közösségi emlékezet egyik vonatkozási pontja volt a *pestis*

⁶⁰⁰ Az Egészségügyi Osztály működéséről és a 18–19-i századi vármegyei főorvosi jelentésekről részletesebben ír tanulmányában DEÁKY 2002, 46–59.

⁶⁰¹ DADAY 2005, 449.

⁶⁰² DADAY 2005, 454.

⁶⁰³ DADAY 2005, 452.

⁶⁰⁴ 79201ToSe2cKFK000/I. GUTAI 1974, 228.

⁶⁰⁵ Tóth G. Péter megjelenés előtt álló, *Boszorkánypánik és babonatéboly* című új könyve, mely szintén a *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások* (EKT 324214) projekt keretében folytatott kutatás során készült, részletesen tárgyalja e jelenségkört.

*üdő.*⁶⁰⁶ A járvány és a boszorkányvád közti kapcsolat hiánya viszont a pestisre vonatkozó betegségmagyarázattal függ össze. A döghalált Isten büntetésének tekintették, amellyel lesújt emberiségre, s nem hozták összefüggésbe az emberi rosszindulattal és mágikus mesterkedéssel. Ez a meggyőződés tükröződik a házi használatra készült kéziratok receptgyűjteményekben, mindenekönyvekben, s ezt közvetítették a köznépek szánt 17–18. századi nyomtatott orvosló könyvek és tanácsadó művek orvosdoktor szerzői, például Pápai Páriz Ferenc, Lorenz Stocker, Perliczy Dániel és Buzinkai György.⁶⁰⁷ Ennek értelmében, a testi orvosságoknál és a medicinánál fontosabbnak tartották a lelki gyógymódot: engesztelést és penitenciatartást javasoltak. Buzinkai doktor hasznos könyvecskéjét tehát imádságokkal egészítette ki, amelyek egyaránt szolgálták a gyógyítók és a betegek lelki üdvét.⁶⁰⁸ Ezen a ponton elérkeztünk az egyházi orvoslás területéhez, amelyről a csodafeljegyzések nyújtanak majd részletes képet.

⁶⁰⁶ 74204ZaAe2cSF2408 Horvát Mártonné Lapát Anna tv., Alsólendva (Zala m.) 1742, Schram 2, 565.

⁶⁰⁷ *Pax corporis*, 320; *Rövid oktatás*, 4–6. *Consilium Medicum*, A3r–A3v. *Ofnerisher Pest-Schild*, 34–37. Természetesen a katolikus és protestáns egyházi szerzők is az isteni büntetést említik a pestis fő okaként a járványos időkre összeállított imakönyvekben, vö. *Amuletum contra pestem* 4v–9r; *Amuletum*, A2v–A3v; *Instructio practica*, A1v–A2v; *A Dög-halál Isten harca*; *Gileadi balsamom*.

⁶⁰⁸ *Rövid oktatás*, 16–30.

Betegség és gyógyulás a mirákulumtörténetekben

1755-ben a súlyos beteg Dömök Katalint szekéren hozták a palkonyai¹ Batthyány-uradalomból a gyüdi templomhoz, a Nagyboldogasszony-napi búcsúra. A férje és néhány falubeli férfi kísérte az asszonyt. Mire Gyüdre értek, Katalin már felkelni sem tudott, csak tehetetlenül feküdt a szalmával bélelt kocsin. Úgy kellett kihívni hozzá Barich Tádé atyát a rendházból. A ferences szerzetes – a tanúk elbeszélése szerint – segíteni próbált rajta, ezért megkérdezte jövedele okát. Katalin azonban nem a betegségről beszélt neki, hanem arról, hogy egy „látomásban a Boldogságos Szűz Mária arra figyelmeztette s intette, hogy ha azt akarja, hogy helyreálljon az egészsége és éljen, akkor fogadja és tegye meg, hogy a Gyüdi Boldogságos Szűzhöz zarándokol, és áhítatot végez.”² Katalin evangélikus volt, Barich atya pedig azt szabta feltételül, hogy ott helyben térjen át a római katolikus hitre s győnjön meg bűneit. Így is lett. Az asszony „a sokaság közepette megtagadta evangélikus hitét, és letette a római katolikus hitvallást.”³ Sőt, meg is áldozott „ugyanazon atya kezéből a legszentebb Oltáriszentséget véve”.⁴ Katalin állapota azonnal javulni látszott: máris „derűsebb arccal pillantott fel,”⁵ így hazavitték Palkonyára. Otthon folytatódott a gyógyulás, és nem telt bele nyolc nap, Katalin teljesen felépült. Augusztus 23-án újra Gyüdre zarándokolt – immár a saját lábán – s ezzel teljesítette fogadalmát.⁶

Gyüd a 17. század végén, a török elleni felszabadító harcokat követően vált a Mária-tisztelet egyik dél-dunántúli központjává.⁷ A kegyhely történetét a 20. században első-

¹ Palkonya Baranya megyei település, Gyüdtől körülbelül 3 óra járásnyira fekszik északkeleti irányban, a Villányi-hegység északi oldalán. A falu a 18. század 30-as éveiben szerveződő bolyi Batthyány-uradalom része lett. A csodatörténet főhőse, Dömök Katalin uradalmi cseléd volt, aki Pannonhalmáról került ide. Palkonya magyar és szerb lakói mellé ebben az időszakban költöztek be a német telepesek is, lásd NAGY L. 1979b, 59; 1979c.

² „a B[eatae] V[irginis] M[ariae] in visu uti illa putabat, admonitam fuisse, ut si vivere et sanitati restitui vellet, peregrinationem ac devotionem ad B[eatae] V[irginis] Gyüdiensem voveret, perageretque.” L3/102.

³ „mulier inspectante multitudine populi Augustanam abnegat confessionem Romani-Catholicae fidei deponit professionem...” L3/102.

⁴ „ac demum e manibus ejusdem Patris sacro Sanctam Eucharistiae recepit comunione.” L3/102.

⁵ „ascipit vultu bene sperare” L3/102.

⁶ L3/102. Közli ROSNER 2017 109–110.

⁷ A török elleni küzdelem különösen nagy hangsúlyt kapott Szűz Mária barokk kori kultuszában a Habsburg Birodalom területén. Ennek ikonográfiai vonatkozásáról lásd SZILÁRDFY 2003.

ként⁸ Lukácsy István mohácsi plébános foglalta össze egy, a zarándokoknak szánt kis füzet formájában.⁹ Néhány évtized múlva a ferences történetíró, Ángyán Aurél, egykori siklósi plébános egy nagyobb lélegzetű műben adta közre a máriagyűdi búcsújárás történetét. Munkájához 18. századi forrásokat is használt, de következtetéseit több helyen is helyesbítésre szorulnak.¹⁰ Az 1946–1948 között a gyűdi zárdában lakó és alkotó Zadavec István OFM ismertetőjében az elődeinél jobban törekedett a hitelességre. Nemcsak viszonylag pontos fordításban közölte az 1757-es vizsgálat tanúvallomásait, hanem két további 18. századi csodaelbeszélést is közreadott, amelyeket a *Liber memoriarum*ból emelt be.¹¹ A legfrissebb és – az előzőekhez hasonlóan – szintén népszerűsítő céllal készült ismertetőt Csibi Norbert és Varga Szabolcs történészek jegyzik.¹² Rosner Zsolt, egykori plébános és történész a történeti, néprajzi kutatások eredményei mellett az általa közreadott gyűdi mirákulumtörténetekre támaszkodva rajzolta újra a gyűdi búcsújárás barokk kori történetét. Kritikai meglátásai jelentősen módosítják a korábbi kegyhelytörténetek megállapításait.

A 18. század folyamán Gyűdön rögzített mirákulumfeljegyzések azt mutatják, hogy az itteni Mária-kultusz kezdetől fogva szorosan összefonódott az egészség, a betegség és a gyógyítás gondolatkörével. Ebben a tekintetben Gyűd nem különbözött Mária tiszteletének azoktól a korabeli dunántúli és magyarországi helyszíneitől, amelyek szintén a visszafoglaló háborúk idején vagy az utánuk következő évtizedekben keletkeztek.¹³

A reformáció utáni vallási megosztottság erőteljesen átformálta Mária európai kultuszát: nemcsak új kegyhelyek születtek, hanem a kultusz középpontjában álló Mária is új arculattal jelentkezett.¹⁴ E helyen csak néhány, Gyűdhöz közeli példát említek, a teljesség igénye nélkül: Aljmaš (Apfeldorf/Almás) 1715, Pécs – (Mecsek-) Szentkút 1696, Pécs – Kapucinus templom (1698 után), Pécs – Havi Boldogasszony-kápolna 1701 körül,¹⁵ Pétervárad – Tekkei Havi Boldogasszony-templom 1716,¹⁶ Csicsó (1730 k.)¹⁷. A kapucinusok pécsi templomába a passai Máriahilf másolata került, amelynek kul-

⁸ A 18. századi történeti áttekintésekről később részletesen lesz szó.

⁹ LUKÁCSY 1912.

¹⁰ ÁNGYÁN 1930.

¹¹ ZADRAVECZ 1948, 16–30.

¹² CSIBI–VARGA 2015.

¹³ Erről lásd TŰSKÉS 1993, 16–17. Az újjászerveződő pécsi pécsi egyházmegye megújuló régi, valamint későbbi alapítású szakrális helyeiről lásd LANTOSNÉ IMRE 1991; 1996; 1998.

¹⁴ A magyarországi kultuszhelyekről a barokk kori búcsújárás keretében lásd TŰSKÉS 1993, 13–39. Mariazellről összefoglalóan lásd FARBAKY–SERFŐZŐ 2004. Európa és az amerikai spanyol gyarmatok vonatkozásában a legfrissebb áttekintés MIRI RUBINÉ, vö. RUBIN 2009, 400–406. Szűz Máriának a reformáció hatására újraformálódó kora újkori kultuszáról Európa protestánsok és katolikusok által vegyesen lakott területeiről: pl. Németországról lásd HEAL 2007; Svájcra lásd SIDLER 2017, különösen a kegyképmások terjedéséről és az új Mária-kegyhelyekről szóló fejezetek, 142–177.

¹⁵ NAGY L. 1982 118.

¹⁶ BÁLINT–BARNA 1994, 340–341.

¹⁷ BÁLINT–BARNA 1994, 327; VÁRNAGY 1998; STEFÁN 2015.

tusza szorosan összefonódott az oszmán uralommal és a török megszállással.¹⁸ A pécsi havihegyi kápolna képe az 1693-as pécsi pestisjárvány emlékét őrzi.¹⁹

Közép-Európa és különösen Magyarország vonatkozásban Szűz Mária általános segítő-védelmező szerepköre három ellenféllel szemben fogalmazódott újra: 1. az oszmán törökök, vagyis a pogányok; 2. az eretnekek és a szakadárok, vagyis a protestánsok és az ortodox keresztények; 3. a pestis. Hazai vonatkozásban például gyakran a térítő szerepében jelent meg, ahogyan azt a fenti gyűdi mirákulumtörténet mutatja.²⁰ Az elbeszélés kulcsmotívuma ugyanis valójában nem a gyógyítás, hanem a megtérés, ami itt a test jólétéhez vezető lelki egészség megszerzésének előfeltétele.²¹ A gyűdi Mária, mint jószándékú, de szigorú térítő, egy látomásban (*in visu*) szólítja fel a beteg asszonyt a gyűdi zarándoklatra, s így vezeti őt a testet és a lelket üdvözítő gyógyulás útjára. A kegyhely történetének ismeretében ez a csodás gyógyulás- és megtéréstörténet azért is figyelemreméltó, mert Gyűdön és a környező településeken a hódoltság ideje alatt – és hosszú ideig még a visszafoglaló harcokat követően is – zömében protestánsok éltek. Mária itteni szent helye a protestáns „eretnekek” megtérítésének előretolt helyőrsége lett, s kulcspozíciót töltött be a felekezetiépítés helyi folyamataiban, így a pécsi egyházmegye újjászervezésében.²²

Azért, hogy világosabban láthassuk a csodás gyógyuláseteket rögzítő mirákulumfeljegyzések keletkezésének körülményeit, érdemes röviden áttekinteni a gyűdi zarándokhely 18. században keletkezett eredettörténeteit és összevetni azokat a korabeli forrásokkal.²³

A gyűdi kegyhely kialakulása

Nem rendelkezünk hiteles történeti forrásokkal, amelyekből megállapítható lenne, hogy pontosan mikor kezdődtek a gyűdi zarándoklatok. A csodatörténetek a 17. század utolsó évtizedeire, a 18. századi kegyhelytörténetek pedig – mint látni fogjuk – a 10–11. századra teszik a helyi Mária-tisztelet kezdetét. Mindazonáltal a 18. századi források alapján csak az tűnik biztosnak, hogy a kaproncai ferences kolostorból hozott első számú kegyszobor 1698-ban került Gyűdre. Ezt a gótikus faszobrot 1704-ben Eszékre menekítették, s onnan már nem hozták vissza. Csaknem egy évtizedig nem volt Gyűdön kegytárgy. Arról, hogy eközben folytatódtak-e a zarándoklatok, csak

¹⁸ BÁLINT 1975, 515.

¹⁹ SZILÁRDFY 1979, 208. Nagy Lajos az 1701-ből fennmaradt pécsi városi számadáskönyv alapján 1693-ra keltezi a járványt, vö. NAGY L. 1982, 118.

²⁰ Ennek a szerepkörnek korábbi előzményei is vannak. A középkorban a zsidókat és a mórokat, az újkor hajnalán pedig az amerikai őslakosokat térítette meg Mária, lásd REMENSNYDER 2014.

²¹ A „gyógyulás előfeltétele a megtérés”-téma szerepel már Szent Kozma és Damján csodái között, vö. CSEPREGI 2007. Ugyanerről Szent Márton csodáival kiegészítve lásd KLANICZAY 2010c, 239–242.

²² FEDELES-VARGA 2005.

²³ A magyarországi barokk kori Mária-kegyhelyek eredetlegendáiról összefoglalóan lásd TÜSKÉS 1993, 220–228.

közvetett adatokkal rendelkezünk: két látomáselbeszéléssel, amelyeket 1706-ban vettek jegyzőkönyvbe a siklósi ferencesek. Később még részletesen lesz szó róluk,²⁴ de ebben a vonatkozásban azért fontosak, mert mindkettőben a zarándoklatok elmaradása miatt szomorkodó, sőt, a híveket megrovó Szűz Mária jelenik meg. Aminek azonban hiteles írásos nyoma is van, az a bőséges levelezés arról, hogy miként lehetne visszaszerezni az eszéki ferenceseknél őrzött szobrot. Hosszas egyezkedés után került ide végül a második szobor, amit Nesselrode Ferenc megyéspüspök adományozott a gyűdi templomnak 1711-ben.²⁵ A templom középkori dedikációja mindenesetre nem zárja ki, hogy korábban lehetett valamiféle gyógyító kultusz Gyűdön, hiszen akkori plébániatemplomát Szent Kozmának és Damjának szentelték, ám ez egyelőre pusztán feltételezés.²⁶

A gyűdi Mária-tiszteletre vonatkozó 18. századi közvetett források három csoportra oszthatók: 1. a siklósi ferences rendház, valamint az egyházmegyei zsinatok és vizitációk iratai; 2. a kéziratos mirákulumgyűjteményekhez csatolt kegyhelytörténetek; 3. a már említett inkvizíciós tanúkihallgatási jegyzőkönyvek.²⁷

Mária gyűdi templomát és csodatevő ábrázolását (*imago miraculosa*) két bizonyítványban (*Attestatum*) említik először, amelyek akkor keletkeztek, amikor Nesselrode Ferenc az új kegyszobrot adományozta a gyűdi templomnak. Az elsőt 1710. október 23-án állította ki Fredericus Zeppenfehl, az eszéki ferencesek adminisztrátora és Johannes Voght, a város jegyzője. Azt igazolják, hogy a Rákóczi-felkelés idején átvették a gyűdi csodatevő szobrot Benua László Henriktől, gróf Caprara siklósi prefektusától, de azt visszaszolgáltatni nem szándékoznak. A másik, 1711. április 11-én keletkezett iratban Antonius Belgrado eszéki ferences praesidens tanúsítja ugyanezt.²⁸ A fából készült gyűdi szobrot azért vitték át a gyűdi templomból Siklóásra 1704-ben, mert a kegyhelyet gondozó ferencesek tartottak a kurucok bosszújától. A templomot annak idején erővel vették el a reformátusoktól, most pedig féltek a barátok, hogy a kurucok visszaadják azt a reformátusoknak, akiktől a szobor sem lesz biztonságban. Tamás testvér magával vitte a szobrot a siklósi rendházba, és ott a plébániatemplomban helyezték el. A szobor – állítólag – valóban megsérült, de ezt nem a reformátusok, hanem a kurucokat üldöző rácok tették, mint a császári csapatok szövetségesei. Az egész Dél-Dunántúlt felprédálták még ugyanabban az évben.²⁹ Amikor Siklóst fosztogatták, akkor a lakosság a plébániatemplomba menekült. A rácok betörték, és nem kímélték sem a ferences barátokat, sem a kegyszobrot.

Benua ezután menekítette a szobrot Eszékre. A Gyűdi Mária ott is csodákat tett, így a város és a helyi ferencesek vonakodtak, sőt, egyenesen megtagadták a visszaszolgáltatását. Emerik Pavichnak a Kapisztrán Szent János Rendtartomány történetéről írt 18. századi munkájában két további levél olvasható az ügyről. Az egyikben az eszéki

²⁴ Lásd *A csodás gyógyítás szereplőiről* szóló részben a *Gyűdi Máriáról* szóló alfejezetet.

²⁵ A kultusz történetéről lásd CSIBI-VARGA 2015, 9–13.

²⁶ FEDELES-SARBAK-SÜMEGI 2009, 524; ROSNER 2017, 223.

²⁷ A forrásokat részletesen bemutatja ROSNER 2017, 239–253.

²⁸ *Attestatum* 1. 1710; *Attestatum* 2. 1711.

²⁹ BEZERÉDY 1977 112.

bíró a császárhoz fordult, hogy a városát a pestistől és a felkeléstől megoltalmazó csodatevő szobrot megtarthassák, a másikban a diakóvári püspök, Patacsics György kérte ugyanezt tőle.³⁰

A gyűdi csodatevő szobrot, immáron a másodikat, az 1714-es egyházmegyei zsinati iratokban is megemlítik.³¹ Azt is megjegyzik, hogy mivel Gyűdön csak reformátusok élnek, ott nincs plébános, így a templomban a siklósi ferencesek szolgálnak.³² Az ezt követő összesen öt, 18. századi canonica visitatio³³ alkalmával leginkább arról szólnak a jegyzőkönyvek, hogy Gyűdön csodás események történtek és történnek, és ezért számos zárándok látogatja, ám további részleteket sem a csodákról, sem a zárándoklatokról nem közölnek.

A gyűdi kegyhely történetének első összefoglalása tulajdonképpen a megyéspüspök rendeletére született meg. Klimó György az 1757. május 25-i canonica visitatio alkalmával – többek között – arra utasította a gyűdi ferenceseket, hogy igazolják a csodatevő szobor eredetét. Rendeletére a Baranya vármegyei főszolgabíró, Mesterházy Pál vizsgálatot folytatott le Siklóson, 1757. december 4-én. Az inkvizíció célja az volt, hogy bizonyítsák a gyűdi templomban levő Mária-szobor csodatevő erejét, és így visszamenőleg is hitelesítsék a gyűdi Mária addigra már bőven virágzó laikus kultuszát. A kihallgatás során négy kérdést tettek föl, feltehetően magyar nyelven. Ugyanis a teljes egészében latinul íródott kéziratban ezek a kérdések magyarul szerepelnek:

Primo. Tudgya-é a tanú, vagy nyilván maga is látta, avagy az ő eleitől hallotta, hogy a gyűdi régi kis templomnál, amelyet most nemrégén a pater franciscanusok megnagyobbítottak és bírnak, némely *fényességek és jelenések* láttattak volna? És nevezet szerént kik látták azokat?

Secundo. Tudgya-é, avagy emlékezik-é reá, avagy hallotta-e a tanu, hogy mikor és miként kezdődött ahhoz a gyűdi szent templomhoz levő búcsújárás és *ahetatoság* [ájtatoság]?

Tertio. Tudgya-e, avagy hallotta-e, avagy maga is nyilván tapasztalta-e a tanú, hogy némely *csodák* történtenek volna annál a Gyűdi Boldogasszony templománál? És hogy vala, mely *nyavalások, betegesek, sánták és vakok, avagy pedig másféle ínségekben és szerencétlenségekben levők*, messze földről valók is, akik a Gyűdi B. Sz. Máriához *ajánlást és fogadást tettek, gyógyulást és megszabadulást vőttek* volna? És nevezet szerént kik volnának azok?

Quarto. Tudja-é, avagy nyilván maga is tapasztalta-é a tanú, hogy a gyűdi lakosok is, még azok is, akik a római valláson kívűl volnának, ha valamely *szükségben vagy*

³⁰ Patachich/Pattatic névalakban is, lásd PAVICH 1766, 232–240.

³¹ GÓZSY 2014.

³² BRÜSZTLE II, 1876, 760.

³³ Sorrendben: 1721, 1733, 1738, 1757, vö. BRÜSZTLE II, 760–770; GÓZSY–VARGA 2018.

nyavalában, magok vagy az ő barmok volnának, a Gyüdi templomhoz fogadást és ajánlást tettek, s[z]okások szerint azon templomot megkerülvén, segítséget és jobbulást vettek, és kik legyenek azok?³⁴

Hat tanút hallgattak ki. Közülük négyen siklói lakosok, ketten pedig gyüdi jobbágyok voltak. Vallási hovatartozásuk szerint hárman római katolikusok Siklósról, ketten reformátusok Gyúdról, egyikük pedig siklói ortodox. Amennyire családneveikből következtetni lehet, a tanúk három etnikai csoporthoz tartoztak – egy szerb, két horvát vagy bunyevác és három magyar volt közöttük. Kivételesen idős vagy középkorú férfiak voltak, akik jobbára emlékezetből idézték föl az ifjúkorukban történeteket vagy hallottakat. Mindazt, ami gyüdi zárandoklatok kezdetéről a helybeliek emlékezetében élt, az első és a második kérdésre feelve mesélték el.

A kihallgatás első kérdése a gyüdi Mária-jelenésekre vonatkozott, s a válaszokban találjuk a kegyhely keletkezéséről szóló legendákat is. Az elsőt két változatban rögzítették, először Kopics Andrásról, majd Mihics Ádámtól. A történet Kopics Andrásféle variánsa úgy szól, hogy Mátyás, a siklói vár ispánja a gyüdi templom melletti szőlőjébe igyekezett. Amikor elhaladt a templom mellett, látta, hogy valami fényesség (*splendor*) szűrődik ki az akkor még a reformátusok által birtokolt (*sub potestate Calvinistam*) épületből.³⁵ De nemcsak a fényt látta, hanem Máriát is! Méghozzá szépséges szűz (*pulcherrima virgo*) alakjában. Amikor a második alkalommal járt arra, akkor Mária a fiacskáját ölében tartó anya (*matrona filiolum in ulnis*), harmadszor pedig úrnő (*domina*) alakjában jelent meg előtte. Mária mindhárom alkalommal beszélt Mátyáshoz. A vallomása végén Kopics András hangsúlyozza, hogy az ispán sietett beszámolni a látottakról a siklói ferences atyáknak, akik ezt jegyzőkönyvbe vették, és ennek alapján rövidesen intézkedtek, hogy a templom visszakerüljön a katolikusokhoz.

Mihics Ádám csak egy jelenésről beszél, de annak három szemtanúja van: a Kopics által is idézett Mátyás ispán, az őt kísérő hajdú, akit Hoppi Jánosnak hívnak és egy gyüdi parasztember, Cselik Mihály. Míg Mátyás katolikus, Hoppi és Cselik *eretnekek* (*haeretici*), vagyis reformátusok. A templomnál megjelenő nőt csak az ispán látja, a kísérői nem. Ezért furcsállják, hogy az ispán hirtelen térdre veti magát (*genuflexus que veneratus fuerit*). Az ispán el sem hiszi, hogy két társa nem látja Máriát, majd arra kéri a Szűzanyát, hogy mutakozzék meg a két hitetlennek is. Mária teljesíti a kérését. Amazok ámulva kérdik, hogy „ki ez a szép úrasszony?”³⁶ Mire az ispán válaszol: a „Boldogságos Szűz Mária, Isten Szülőanya” (*Dei Genitrix*). A látottakról mindhárman tanúskodnak a siklói atyák és hivatalos személyek előtt. Ezt a legendát, valamint a tanúvallomásokban szereplő továbbiakat is, beépítették a kegyhely eredetéről szóló 18. századi, majd a későbbi történeti feldolgozásokba. Az első összefoglalót a jegyzőkönyvhöz csatolták.

³⁴ Jkv 1757.

³⁵ Homokkomáromból és Buda-Krisztinavárosból is ismerős a fénylő templom motívuma, amit csodás jelként rögzítettek a korabeli feljegyzésekben, lásd Tüskés 1993, 180.

³⁶ A történet 1771 előtt keletkezett német változatában is magyarul szerepel ez a mondat, de eltérő megfogalmazásban: „oh, be szép ez a Leány Asszony”, N/ 3v.

Az ismeretlen ferences szerző által szerkesztett kegyhelytörténet három részre tagolódik, amelyek kronológiai sorrendben követik egymást. Az első fejezet (*Antiquissima Ecclesiae Origo*) Szent István korától a törökök kiűzéséig tartó időszak történéseit rögzíti. A második (*Adventus PP. Franciscanorum*) a visszafoglaló háborúk után érkező ferencesek siklósi és gyüdi megtelepedését beszéli el. A harmadik részben (*Splendores et Visiones*) a gyüdi Mária-jelenésekről van szó. Ide illesztette be az inkvizíció során felvett csodatörténeteket az ismeretlen szerző. Az első fejezetet olvasva az a benyomásunk támad, hogy a kegyhelytörténet összeállítója elsősorban a gyüdi Mária-tisztelet ősiségét hangsúlyozza. Azt állítja, hogy Mária szobra már akkor itt állt, amikor a magyarok felvették a kereszténységet, és szerinte Szent István csupán annyit tett, hogy egy falal körülvett (*murata*) kis épületet (*aedicula*) emeltetett fölé. A gyüdi templom építését a szerző II. Géza királynak tulajdonítja, és 1148-ra teszi. A kegyhely középkori és Mohács előtti jelentőségét nemcsak az idelátogató zarándokok nagy számával, hanem azzal is igyekszik alátámasztani, hogy a középkorban számos környékbeli előkelő család választotta Gyüdöt temetkezési helyéül. Úgy véli, hogy ezt azok a sírok is bizonyítják, amelyeket az új templom építését megelőző földmunkák során – tehát 1744-ben – találtak a régi templom körül. Valószínűleg a plébániatemplom körüli temetőt ásták föl, s az innen előkerült maradványok válnak aztán az előkelő, nemesi temetkezések reliktumává a történetben. A gyüdi Mária általános, etnikumok és felekezetek felett átívelő, helyi tiszteletének bizonyítékául az ismeretlen kompilátor a *Mennyei Koronával*, Esterházy Pál népszerű Mária-atlaszával példálózik.³⁷ Szerinte ebben Esterházy azt írja, hogy egy, a siklósi bencés szerzetesek által gondozott plébániatemplomba – amely nincs messze az ő (ti. a bencések) kolostoruktól – tömegével zarándokolnak „nemcsak a magyarok, hanem a szlávok, a horvátországiak, a szerémségiek és a boszniaiak is” (*non solum Ungari sed et Sclavi, Croatae, Sermienses et Bosnienses*). Bár ennek a könyvnek nem célja, hogy e 18. századi kegyhelytörténet minden egyes állítását kritikai vizsgálathoz vesse alá, itt fontos megjegyezni, hogy Esterházy Pál nem szoborról, hanem határozottan csodatevő képről beszél Siklós kapcsán, amely a „Gejza király” által építtetett „klastromban” található, s amelyet a „pogány ellenségnek dühössége” pusztított el.³⁸ A plébániatemplomban nem bencések, hanem ágostonos kanonokok szolgáltak, akiknek a városbeli kolostorát 1333-ban említik először.³⁹

Ami a gyüdi templomot illeti, annyi bizonyos, hogy az 1689-ben történt jelenések hírével – a tanúk szerint – maga Mátyás ispán és két társa kereste meg a siklósi ferences gvardiánt, Eleazar Pavichot. Az pedig már a kegyhelytörténetből derül ki, hogy a házfőnök követeket küldött a Szigetváron állomásozó császári seregek parancsnokához, Gabriele Vecchihez. Segítséget kért tőle, hogy az akkor még a reformátusok birtokában levő templomot adassa vissza a katolikusoknak. Más forrásokból tudjuk, hogy a későbbi pécsi városparancsnok, Vecchi katonai erőt is latba vetve vett részt – a ferences

³⁷ ESTERHÁZY 1696.

³⁸ Esterházynál a 157. sorszámmal szerepel a „siklósi csudalatos Boldog Asszony”, lásd ESTERHÁZY 1696, 136.

³⁹ FONT 2000.

és a jezsuita renddel karöltve – a Dél-Dunántúl rekatolizációjában.⁴⁰ Nagyon is elképzelhető, hogy az ő parancsára valóban kivonult a katonaság, és így lett a gyűdi templom a katolikusoké, az egyházközség pedig ezután Siklós filiája, ahol egészen 1746-ig a siklósi ferencesek szolgáltak.⁴¹ A ma is látható kegytemplom építését, a siklósi uradalmat birtokoló Batthyány Ádámné Strattmann Eleonóra adományából, 1744-ben kezdték meg, és 1746-ra készültek el vele. 1746-ban költöztek ki Siklósról a Gyűdön pasztoráló ferences barátok, akiknek új, tágas rezidenciáját csak 1772-ben húzták fel a templom mellé. A liturgikus feladatok és a lelkigondozás mellett valószínűleg ők gondoskodtak a nagy tömegekben érkező zarándokokról, és az ő adminisztrátoraik rögzítették a csodatörténeteket. Az 1757-ben lefolytatott vizsgálat nyomán létrejött első csodajegyzék és a fentiekben ismertetett kegyhelytörténet az első lépés volt afelé, hogy Gyűdöt kegyhelyként ismertessék el, és pápai búcsúengedélyt szerezzenek.⁴² A vizsgálat során elhangzott és lejegyzett siklósi legendák, ahogyan azt az imént láthattuk, értékes nyersanyagot szolgáltattak az ismeretlen ferences szerzőnek. A témánk szempontjából a csodás gyógyulásokról és megmenekülésekről szóló elbeszélések a fontosak, így az alábbiakban ezeket tárgyalom részletesebben.

A gyógyító csodákról a harmadik és a negyedik kérdésre adott válaszokban számoltak be, összesen kilencről. Mind a fölített kérdésekből, mind a tanúk válaszaiból az derül ki, hogy a *csoda* (*miraculum*) kifejezés a vizsgálatban részt vevők számára kizárólag a Szűz Mária közbenjárására végbemenő csodás gyógyulást jelentette.⁴³ Mária más jellegű csodatetteiről, mint például a rabok kiszabadításáról vagy a szorongató helyzetből történő váratlan megmenekülésről itt nem esik szó. Holott a vizsgálat anyagához csatolt mirákulumjegyzékbe jó néhány ilyen esetet felvettek. Mindjárt a hatodik – 1726-ra keltezett – történet egy szabadkai polgár elveszettnek hitt lovainak csodálatos kézrekerülését beszéli el.⁴⁴ A gyűdi jegyzőkönyv kérdőpontjainak összeállítója tehát szűkebb értelemben használja a középkori hagyományokra visszatekintő és a barokk korban is elfogadott *miraculum* terminust. Az inkvizíciós jegyzőkönyvbe foglalt tanúvallomásokból mindenesetre arra következtethetünk, hogy a Gyűdi Szűz Mária legmeghatározóbb szerepköre a csodás gyógyítás volt. Érdemes ezért röviden áttekinteni az *Inquisitió*ban felsorolt gyógyuláseteket. Egy későbbi fejezetben pedig még visszatekintek arra, hogy a Gyűdi Máriáról milyen egyéb elképzelések körvonalazódnak a jegy-

⁴⁰ SIPTÁR, 2017, 76; 2009, 157.

⁴¹ CSIBI–VARGA 2015, 11.

⁴² Csíksomlyón a gyűdihez hasonló motivációk álltak a Loseiner Leonárd atya összeállította kegyhelytörténet és a csodagyűjtemény létrejöttének háttérében, mint az Mohay Tamás kutatásaiból kiderül, vö. MOHAY 2015, 21–29.

⁴³ A betegség a középkori szentkultuszban is vezető helyen állt a zarándoklat motivációi között, lásd erről például VAUCHEZ 1997, 444, 454–455, 466–472; FINUCANE 1977, 59. Mária barokk kori kultusza és a búcsújárás vonatkozásában ugyanez figyelhető meg, vö. TŰSKÉS–KNAPP 1989; TŰSKÉS 1993, 115–116.

⁴⁴ L3/6. Bár talán csak véletlen, mégis figyelemreméltó egybeesés, hogy az 1757-ben – tehát az első számú gyűdi csodajegyzék keletkezésekor – kialakított új, Kapisztrán-provincia történetéről szóló művében Emeric Pavich egy nagyon hasonló csodatörténetet idéz fel Našicéről, amelyben Pádúai Szent Antal a csodatevő szent, vö. PAVICH 1766, 296–297.

zőkönyvben, a 18. századi gyűdi mirákulumgyűjteményekben és a kegyhely eredetéről írt történetekben.⁴⁵

A vallomásokban említett betegségek túlnyomórészt közelebről meg nem határozható mozgásszervi panaszok, de egy-egy történetben a dagadt lábat, a törött végtagokat és egy csecsemő lábának a születés közbeni „kifordulását” is megemlítik. Ezeken kívül egyszer fordul elő ismeretlen eredetű lázas betegség, és hasonlóképpen egy alkalommal a vakság. A tanúk két megszállott nő látványos gyógyulásáról is tudnak. A betegek – a már említett csecsemő kivételével –, valamennyien felnőttek. A betegségek és a tünetek, valamint a betegek ilyen összetétele arányaiban a korabeli mirákulumfeljegyzésekből ismert általános képet tükrözi.⁴⁶ A vallomásokat olvasva mégis az a benyomásunk támad, hogy a tanúk vagy még inkább a jegyzőkönyvek szerkesztői, mintha szándékosan választották volna ki a legbizarrabb, legdrasztikusabb tünetekkel járó megbetegedéseket. Nyilvánvalóan azért történt így, hogy a baj súlyossága és a csodás felépülés közti ellentét még drámaibban hasson, ami jobban érvényre juttatja a mennyei gyógyító erő mindenekfelett való hatékonyságát. A jegyzőkönyvek rögzítése idején Mária gyűdi kultusza már bő fél évszázados múlta tekintett vissza, amennyiben elfogadjuk a korabeli kegyhelytörténetben rögzített tényeket. A vizsgálat kimondott célja pontosan e történet visszamenőleges igazolása, a kultusz legalizálása volt. Ezért kérdezték a tanúkat a gyűdi Mária legelső csodatetteiről. Így hangzott el két tanú szájából is az évekig bénultan fekvő, elférgesedett sebekkel borított, siklói Sgembo István csodás felépülésének története.⁴⁷ Valószínűleg hasonló okból idézték föl a megszállott siklói asszonyok – az egyikük katolikus hitre tért muszlim török vagy esetleg cigány nő – emlékezetes eseteit és a csípőficamos csecsemővel tehetetlen siklói bába történetét is. Három tanú az állatok csodás gyógyulásairól számolt be. A vizsgálat negyedik kérdésére adott válaszaik arról szólnak, hogy a vizelni képtelen állatokat (lovakat, marhákat vagy sertéseket) a környékbeli pásztorok, illetve a tulajdonosaik, a gyűdi templomhoz vitték, majd az épület körül vezetgették vagy hajtották őket egészen addig, amíg a vizeletük meg nem indult.⁴⁸

Azonban nemcsak a vizsgálat során jegyezték fel csodás gyógyulásokat, hanem – ahogyan a korábbiakban már utaltam rá – összeállítottak három mirákulumjegyzéket is a 18. század második felében. Ahhoz, hogy képet alkothassunk az egyházi medicinának a csodatörténetekben megörökített – és ettől sajátos – területéről, valamint azért, hogy láthassuk e terület összefüggéseit az orvoslás más rendszereivel, először magával a csoda jelenségével, s ennek a szentkultuszban betöltött szerepével és a csodatörténetek műfajával kell röviden foglalkoznunk.

⁴⁵ Szűz Máriáról *A csodás gyógyítás szereplői* között lesz még szó..

⁴⁶ Lásd például TŰSKÉS–KNAPP 1989; TŰSKÉS 1993, 228–246.

⁴⁷ Részlet Kopicz András tanúvallomásából: „Erről az Istvánról minden idősebb siklói tud, tudniillik, akik ismerték, és látták, milyen állapotban volt.” Jkv 1757. dec. 4.

⁴⁸ A gyógy módok témakörénél meg visszatérek erre a sajátos állatgyógyászati módszerre.

Csodás gyógyulások Gyűdön

A középkor csodaértelmezéseiről írt értekezésében Jaques Le Goff egy keresztény szellemiségű ontológián alapuló hármass rendszert ír le, amelyben elkülönül a *miraculosus* (csodás) a *mirabilis* (csodálatos) és a *magicus* (varázslatos). Erősen leegyszerűsítve, a *miracula* Isten megnyilvánulásaira, a *mirabilia* az ember számára nehezen értelmezhető, de természetes okokkal magyarázható jelenségekre, a *magia* pedig az ördögi asszisztenciával történő varázslásra vonatkozik.⁴⁹ Le Goff azt hangsúlyozza, hogy mindhárom jelenségkör összefüggésben van a természetfeletttel, de a keresztény gondolkodás számára kizárólag a csoda természetfeletti vonatkozásai fogadhatók el teljes mértékben, hiszen a csoda „szerzője” Isten. A mágia az ellenkező pólust képviseli: megtévesztő, mivel az ördögtől ered. A természet csodálatos jelenségei a két véglet között helyezkednek el, és a kereszténység előtti, tehát vad és pogány állapotokat idézik. Ehhez nagyon hasonló módon írja le a vallásfilozófus Mark Corner a vallási értelemben vett csodát: rendkívüli, váratlan, a természet és tudomány törvényszerűségeivel nem értelmezhető, csak az isteni működéssel magyarázható jelenség. Szerinte a csoda jótékony hatása és – vallási szempontból nézve – fontos következményekkel járó esemény.⁵⁰ Bár a Le Goff által felvázolt hármass rendszer – amely a csoda keresztényiesítésének folyamata során alakult ki – merev határokat húz a mágia és a (keresztény) vallás közé, a csodának a középkori kereszténységben betöltött kiemelt helyét, megítélését jól érzékelteti.⁵¹

A szentek isteni eredetű taumaturgikus ereje (*virtus*) a csoda révén nyilvánult meg, így a mirákulum fontos szerephez jutott a szentek tiszteletében.⁵² A *virtus* a szentség legalapvetőbb jelének számított, és a hétköznapi emberek számára elsősorban testi kategóriaként volt értelmezhető: André Vauchez energiához hasonlítja, amely a szent ember testéből áradt. Ez az isteni „feltöltöttség” – ha az energiametaforánál maradunk – egyrészt megőrizte a szent testét az enyészettől, másrészt a halála után is hatékony maradt.⁵³ Az ereklyék kultusza pontosan ezen a meggyőződésen alapult. S ugyanabból indult ki az az elképzelés, hogy a szent életében (*in vita*) és a halála után (*post mortem*) egyaránt képes volt csodákat tenni. Harmadsorban, a szent *virtusa* – s ebben megint csak az energiára hasonlít – jótékony hatást gyakorolt mindenre és mindenkire, amivel, vagy akivel kapcsolatba került. Végezetül, ennek az ellenkezője is lehetséges volt, amikor közvetlen érintés nélkül, a szent testétől, ereklyéjétől, vagy a sírjától távol is érvényesült a taumaturgikus erő jótékony hatása: az erőter megdőlt és akár egész vidékekre is kiterjedhetett.⁵⁴ A szent ereje ebből a szempontból a mágikus

⁴⁹ LE GOFF 1988, 29–34, 36–37.

⁵⁰ CORNER, 2005, 3–15.

⁵¹ A csodaértelmezéseket követi végig Michael Goodich az egyházatyáktól a skolasztikus teológiáig: GOODICH 2007, 8–28.

⁵² VAUCHEZ 1997, 425–426.

⁵³ VAUCHEZ 1997, 427.

⁵⁴ A *virtus*ról összefoglalóan lásd VAUCHEZ 1997, 426–433. Vauchez-nak a szentség jeleiről alkotott tiológiáját Aviad Kleinberg bírálta, vö. KLEINBERG 1992, 10–11.

varázserőhöz hasonlóan működik, abban azonban különbözik attól, hogy a forrása Isten maga. Valójában az ő hatalma nyilvánul meg a csodában, a szent – és teste – csupán közbenjáró és közvetítő, mediátor. A fentiekből következik, hogy a csoda a szent tiszteletének egyik legfontosabb alkotóeleme, így kultuszának megszületésében, terjedésében és befogadásában, vagyis a szentség hírnevének (*fama sanctitatis*) elfogadásában és formálásában kulcsszerepe volt.⁵⁵

A csodaelbeszélések a hagiográfiai irodalom alapvető műfajává váltak onnantól kezdve, hogy megjelentek a késő antik szentéletrajzokban (*vitae*), majd tömegesen jegyezték le őket a szentek sírjai körül kialakuló zarándokhelyeken.⁵⁶ A mirákulumtörténetek a kultusz terjesztését és a kultushelyek népszerűsítését szolgálták: a *vita* elemei bekerültek a zarándokhelyeken elhangzó liturgikus szövegek közé, a képpé formált csodatörténetek pedig megjelentek a zarándoktemplomok falán, mint például Szent Márton tours-i kegytemplomában.⁵⁷ A mirákulumtörténetek a szentséget hivatalosan bizonyító és elismerő kanonizációs eljárásokban is komoly szerephez jutottak.⁵⁸ 1201-ben kibocsátott bullájában (*Licet Apostolica Sedes*) III. Ince pápa pontosan előírta a csodás események kivizsgálásának módját és a tanúvallatások során felvett csodatörténetek írásbeli rögzítésének szabályait. A kanonizációs eljárások hivatalos rutinja pedig befolyásolta az ilyen módon lejegyzett csodaelbeszélések szerkezetét és tartalmát: a jegyzők és szerkesztők változtatásai és torzításai ellenére a tanúk hitelességre törekvő beszámolóit a hétköznapi emberek tapasztalatain alapultak, és sokat elárulnak a mindennapi élet részleteiből. Így a későbbi korok kutatói számára is betekintést engednek a korabeli emberek életvilágába és mentalitásába.⁵⁹

Ebben az elemzésben az egyéni és a közösségi tapasztalatok felől próbáljuk megközelíteni a betegség és a gyógyulás témáját, ezért a tapasztalatokat megörökítő és közvetítő elbeszélések szerkezetéről és szervező elveiről lesz szó a következő fejezetben.

A csodaelbeszélések felépítése

A szentek beavatkozása az élet számos területére kiterjedt, és a késő antikvitástól bőségesen feljegyzett csodatörténetek tanúsága szerint a leggyakoribb szükséghelyzet, amelyben a szentek segítségéért folyamodtak, a betegség volt.⁶⁰ Az erről szóló elbeszélések tehát betegségtörténetek is, és a csodákat elemző bőséges szakirodalom megfigyelései az itt tárgyalt kérdéseknél jól hasznosíthatóak. Az egyik legrészletesebb struk-

⁵⁵ A közösség elképzelései, elvárásai Aviad Kleinberg szerint legalább olyan fontos, ha nem lényegesebb alkotórészei egy szent kultuszának, mint a szentség teológiai kritériumainak ismerete, vö. KLEINBERG 1992, 4–8.

⁵⁶ A csodák és a zarándoklatok Szent Márton kultuszában betöltött szerepét Raymond van Dam elemzte, lásd VAN DAM 1993, 116–142.

⁵⁷ VAN DAM 1993, 132–135.

⁵⁸ VAUCHEZ 1997; KLANICZAY 2004; KRÖTZL 1994, 15–25.

⁵⁹ GOODICH 2007, 3–4 87–99; KRÖTZL 1992; KATAJALA-PELTOMAA 2009; ANDRIĆ 2000, 228.

⁶⁰ Elsősorban a következő könyvekre támaszkodtam: VAUCHEZ 1997; SIGAL 1985; WITTMER-BUTSCH-RENDEL 2003; FINUCANE 1977; WARD 1987.

turális elemzést Michael Goodich dolgozta ki, aki a kanonizációs eljárásokban rögzített csodatörténetek összes lehetséges tematikus egységét számba vette, és felhívta a figyelmet a tanúkihallgatások kérdőíveinek szerepére a szövegek szerveződésében.⁶¹

A mirákulumszövegek morfológiai-strukturális elemzése és azok a vizsgálatok, amelyek a csodaelbeszélés terápiás funkcióit állították a középpontba, értelemszerűen a csodás gyógyulásokról szóló történetek szerkezetével is foglalkoztak. A csodaelbeszélések narratív struktúráját Vlagyimir Proppnak a varázsmese morfológiai elemzésére felállított szempontrendszer alapján próbálták leírni a kutatók.⁶² Gerd Theißen a szinoptikus evangéliumok csodatörténeteinek formai sajátosságait tárta fel a Proppéhoz hasonló strukturalista a módszerrel,⁶³ Klaniczay Gábor a középkori élő szentek *in vita* csodáit és a szent sírjánál bekövekező *post mortem* csodákat elemezte,⁶⁴ míg Stanko Andrić Kapisztrán Szent János *post mortem* mirákulumaira alkalmazta Propp formalista megközelítését.⁶⁵ Ezek a kutatások azt tárták fel, hogy a csodaelbeszélések alkotóelemei sajátos narratív szekvenciák alapján szerveződnek, amelyek aztán különböző foratókönyveket alkotnak aszerint, hogy miként adják vissza az eseményeket. Klaniczay Gábor a történetek négy főszereplőjét és hét alapvető alkotóelemét különbözteti meg. A főszereplők a következők: 1. az áldozat (a betegségé vagy a baleseté), 2. a szent (még életében vagy halála után cselekszik), 3. a szent ereklyé(i) és 4. a tanácsadó. A történetek alkotóelemei pedig: 1. az áldozat által elkövetett bűn, 2. a bekövetkező szerencsétlenség, 3. a szent segítségül hívása és fogadalomtétel, 4. személyes találkozás az élő szenttel vagy zarándoklat a szent sírjához, 5. látomás, 6. nyilvános bűnbocsánat, 7. gyógyítás.⁶⁶ A csodatörténetek morfológiai alkotóelemeinek megállapításánál egyébként arra a kollektív munkára is támaszkodott, amely a Pócs Évával együtt szervezett munkacsoportban a boszorkányrontás narratívumainak számítógépes kódolására és elemzésére egy hasonló strukturális modellt dolgozott ki az 1990-es években.⁶⁷

A Klaniczay módszerét alkalmazó és továbbépítő Stanko Andrić egy további, nyolcadik elemmel egészítette ki a listát: a fogadalom teljesítésével (hálaadás és zarándoklat). Az alkotórészek különböző sémákba rendeződnek az elbeszélésben szereplő események sorrendjét követve, s így Andrić a Kapisztrán-csodák három leggyakoribb történettípusát ismerteti:

1. fogadalom–csoda–zarándoklat, vagyis a csoda megtörténte után zarándoklatot fogad az áldozat, amit teljesít is;

2. fogadalom–részleges csoda–zarándoklat–teljes csoda, tehát a csoda csak részben történik meg (ti. részleges a gyógyulás), és csak a fogadalom teljesítése után teljeseedik ki;

⁶¹ GOODICH 1995, 7–8.

⁶² PROPP, 2005.

⁶³ THEISSEN, 1987. (Az 1972-ben készült habilitációs dolgozat részben átdolgozott változata.)

⁶⁴ KLANICZAY, 1997.

⁶⁵ ANDRIĆ 2000, 228–234.

⁶⁶ KLANICZAY 2000, 122–123.

⁶⁷ KLANICZAY–PÓCS–TÓTH G.–WOLOSZ 2001.

3. fogadalom–csoda–elmulasztott fogadalomteljesítés–büntetés–innentől 1. v. 2. forgatókönyv, a büntetesként kapott betegség esetén tehát „újraindul” az eseménysor, amely aztán bármelyik sémát követheti.⁶⁸

E vizsgálatok eredményeiből indulok ki a gyűdi mirákulumtörténetek szerkezeti sajátosságainak leírásakor. Mielőtt azonban rátérnék erre a témára, a gyűdi csodagyűjtemények mint írott források néhány olyan jellemzőjéről kell szót ejtenem, amelyek alapvetően meghatározták a csodatörténetek mint szöveges megnyilvánulások felépítését. Először is figyelembe kell vennünk, hogy a 337 gyűdi mirákulumszöveg kétharmada csupán néhány mondatos feljegyzés. Ebből a szempontból a középkori kegyhelyek jól megszerkesztett csodalistáit idézik: rövidek, lényegretörők, fabulaszerűek.⁶⁹ A szövegek mindegyikéről elmondható, hogy ha nem is éppen a bírósági jegyzőkönyvek stílusában íródtak, a lejegyzőik a csodás esemény körülményeinek minél pontosabb rögzítését tartották szem előtt.⁷⁰ Létrejötteknek a fentebb már ismertetett története magyarázatot ad e sajátságokra.

Tüskés Gábor a mirákulumoskönyvek kéziratos előzményei alapján állít fel egy olyan tipológiát, amely a kéziratok keletkezésének körülményein alapul, és a szövegek epikai megformáltságát állítja a középpontba. Ő négy csoportot választ külön, amelyeket az egyszerűtől a bonyolultabb és magasabb szinten szerveződő szövegekig tartó skálán helyez el. Tipológiájában megkülönbözteti a tudósításszerű feljegyzéseket, az ezeknél valamivel részletesebb csodatörténeteket, a mirákulumnovellákat, végül a mirákulumelbeszéléseket. Ha ebben a rendszerben helyezük el a gyűdi mirákulumgyűjtemények anyagát, akkor azt látjuk, hogy a csodáknak a fent említett kétharmada az 1. csoportba, vagyis a tudósításszerű feljegyzések közé, a fennmaradó egyharmad, továbbá a jegyzőkönyvek tanúvallomásai, a 2. csoportba, a mirákulumtörténetek közé tartozik.⁷¹ Én magam nem látom indokoltnak a szövegek ennyire merev szétválasztását, így a mirákulumtörténetek (2. csoport), valamint a mirákulumnarratívumok (4. csoport) kategóriáját egyesítettem, és a fogalmakat egymás szinonimáiként használom.

Még egy fontos tényre kell felhívnom a figyelmet, mielőtt rátérnék a gyűdi csodaszövegek morfológiai jellemzésére. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a 18. századi gyűdi ferences adminisztrátorok és historikusok szeme előtt az a cél lebegett, hogy a csodalistákkal (is) alátámasszák a kegyszobor taumaturgikus erejének hatékonysá-

⁶⁸ ANDRIĆ 2000, 230–231.

⁶⁹ A középkori csodalisták keletkezéséről, a szerkesztési elvekről és a felhasználás módjairól összefoglalóan ír FINUCANE 1977 100–104. A jegyzők, írnokok és az eljárást vezető bíróságok hasonlóképpen formálták át a középkori szentté avatási perek tanúvallomásaiban felvett csodatörténeteket, lásd KRÖTZL 1998. Rachel Koopmans a csodatörténetek szóbeli átadásának, terjesztésének „elmesélésének” a hatását hangsúlyozza, különösen a szövegek alakulása és a kultuszok dinamikája vonatkozásában, a 11–12. századi angol csodagyűjtemények alapján, lásd KOOPMANS 2010, 1–46. A 17. századi kanonizációs dokumentumok mirákulumtörténeteit forráskritikai szemlélettel elemzi Albrecht BURKARDT 2004.

⁷⁰ A korabeli magyarországi kegyhelyek mirákulumfeljegyzéseivel kapcsolatban Tüskés Gábor hasonló megfigyeléseket tesz, vö. 1993, 44–45.

⁷¹ Tüskés 1993, 51–52.

gát, és egyúttal még jobban hangsúlyozzák a gyűdi kegyhely reputációját. Éppen ezért főként azokat a csodákat emelték be a mirakulumgyűjteményekbe, amelyeknek a kedvezményezettjei értékes és – mindenekelőtt – jól látható adományokkal fejezték ki hálájukat. Az 1772-es kompilációban különösen szembeötlő ez a tendencia, de tetten érhető a német nyelvű csodajegyzékben és a korábbi gyűjteményben is. Ugyanakkor az első gyűjtemény 110 csodaelbeszélése, a vizsgálati jegyzőkönyv történetei és a német nyelvű jegyzék mirakulumai részletesebbek és a szöveges megformáltságuk is magasabb szintű, mint az 1772-es összeállításban szereplőké. Ez különösen ott szembetűnő, ahol egyazon esetről kettő vagy több változatot is találunk, ahogyan erre a források ismertetésénél már utaltam. Azt azonban valamennyi gyűjteményben láthatjuk, hogy a hívek az esetek mintegy 90%-ában ezüst hálatárgyakat, ezüst vagy festett votív képeket, mankókat, zászlót, rabláncot stb. helyeztek el az oltáron, a szentélyben, a szószék fölött, vagy a templom falán, továbbá többen is nagyobb összegű alamizsnát és pénzt ajánlottak fel a mennyei segítségért cserébe. Annak fényében pedig még hangsúlyosabbnak tűnik az említett szerkesztési elv, hogy a későbbi mirakulumgyűjteményhez már az adományozók és az adományok listáját is csatolták. Nyilvánvaló, hogy ezzel a kultusz népszerűségének illusztrálása volt az összeállítók szándéka. Egyébként ezzel a reprezentatív csodaválogatással és a hálatárgyak látványos és egyben dekoratív kiállításával Gyűd nemcsak a korabeli magyarországi és európai búcsújáró helyek sorába illeszkedik, hanem a gyógyító kultuszoknak az antikvitásban gyökerező hagyományába is.⁷² A fogadalom teljesítéséről szóló fejezetben részletesen tárgyalom majd a votív tárgyak és az ex-votók témakörét, továbbá a hálaadás egyéb formáit, most azonban térjünk vissza a mirakulumszövegekhez.

A fentiekben ismertetett szempontok alapján tehát a gyűdi mirakulumtörténetek főszereplői a következők:

1. a szerencsétlenség áldozata, a *csoda kedvezményezettje (miraculé)*, aki megbetegedett, balesetet szenvedett, fogságba esett, megtámadták, megkárosították;

2. *Szűz Mária*, aki meggyógyítja vagy megmenti a rászorulókat.

Az alábbi szereplők pedig opcionálisan fordulnak elő:

3. a sikertelen *gyógyító(k)*;

4. a *tanácsadó(k)*, aki(k) felhívja(/-ák) az áldozat figyelmét a mennyei segítség lehetőségére;

5. a Mária felé *közvetítők*, azok a világiak, akik az áldozat helyett leteszik a fogadalmat, VAGY vállalkoznak arra, hogy a hálaadást is teljesítik helyette; TOVÁBBÁ azok az egyházi személyek, akik Mária csodatevő erejének segítségével munkálkodnak, például kiűzik az ördögöt a betegből;

6. a *tanúk*, akik a kegyhelyen a lejegyző előtt igazolják a csoda bekövetkezését.

E szereplők közül azokat, akik az orvoslás szakértőiként aktív részt vállalnak a gyógyulás folyamatában, egy különálló fejezetben mutatom be alaposabban. A tanácsadókról, a közvetítőkről és a tanúkról pedig az alábbiakban lesz szó.

⁷² VAN STRATEN 1981.

A történetek alapelemeit pedig így foglalhatjuk össze:

- A) szükséghelyzet (betegség, egyéb szerencsétlenség)
- B) sikertelen gyógyítási/helyreállítási kísérletek
- C) tanácsadás, figyelmeztetés
- D) a szent megszólítása (invokáció)
- E) fogadalomtétel
- F) csodás gyógyulás, megmenekülés
- G) zarándoklat
- H) tanúságtétel.

A szükséghelyzet, az invokáció, a fogadalomtétel és a gyógyulás vagy a megmenekülés a csodanarratívum elengedhetetlen, konstitutív elemei, míg a többi jelenléte tet-szőleges, vagy akár el is maradhat. Az alapelemek a leggyakrabban kétféle szekven-ciába rendeződnek, s ennek alapján a gyüdi csodatörténetek két fő típusa rajzolódik ki. Az első a szükséghelyzettől a tanúságtételig pontosan követi az iménti sorrendet: A+(B)+(C)+D+E+F+G+H. Ezek a narratívumok a hálaadásról szólnak, amelyekben a zarándoklat a fogadalom teljesítésének fontos része és maga a záróakkord, amelyhez a kegyhelyen a nyilvánosság előtt, ünnepélyesen elhelyezett hálátárgy (kép, anatómiai ex-voto, korona, gyertya), továbbá a misén való részvétel, és az esetleges a pénzadomány átadása társul. A gyüdi csodatörténetek nagy többsége kiemeli a hálátárgy szertartásos elhelyezésének momentumát. Ez az aktus gyakran az írásban rögzített tanúságtétellel is kiegészült, ahogyan azt például a kezdő történetben is olvashattuk.⁷³ Ez azt mutatja, hogy ezen a kegyhelyen a csoda hitelességének megteremtésében lényeges szerepet ját-szott mind a tárgyi, mind az írásbeli bizonyítékok összegyűjtése és rögzítése.

A másik típusban a szükséghelyzet megoldásához és a segítség elnyeréséhez elen-gedhetetlen feltétel a zarándoklat: a csoda a kegyhelyen, nem pedig attól távol követ-kezik be. Az események sorrendje tehát így alakul: A+(B)+(C)+G+D+E+F+H. Ezekben az esetekben a csodatevő erő forrásához közvetlenül a helyszínen intézett kérés, ami esetleg fogadalommal egészült ki, valamint az ott, helyben elnyert segítség a hangsú-lyos elem a történet szervezésében. A zarándoklat nem a hálaadás egyik módja, hanem a csoda elnyerésének előfeltétele. E típus jellegzetes példája a pécsi Fekete Mihály tör-ténete, aki *egy súlyos betegség miatt sem kezével, sem lábával nem bírt (ob gravem [...] morbum, manibus, pedibusque totaliter destitutus)*. Ekkor tett fogadalmat, hogy Gyűdre zarándokol. Ott „a Boldogságos Szűz Mária segítségéért fohászkodván elvégezte áhítatát”, és a saját lábán ment haza, teljesen egészségesen. A történetekről ő maga tanúskodott Gyűdön.⁷⁴

⁷³ Több esetben a tanúk nevét is megörökítették a feljegyzésekben, de ez nem volt általános tenden-cia. A kegyhelyen felvett jegyzőkönyvek a későbbi vendégkönyvek, valamint a hálaadás további, írásbeli fomáinak előzményeiként értelmezhetők. A magyarországi kegyhelyek vendégkönyveit elsőként és legalaposabban FRAUHAMMER Krisztina elemezte 2009. Az írásbeli hálaadásról lásd FRAUHAMMER 2016. A gyüdi mirákulumokat kiadó ROSNER Zsolt, Frauhammer Krisztina nyom-dokain haladva, válogatást közöl a vendégkönyvek bejegyzéseiből és a templomi graffitikból, lásd ROSNER 2015, 211–219.

⁷⁴ L3/75 1753.

Előfordul, hogy a történetben nem esik szó fogadalomtételről (talán nem rögzítették a lejegyzők), csak a fohászt és a segítségkérést említik, így ebben az esetben ez lesz a sorrend: A+G+D+F. Erre példa a helyfőfi⁷⁵ Klára története, amit nagybátyja, Pejo Szablica mesélt el a siklói vizsgálat során. Klára otthon súlyos balesetet szenvedett, minden tagja összetört. Családtagjai szekérre tették és egyenesen Gyűdre hozták, majd ott az oltár elé fektették, s közben „a Boldogságos Szűzhöz könyörgéseket mondtak.” Klára nemcsak megmozdult, de rövidesen „szabadon mozgatta” a végtagjait, majd egészségesen kelt fel.⁷⁶

A második típusnak még további változatait is megtaláljuk a gyűdi anyagban. Az egyik, amikor többszöri zárandoklat szükséges a teljes gyógyuláshoz. A szekvencia ekkor így módosul: A+(B)+(C)+G+D+B+G+D+B+F+H, vagy annyiszor ismétlődik az G+D+B-sorozat, ahányszor meg kell ismételni a zárandoklatot. Ilyen történet például a bajai bocskorkészítőé, akinek háromszor kellett ellátogatnia Gyűdre ahhoz, hogy teljesen visszanyerje a látását.⁷⁷

Az első és a második típus kombinációja is lehetséges. Ekkor a hálaadó zárandoklat egyben alkalmat teremt egy újabb segítségkérésre. A történet szerkezete ez lesz: A₁+(B)+(C)+D+E+F+G+A₂+D+E+F+H. Jó példa erre a pozsegi Michsich Ferencsel és fiával történt eset, 1759-ből. A férfi azért sietett Gyűdre, hogy lerója hálóját, amiért „borzasztó” lábfájásától megszabadította őt a Gyűdi Boldogságos Szűz Mária. De nem egyedül jött: elhozta magával régóta beteg gyermekét, akit „szorgalommal a Gyűdi Kegyes Anyának ajánlott”. Az apa a második hálaadó zárandoklat alkalmával nemcsak magáért adott egy ezüzlábat, hanem egy ezüstgyermeket is elhelyezett kisfiáért.⁷⁸

A csodák jelentős részében a beteg vagy a szükségben levő, az otthonában (illetve a baleset, katasztrófa színhelyén vagy a fogságban) hívta segítségül Máriát, és tett neki fogadalmat. Arra azonban csak egyetlen példa akad, hogy a fogadalomtétel után votív tárgyat küldött – mintegy önmaga képviselőjében – a kegyhelyre. Ez olyankor történetelt meg, ha a beteg valamiért nem tudta volna vállalni a zárandoklatot: túl messze lakott a kegyhelytől, s talán költséges lett volna az utazás, vagy rossz egészségi állapota miatt nem vállalkozhatott a hosszú útra. Remisné Borbála esetében mindkét körülmény fennállt: Temesváron élt, és két éve ágyban fekvő beteg volt, amikor fogadalmat

⁷⁵ Ma Horvátország. Falu a Szerémségben, a Duna jobb partján. Légvonalban kb. 110 km-re fekszik Gyűdtől, a délkeleti irányban, így az út legalább 2, de inkább 3 napig tarthatott. A 18. században Ilaća a diakóvári egyházmegyéhez tartozott, mint a szomszédos Nagytárnok (Tovarnik) filiája. Szent Jakab apostolnak szentelt fatemplomában az eszéki ferencesek szolgáltak. Az 1738-as Canonica visitatio alkalmával 210 római katolikus lakost regisztráltak, de a korábbi évekből vannak adatok szerb lakosokra is. Témánkat csak közvetve érinti, hogy 1865-ben Mária-jelenések színhelye lett. A forrásnál (*vodica*), ahol Mária megjelent, csodás gyógyulások történtek. A *Velika Gospa Ilaća* (Ilacsai Nagyasszony) tiszteletére 1886-ban épült fel a Szentkúti Boldogságos Szűz Mária tempom. Manapság a Szerémség, sőt Horvátország Lourdes-jaként emlegetik a hívek, és Nagyboldogasszony napján több ezren zárandokolnak ide minden évben. Lásd: <http://o-ilaci.blogspot.com> (Elérés: 2018. július 24.)

⁷⁶ Pejo Szablica tv. 1757. Jkv.

⁷⁷ Mihics Ádám tv. 1757. Jkv

⁷⁸ LI/156.

tett a Gyűdi Máriának. Maga helyett egy „festett képet” küldött Gyűdre, amely ágyban fekvő ábrázolta őt. Miután felgyógyult, a halálját megint nem zárandoklat formájában, hanem értékes ajándék (egy ezüst lámpás) küldésével és „nem kevés szentmise mondatásával” róttá le. Ezt két tanú is igazolta: Silka Mátyás, aki nyilván az ajándékot hozta magával, valamint a házfőnök, fráter Antal Antal.⁷⁹ Ez a történet a következőképp szerkeztetik tehát: A+(B)+(C)+D+E+[G]+G+[G]+H, ahol a szögletes zárójelek a képviselői zárandoklatnak ezt a sajátos, szimbolikus formáját jelentik.

A gyűdi csodatörténeteknek e vázlatos morfológiai elemzéséből mindenekelőtt egy általános jelenség bontakozik ki, nevezetesen, hogy a Szűz Mária csodatevő ereje a kegyhelytől nagyobb távolságban is legalább olyan hatékonyan működött, mint „lakhelyének” – a gyűdi templom szentélyének – a közvetlen közelében, hiszen a csodák a kegyhelyen és attól távol egyaránt bekövetkeztek. A középkori szentkultusz vonatkozásában ezt a jelenséget Sigal a szent csodatevő hírnevének elterjedésével, népszerűségének növekedésével magyarázza.⁸⁰ Gyűd esetében igen kevés adattal rendelkezünk a kultusz kezdetéről, de az erre a korai időszakra keltezett⁸¹ csodás gyógyulások és imameghallgatások valóban inkább a kegyhelyen és a közvetlen közelében történtek. Ez persze nem zárja ki a korai időszak távcsodáit és azt, hogy egy virágzó és népszerű kultusz esetében folyamatosan jelen lehetnek a kegyhelycsodák. Gyűdön is ezt a kétféleséget láthatjuk. Egyrészt már az 1720-as évekre datált mirákulumokban szerepelnek a kegyhelytől távoli csodás események. Sőt, valójában az itt áttekintett közel egy évszázad alatt mindvégig ezek vannak többségben: a 324 csodás gyógyulásesetből 295 (91%). Másrészt még a nagyon kései feljegyzések között is akadnak olyanok, amelyek a kegyhelyen bekövetkező csodás gyógyulásról számolnak be. Sigal egy további megfigyelést is tesz a kérő és a hálaadó zárandoklatokról, és ezeknek kétféle modelljét állítja fel: szerinte az ereklyétől távol bekövetkező csodák gyakoribbak a magasabb társadalmi állású kedvezményezettek körében, akik ezután hálaadó zárandoklatra érkeznek, és így teljesítik a fogadalmukat. Míg az alacsonyabb társadalmi rétegekre az a jellemzőbb, hogy a helyben bekövetkező gyógyulás reményében előzetes fogadalomtétel nélkül, azonnal a szent sírjához, illetve ereklyéihez zárandokolnak.⁸² Mielőtt túlságosan messzemenő következtetéseket vonnánk le ebből, szem előtt kell tartanunk a forrásaink létrejöttének már többször említett körülményeit: a csodajegyzékekbe már eleve válogatott anyag került, nem pedig az összes megtörtént eset.⁸³ Ráadásul a kutató számára rendelkezésre álló csodanarratívumok többszörös szerkesztés, módosítás eredményei. Ennek következtében megváltozhattak vagy éppen kimaradhattak belőlük a szerkeztetést szempontjából fontosnak ítélt elemek. Ahhoz, hogy a fenti variánsokat típusoknak nevezhessük, jobban dokumentált forrásokra lenne szükség. Mind-

⁷⁹ L3/107 1758.

⁸⁰ SIGAL 1985, 67.

⁸¹ Ne feledjük, hogy az első csodajegyzék 1757-ből maradt fenn, de a legelső mirákulum 1723-as évszámmal szerepel!

⁸² SIGAL 1985, 65–66.

⁸³ Ez már a középkori feljegyzéseknél sem volt másként, lásd pl. FINUCANE 1977, 46.

azonáltal, egyediségük ellenére is tanulságosak ezek az esetek, mert egyrészt a csodatevő erő megnyilvánulásának különböző formáira, másrészt a csodás gyógyuláshoz kapcsolódó mentalitásokra világítanak rá.

Kommunikáció a szenttel

A keresztény értelemben vett csoda Isten beavatkozása az emberi világ menetébe és felfogható az ember és Isten között létrejövő kommunikációs aktusként. Ebben a helyzetben Isten és ember vagy közvetlenül vagy pedig közvetítón keresztül érintkeznek. A közvetítő a szent, vagy Szűz Mária: az ember őt szólítja meg és Isten megint csak e mennyei közbenjárón keresztül válaszol az embernek.⁸⁴ A csodatörténeteknek az imént felsorolt konstitutív elemei közül a segítségül hívás/invokáció, a fogadalomtétel és a hálaadás ilyen értelemben kommunikációs aktusok is egyben. Az alábbiakban először ezeket emelem ki, hogy világosabban láthassuk az ember és a segítő, közbenjáró szent (Szűz Mária) viszonyát a csoda kontextusában, a gyűdi mirákulumtörténetek tükrében.

Invokáció

A gyűdi csodafeljegyzésekben és -történetekben általában a szükségben levők maguk vagy a hozzátartozóik szólítják meg Szűz Máriát. Az utóbbi esetek, értelemszerűen, azok, amikor az érintett nincs abban a helyzetben (súlyos beteg, eszméletlen) vagy abban az életkorban (csecsemő vagy egészen kis gyermek), hogy megtegye ezt.⁸⁵ A Gyűdi Mária-hoz fordulás formái igen változatosak: a hosszú imádkozástól egészen a verbális megnyilvánulás nélküli, csupán lelki odafordulásig tartó széles skálán helyezhetők el. A formulák közül a legelterjedtebb a „segíts meg” (*adiuva me*), de számtalan variáció fordul elő a mirákulumszövegekben, ahogyan azt az alábbi példák is mutatják.

A kitaró fohászokodásra leggyakrabban Mária oltára előtt került sor, például amikor a nagybetegyet a kegyhelyre hozták. Blesa Ferenc és a felesége „kegyesen és bizalommal a Boldogságos Szűz Mária oltára előtt elvégezték áhítatukat béna fiuk gyógyulásáért imádkozva”, miközben a gyerek mozdulatlanul feküdt, talán odakint a székében, amivel hozták, de az is lehet, hogy bent a templomban.⁸⁶ A gyermekáldásra vágyó Zombory házaspár gyakran eljött a szomszédos Siklósról Gyűdre, ahol „forró könyörgésekkel leborulva a Boldogságos Szűz képe előtt” imádkoztak.⁸⁷

A másik jellegzetes forma a vészhelyzetben hangosan kimondott, sőt kiáltott fohász. A kétségbeesett anyák szájából gyakran szólt így a segélykérés, amikor a gyermeküket baleset érte. „Mária Gyűdi Istenanya, ne hagyd el a gyermekemet!” – kiáltotta egy szigetvári ácsmester felesége, amint látta, hogy kétéves kislánya leesett a rázkódó szekérről.⁸⁸

⁸⁴ Lásd erről Robert Bartlett szemléletes összefoglalóját, lásd BARTLETT 2013, 103–105.

⁸⁵ A középkori gyakorlatról lásd pl. FINUCANE 1977, 93.

⁸⁶ L3/24 1735.

⁸⁷ L3/29 1736.

⁸⁸ *Muetter Gottes Maria Gyüd verlaß mein Kind nicht!* N/82r 1766.

Nemcsak az életveszélyben, hanem a szorult helyzetben levők is hangosan hívták a Gyűdi Máriát. Egy eszéki fuvaros, akit éppen a gyűdi templom mellett nyomott el az álom, arra ébredt, hogy sehol sincsenek a lovai. Elkiáltotta magát: „Gyűdi Miasszonyunk, ne hagyd el, küldd vissza a lovaimat!”⁸⁹

Ezekre a fohásokra főleg a német nyelvű mirákulumoskönyvben találunk példákat, a rövid latin verziókból álló 1772-es csodajegyzékben nem idézik őket. Szintén a német nyelvű csodatörténetekben szerepel egy további lényeges momentum: a fohász szinte azonnal célba ér, mert nyomban érkezik a mennyei beavatkozás. Az eszéki Demianné Éva asszony, például, rögtön a Gyűdi Máriához fordult, amint lezuhant a szekérről: „Mária Gyűdi Istenanya, ne hagyd el! Alighogy e szavakat kimondta, sértetlenül és egészségesen kelt fel a földről”.⁹⁰ Ugyanezt olvashatjuk a szekszárdi Nagy Judit fiacskájáról (*Söhnlein*) szóló mirákulumtörténetben. A kicsi a vízbe esett, majd, miután partra húzták, két órán át hevert eszméletlenül anélkül, hogy életjelet adott volna. Ekkor az anya mennyei segítséget hívott: „Gyűdi Istenanya, gyere a segítségemre és add vissza a gyermekemet”. Amint kimondta (*ausgesprochen*) e szavakat, „a gyermek életre kelt” (*fanget [fängt] daß Kind zu leben an*).⁹¹

Fenti példáink jól érzékeltetik, hogy mennyire lényeges eleme az invokáció a csodatörténeteknek. Még inkább alátámasztja ezt a kijelentést, hogy még a beszédképtelen betegek is hangosan „szólnak” Szűz Máriához. A szakcsi Bagonyai Máriáról például azt írja a történet, hogy néma volt, és elveszítette a beszédképességét (*muta erat loquellaque carebat*), mégis kiáltva hívta (*clamoribus invocat*) Máriát.⁹² Egy másik feljegyzés egy vak asszonyt említ, aki „lelki szemeivel a Gyűdi Boldogságos Szűz Máriát szemlélve, szeme világáért kérte őt” (*oculis mentis B. M. V. in Gyüd contemplando rogavit pro lumine oculorum suorum*).⁹³ Itt a kérő tekintet mint a kérés gesztusa jelenik meg. Mindkét történet paradoxonra épül, amivel a névtelen újraalkotó az invokáció fontosságát és végső soron a Gyűdi Mária csodatevő erejébe vetett hit mértékét akarta érzékeltetni.

A segítségül hívásnak további nonverbális gesztusait is megfigyelhetjük a gyűdi mirákulumtörténetekben, de még a feljegyzésekben is: a kérelmező leborul, letérdel, égnék emeli a szemeit, kérőn felemeli vagy imára kulcsolja a kezét. Egy valpói anya például „térdre rogyott” a vizesárokából kihúzott hároméves kislány élettelen teste mellett, és „Isten után a Boldogságos Szűz Máriát hívta könyörögve”.⁹⁴ Egy zombori anya a felnőtt fiáért imádkozott térdre állva, míg azt a nyavalya törte az ágyában.⁹⁵ Feier Antal vörösmarti tisztartó felesége „alázattal térdre ereszkedvén, áhítatosan égre emelt kezekkel és tekintettel” kérte Istent és „szólongatta” Szűz Máriát, hogy a férje és két kislány életben maradjanak, mert a megbokrosodott lovak magukkal ragadták a

⁸⁹ *Unsere liebe Frau von Gyüd, verlaß mich nicht, schicke mir wiederumb meine Pferde zu!* N/10v 1723.

⁹⁰ *Muetter Gottes Maria Gyüd verlaß mich nicht!* N/74r 1763.

⁹¹ *Muetter Gottes Maria Gyüd kohme [komme] mir zu Hilf und gibe [gib] mir mein Kind wieder!* N/68v 1760.

⁹² L3/68 1752.

⁹³ L1/66 1743.

⁹⁴ L1/81 1753.

⁹⁵ L1/272 1777.

kocsijukat. (A tisztartóné ugyanis már az első zökkenőnél kiesett az útra, de nem történt baja.)⁹⁶ „Térdre omlott” a felsőiregi Pap Jánosné, amikor házuk lángokban állt, és sírva, „Gyűd felé tekintgetve” kiáltott Máriához: „Ó, Irgalmasságnak csodálatos Anyja! Ó, Gyűdi Boldogságos Szűz Mária! Könyörülj rajtam! Ne engedd, hogy házam a benne lévő dolgaimmal a tűz martalékává váljak! Ne hagyd, hogy szegény szomszédjaim házát és vagyonát megemésze a tűz!”⁹⁷

A fohászok felfokozott érzelmi állapotát jól érzékeltetik a fenti szóbeli megnyilvánulások és gesztusok, de találunk utalást sajátos tudati diszpozícióra is. Egy hely nélkül feljegyzett történet szerint a felcserek már arra készültek, hogy levágják Aman Ignác ezredes súlyosan sérült lábát. Ő ekkor „a gyűdi kegyhelyre irányítva gondolatait” fohászolt (szóval is) a mennyei segítségért.⁹⁸

Felajánlás/fogadalomtétel

Az invokációt az esetek túlnyomó többségében felajánlás követi, sőt a kettő valójában elválaszthatatlan egymástól. A középkori és a barokk kori csodaelbeszélések meg-egyeznek abban, hogy a folyamodó hívek a segélykéréssel egyidejűleg tettek felajánlást a megszólított szentnek, illetve Szűz Máriának. Bár a fenti gyűdi példák közül néhány nem említi külön a fogadalmat, de erre valószínűleg mindig sor került.

A fogadalom szerepét a 12–14. századi szentkultuszban André Vauchez és Pierre-André Sigal vizsgálták a legátfogóbban, és mindketten arra az álláspontra helyezkedtek, hogy ezzel az aktussal voltaképp csereviszony létesül a kérelmező és a kiválasztott mennyei pártfogó között.⁹⁹ Nagyon leegyszerűsítve ez úgy jön létre, hogy a folyamodó a felajánlással egyfajta fizetséget helyez kilátásba a mennyei pártfogó számára, cserebe annak hatékony közbenjárásáért. Ez az elköteleződés azonban feltételhez kötött, mert a folyamodó csak akkor köteles kiegyenlíteni a tartozását, ha a mennyei közbenjáró sikerrel jár. Ellenkező esetben a „szerződés” felbontható, s a kérelmező minden további káros következmény nélkül nézhet újabb pártfogó után. Vauchez ehhez még azt is hozzáteszi, hogy fogadalomtétel a középkorban a hűbéri viszonyhoz volt hasonló abban a tekintetben, hogy a kérelmező fél ezzel a pártfogó vazallusává (szolgálójává) vált.¹⁰⁰ De éppen a feltételes kitétel az, amely megkülönböztette a mennyei közbenjárónak tett fogadalmat a földi pártfogónak tett hűbéri eskütől.

A 12. század végéig a fogadalom során tett felajánlások gyakran élethosszig tartó elköteleződést jelentettek: a kérelmező a legtöbb esetben saját magát ajánlotta fel a szentnek (vagy Istennek). Ez azt jelentette, hogy maga is Isten szolgálatába lépett, önmegtartóztató életet fogadott, vagy egyenesen a szerzetesi létet választotta. Ha valaki a

⁹⁶ L3/46 1743.

⁹⁷ L3/86 1756.

⁹⁸ L1/137 1758.

⁹⁹ VAUCHEZ 1997, 453–454; SIGAL 1985, 80–85.

¹⁰⁰ VAUCHEZ 1997, 453.

gyermek felgyógyulása vagy megmenekülése érdekében tette a fogadalmat, s felajánlotta a gyermekét, akkor értelemszerűen a gyermekből lett szerzetes vagy apáca.

Ha a gyűdi csodatörténeteket vizsgáljuk meg ebből a szempontból, akkor a 12. századi állapotokhoz képest nem tapasztalunk változást abban a tekintetben, hogy a Mária segítségét kérők – különösen a betegek – önmagukat ajánlották fel neki. A gyűdi mirákulumszövegekben számos formulát találunk a felajánlásra. S ahogyan a fohászok esetében erre már utaltam, ezek közül nem egy ugyanebben a formában szerepel a középkori csodanarratívumokban is. Csak néhány példát idézek itt, a teljesség igénye nélkül. Egy eszéki gombkötő, 1723-ban, amikor súlyos betegségében „magát kegyes fogadással a Gyűdi Boldogságos Szűz Máriának ajánlotta”.¹⁰¹ Egy bajai polgár, aki már négy éve betegeskedett „teljes bizalommal és komoly áhítattal magát a Gyűdi Boldogságos Szűz oltalmába ajánlotta”.¹⁰²

Akárcsak a fohászt, a felajánlást is meg lehetett tenni a beteg nevében: az Eszéken állomásozó neuburgi ezred kapitánya a három napja élet-halál közt lebegő feleségét ajánlotta „kegyes fogadalommal” a Gyűdi Máriának.¹⁰³ Több mirákulum említi a gyerekeket, akiket Máriának ajánlottak, hogy adja vissza az egészségüket vagy az életüket. Egy szabadszentkirályi történetben a szülők, miután hat napon át tehetetlenül nézték az ágyában eszméletlenül fekvő tizenkét éves lányukat, a hetedik napon a Gyűdi Máriának ajánlották őt.¹⁰⁴ A bátaszéki jószágigazgató és a felesége is Máriához folyamodtak akkor, amikor két kisgyerekük a leggondosabb gyógykezelés ellenére sem épült fel: Isten után a Boldogságos Szűznek ajánlották őket.¹⁰⁵ A regenyei Nagy János és a felesége pedig az erdőben elcsatangolt kislíukat ajánlották „állhatatosan a Gyűdi Boldogságos Szűz Mária oltalmába”.¹⁰⁶

A gyermekek szerzetesi közösségbe adásának középkori gyakorlata a 18. századi Magyarországon már kevésbé volt jellemző, mint azt Tüskés Gábor kutatásai is mutatják.¹⁰⁷ A gyűdi csodatörténetek annyiban támasztják alá ezt a megállapítást, hogy bennük valóban nem esik szó erről. A csodásan megmenekült gyermekek további sorsáról azonban semmit sem tudunk, így nem zárható ki, hogy volt köztük olyan, aki szerzetesnek állt vagy apáca lett.

Azzal, hogy az ember saját magát – vagy egy másik embert – ajánlott Isten vagy a szent szolgálataiba, tulajdonképpen átadta a mennyei kezekbe a sorsa felett való rendelkezés jogát. A középkorban ez nyilvánvalóan komolyabb következményekkel járt,¹⁰⁸ mint a 18. században, s ezt igazolják az eddigi példáink is. André Vauchez igen szemléletesen írja le azt a folyamatot, amelynek során a felajánlás e szigorú formája mellett a

¹⁰¹ L1/1 1723.

¹⁰² L1/12 1729.

¹⁰³ L1/3 1724.

¹⁰⁴ Szabadszentkirály (Baranya m.), L3/92 1751.

¹⁰⁵ Bátaszék (Tolna m.), L3/71 1752.

¹⁰⁶ Regenye (Baranya m.), L1/77 1746.

¹⁰⁷ A felgyógyult gyermekeket a kegyhelyet gondozó szerzetesrend ruháiba öltöztették Máriavölgyön (pálosok) és Boldogasszonyban (ferencesek), lásd Tüskés 1993, 187.

¹⁰⁸ VAUCHEZ 1997, 455.

fogadalomtételnek több új módja is megjelent. A szerzetesi fogadalom helyett a kolostor számára végzett rendszeres munka már addig is előfordult, de a pénzzel megváltható szolgálat gondolata és gyakorlata mind gyakoribbá vált.¹⁰⁹

Mielőtt áttérnénk a hálaadás tárgyi és egyéb formáira, egy gondolat erejéig érdeemes kitérnünk a fohászra és a felajánlásra mint az ember és szent közötti csereviszonyt létrehozó kommunikatív megnyilvánulásokra. Bár a felajánlásokat – érthető módon – az invocációnál sokkal kevésbé drámai módon tették meg a mennyei közbenjárásért folyamodók, valójában a felajánlás az igazán fontos a szerződés megkötéséhez. Klaniczay Gábor úgy fogalmaz, hogy a fogadalomtétel a „csoda dinamikájának központi beszédaktusa.”¹¹⁰ Bár ő a középkori szentté avatási perek csodatörténeteit elemzve jutott erre a következtetésre, a 18. századi csodák esetében is igaz ez a megállapítás, mert a gyűdi mirákulumok – mind a latin, mind a német szövegváltozatok – egyik leggyakoribb fordulata, hogy a fogadalomtételre és a felajánlásra haladéktalanul vagy nagyon gyorsan megérkezik a mennyei segítség. Álljon itt egy a számos gyűdi mirákulumból! Stubudin György János ezredsebész kisleánya az udvaron játszott, amikor a szülei szeme láttára beleesett a kútba. Az anya azonnal felpattant, s odafelé rohantában hangosan fohászott: „Ó, Gyűdi Mária! Órizd meg nekem ezt a fiacskám! Segíts e nagy bajban! Ne engedd őt elmerülni!” (*O Maria Judensis, conserva mihi hunc filiolium, juva me in periculo isto, et ne sinas illum submergi!*) Mire odaért, a gyermek testét feldobta víz és „úgy tűnt, mintha a zsenge gyermek a víz színén úszna” (*apparebat quasi tenellus puer nataret super aquam*). Sőt, nemcsak felbukkant a test, de, miután kihúzták és a földre fektették, azt látták, hogy a kisfiú „teljesen sértetlen” (*in nullo laesum reperit*). Nem sokkal ezután a szülők a kisfiúval együtt Gyűdre zarándokoltak. Egy képet hoztak magukkal, amelyet a balesetről készítették. A képet egy misével együtt a Gyűdi Máriának ajánlották, és a szentély falára akasztották.¹¹¹

Hálaadás

Az iménti történettel elérkeztünk a szent és a kérelmező közti kommunikáció harmadik fázisához: a hálaadáshoz, amely a szerződésben vállaltak teljesítésének felel meg. A hálaadás módját valójában már a fogadalomban meghatározta a folyamodó, a szentnek tett ígéret formájában („ezt adom neked, ha segítesz”). Ez tehát kölcsönösségen¹¹² alapuló viszonyt tételez fel.

¹⁰⁹ VAUCHEZ 1997, 456–457; FINUCANE 1977, 94–95.

¹¹⁰ KLANICZAY 2013a, 286–291.

¹¹¹ L3/12, L1/14, N/14r 1729.

¹¹² BARTLETT 2013, 106–108. Az ókori görög, majd a római vallásra is jellemző volt az ember és istenség kölcsönösségre épülő kapcsolata, amelyet a római kereskedelmi jog *do ut des* alapelvehez hasonlítottak a valláskutatók. Bizonyos keresztény teológiai értelmezések szerint azonban ez a hasonlat egyúttal világosan jelezte a kereszténység felsőbbrendűségét a pogánysággal szemben, mert ellentétben a pogány istenségekkel a keresztény Isten szeretete (*charitas*) nem szab feltételeket, hanem mindenki egyformán részesülhet belőle. A legújabb kutatások már óvatosabban fogalmazzak ebben a tekintetben: ember és istenség viszonyát kölcsönösnek nevezik, mert ez az értelmezés a felek egyenlőségét sugallja, lásd pl. LARSSON 2016, 40–50.

A felajánlások különböző formái között hosszú ideig vezető szerepet játszottak a zarándoklatok. Motivációjuk, céljuk és lefolyásuk alapján Christian Krötzl két alapvető típusukat írta le. A kérő zarándoklat (*Bittpilgerfahrt*) a szent sírjának, ereklyéjének, meglátogatása abból a célból, hogy ott nyerje el valaki a szent segítségét. Kérését felajánlással, fogadalommal, tehát előzetes ajándékokkal (például votív tárgyak elhelyezésével) nyomatékosítja. A csoda ekkor a szent sírjánál, illetve az ereklyéje közelében történik meg (*Reliquienmirakel*, illetve *shrine/tomb miracle* vagy *miracle au tombeau*). A hálaadó zarándoklat (*Dankpilgerfahrt*), ahogyan a neve is sugallja, a köszönetnyilvánítás egyik formája. Akkor kerül rá sor, ha a segítséget kérő ember fogadalma a szent sírjának, ereklyéjének meglátogatását (is) tartalmazza. A zarándoklatot akkor teljesítik, ha a csoda már bekövetkezett – hiszen ez a feltétel, amint már említettem –, még hozzá a szent sírjától, ereklyéjétől távol (*Distanzmirakel*, illetve *distance miracle* vagy *miracle à distance*).¹¹³ A gyűdi csodatörténetekben is kiemelkedő helyen áll a szent hely meglátogatása a fogadalmak sorában: csupán 4 esetről tudható biztosan, hogy a beteg nem zarándokolt el Gyűdre, hanem más módon folyamodott vagy rőtta le tartozását. Ebből a három esetben a felgyógyult betegek misét fizettek, egyikük ezt még értékes ajándéktárggyal és alamizsnára valóval egészítette ki. Abban a mirákulumtörténetben, amelyben a csodás esemény közvetlenül a gyűdi templom mellett következett be, teljesen váratlanul, nincs szó zarándoklatról: a főszereplő egyszerűen ott éjszakázott a forrás mellett. Az elveszett lovak megkerülését elbeszélő csodatörténet a benne szereplő motívum (a templomban hirtelen felgyulladó fény) révén rokonságot mutat a kegyhely eredetlegendáival, és emiatt némileg el is különül a többi gyűdi mirákulumtól. A korabeli gyakorlatot azonban híven adja vissza az elbeszélés második része. Eszerint az eszéki fuvaros teljesen szokványos módon adott hálát a Gyűdi Máriának: másnap bement a templomba, misét mondatott, és az oltáron három viaszlovat helyezett el.¹¹⁴ A temesvári Remisné Borbála történetét egyedi struktúrája miatt már részletesen felidéztem. Itt csupán azt a momentumot emelem ki újra, hogy ebben az esetben valójában megtörtént a kérő zarándoklat, ám nem a felajánló jött Gyűdre, hanem az őt ábrázoló kép.¹¹⁵ A hálaajándékkal – egy ezüstlámpással – sem a csoda kedvezményezettje, hanem a megbízottja zarándokolt el Gyűdre. A kérő és a hálaadó zarándoklatokról a későbbiekben még lesz szó a gyógyulásról szóló alfejezetben, a csoda bekövetkezésének helyszíne és a szent hely körüli erőter kiterjedése kapcsán.

A zarándoklat mint a vezeklés és a nyilvános bűnhődés egyik formája már a 6. században megjelent az ír szerzetesek körében, és a 9. századra Európa-szerte intézményszerűült gyakorlatnak számított az igazságszolgáltatásban. Azt jelentette, hogy a súlyos bűnökért a világi és az egyházi hatóságok egyaránt kiszabhatták a peregrinációt mint kiegészítő büntetést.¹¹⁶ Ha ez a 18. században már nem is volt többé bevett gyakorlat, a vezeklés és a bűnbánat gondolata továbbra is társulhatott a zarándoklással, amely-

¹¹³ KRÖTZL 1994, 27–29, 186–363. A táv- és az ereklyecsodákról még: KRÖTZL 2000.

¹¹⁴ L3/1 1723.

¹¹⁵ A képviseleti zarándoklatról lásd például FINUCANE 1977, 93.

¹¹⁶ FINUCANE 1977, 42–43; BARTLETT 2013, 424–425; KRÖTZL 1994, 101, 171–172; FEDELES 2015, 143–147. A középkori magyar adatokat foglalja össze CSUKOVITS Enikő 2003, 52–65.

lyel rendre aszketikus megnyilvánulások jártak együtt. Ez a jelenség sem a barokk kori búcsújárás sajátja, hanem szintén középkori előzményekre tekint vissza.¹¹⁷ A gyüdi csodafeljegyzésekben is megtaláljuk a nyomát a vezeklő, önsanyargató attitűdnek, ahogyan az alábbi példák mutatják. A foktői Koncs Éva két hónapot bénán feküdt, amikor a Gyüdi Máriának tett fogadalom után lábra állt. Mikor már elég erősnek érezte magát, elindult Gyüdre, és – fogadalmához híven – útközben csak kenyéren és vízen élt.¹¹⁸ A már emlegetett Blesa Ferenc fia, aki Gyüdön gyógyult meg a sántaságból, azt fogadta a kegyhelyen összegyűlt búcsús nép előtt, hogy ezután minden második évben elgyalogol Gyüdre a bácskai Gombos melletti Hódságból.¹¹⁹ Szintén gyalog ment Gyüdre Balthasar Friedrich, vértés katona, és szörnyű lábfájása azonnal elhagyta mihelyt a „gyüdi Boldogságos Szűzhöz” folyamodott „szíve minden érzületével”.¹²⁰ A zarándoklat tehát lehetett egymagában is a fogadalom tárgya, s motivációi között megjelenhetett a bűnbánat és a penitenciatartás. Gyüdi példáink, mindazonáltal, azt mutatják, hogy ezek a mozzanatok csak ritkán jelennek meg a csodaelbeszélésekben. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek ne lettek volna jelen a Gyüdi Mária kultuszához kötődő devóciós megnyilvánulásokban, sokkal inkább azt, hogy nem találjuk nyomukat az itt elemzett forrásokban.

Mielőtt rátérnék a fogadalmi tárgyak részletesebb ismertetésére, a felajánlás és a zarándoklat kapcsán fontos röviden újra megemlítenünk a képviselő (helyettes) által tett fogadalmakat. A gyüdi mirákulumtörténetekben rendszerint azt olvashatjuk, hogy a Szűz Máriának felajánlott beteg maga is zarándoklattal adott hálát a kapott segítségért. A szalántai Petrasich Józsefért például a felesége és a rokonai tettek fogadalmat, mert ő félholt volt. Amikor felgyógyult, akkor az összes fogadalomtevő, a beteggel egyetemben, Gyüdre jött, és ott „áhitatukat elvégezve, festett képet adományoztak”.¹²¹ A hajósi Doblör József a szülés után már két éve betegeskedő feleségéért fogadott zarándoklatot, amit aztán a gyógyulást követően mindketten teljesítettek.¹²² A gyermekeket, de még a csecsemőket is, akik Mária közbenjárására felgyógyultak, megmenekültek, vagy egészségesen megszülettek, elhozták a szülei és a család együtt mondott köszönetet. Olvashattuk már, hogy az Alsómiholácon¹²³ lakó ezredsebész és a felesége a kútba esést túlélő kislányukat is elhozták Gyüdre. Kalesich György a halálos betegségből visszatért kislányával zarándokolt Nagykozárból Gyüdre.¹²⁴ A szegedi Rosenbergné Anna Mária¹²⁵ s a többi, nehezen szülő asszony a hat gyermekágyi hét leteltével, minden bizonnyal a csecsemőjével együtt ment el Gyüdre, hogy így teljesítse a maga és

¹¹⁷ A hálaadó zarándoklatok bűnbánati megnyilvánulásait ismerteti KATAJALA-PELTOMAA 2009, 178–185. Középkori skandináv példákat hoz KRÖTZL 1994, 172–173.

¹¹⁸ L1/278 1778.

¹¹⁹ Ma Odžaci (Szerbia), település Gombos (Bogojevo) közelében, ma Szerbia.

¹²⁰ Hely nélkül L3/56, N/43r 1751.

¹²¹ Szalánta (Baranya m.) L1/172. 1761.

¹²² L3/64 1752.

¹²³ Ma Donji Miholjac, Horvátországban.

¹²⁴ L3/89 1756.

¹²⁵ Ismeretlen hely L1/68, N 36r 1744.

leendő gyermeke nevében még a szülés előtt tett felajánlását.¹²⁶ Cometh, a szigetvári helyőrség egyik katonája és felesége pedig nemcsak a megígért ezüst hálatárgyat (egy kisbabát), hanem a nemrég született gyermeküket is magukkal hozták, mert így adtak hálát a Gyüdi Máriának, hogy gyermektelen házasságukat „egy fiúgyermekkel ajándékozta meg”.¹²⁷ Néhány esetben a betegért tett fogadalmat mégsem a csoda kedvezményezettje teljesítette, hanem a „helyettes” zárandokolt. A neuburgi ezred kapitánya, miután zárandoklatot fogadott a Gyüdi Máriának, ha visszaadja a halálos betegségben szenvedő felesége egészségét, a „legáhíthatosabban teljesítette” ígéretét, hiszen az asszony felgyógyult. A történet hangsúlyozza, hogy csak a kapitány jött el és egyben tanúskodott is a csodás gyógyulásról.¹²⁸ Mindebből világosan láthatjuk, hogy a fogadalom mindenáron történő teljesítése milyen nagy jelentőséggel bírt a hívek számára. A Mária kegyelmében részesültek – főleg azok, akiket egyenesen a Szűzanyának ajánlottak – kötelesek voltak megjelenni a színe előtt és leróni a hálájukat.

A mennyei közbenjárásért cserébe tárgyakat, pénzt vagy misét ajánlottak fel a csodák kedvezményezettjei, illetve a fogadalmat tevő hozzátartozói. A gyüdi kegyhely csodafeljegyzései ebből a szempontból igen gazdag anyagot szolgáltatnak vizsgálatunk számára, hiszen a miráculumok kiválogatása – ahogyan erre már többször is utaltam a korábbiakban – a hálatárgyak szempontjából történt.

A középkori csodafeljegyzéseket elemző Pierre-André Sigal arra hívja fel a figyelmet, hogy a fogadalmi ajándékok a mennyei pártfogóval létesített kommunikáció két különböző fázisában jelennek meg, és ebből következőn két különböző funkciójuk lehet. Egyrészt a segítségkérés alkalmával kerülnek elő, amikor ez az adomány még csak felajánlás, vagyis kilátásba helyezett fizetség. Ezt az előzetes ajándékot, ha az invocáció a szent sírjánál vagy az ereklyénél, illetve az ábrázolás előtt történik, jelképes formában el is helyezik a síron, a közelében vagy az oltáron. Másrészt a hálaadásban jutnak szerephez, amikor a sikeres közbenjárást követően „adják át” az adományt a szentnek. A fogadalmat tevő vagy maga zárandokolt el a kegyhelyre, vagy – ahogyan a fenti példáink némelyikében – egy megbízott által küldte el az ajándékot. Sigal értelmezése szerint tehát a fogadalmi ajándék lehetett a csoda előidézésének eszköze, és válhatott belőle a csodáról tanúskodó bizonyíték. Az előbbit felajánlásnak (*offrande*), az utóbbit fogadalmi tárgynak (*ex-voto*) nevezte.¹²⁹ A téma hazai kutatásá-

¹²⁶ További 4 eset: L1/183 1763. Kakasd (Tolna m.); L1/192 1763. Pécsvárad (Baranya m.); L1/198. 1765. Bács (ma Bač, Szerbia); L1/259. Szekszárd (Tolna m.)

¹²⁷ L3/30 1737.

¹²⁸ L3/3 1724.

¹²⁹ SIGAL a fogadalmi tárgyak e kétféle funkcióját a középkori zárandokok gyakorlatában mutatja be. Számos olyan esetet idéz fel, amikor egyesek eleve két hálatárgyat vittek magukkal a szent sírjához vagy az ereklyéihez, egyet viaszból, egyet pedig ezüstből. A szenthez folyamodást követően a viasztárgyat helyezték el a síron vagy az oltáron. Ha a szent közbenjárása sikeres volt, például a beteg meggyógyult, akkor hálájukat már az ezüstitárgy átadásával mutatták ki. Ez a gyakorlat olyannyira megszokott volt, hogy több csodaelbeszélésben is szó esik a szegény zárandokról, aki a felajánlható tárgy hiányában nem mer belépni a szentélybe vagy közeledni a szent sírjához, vö. SIGAL 1985, 86–88.

ban is érzékelhető ez a megkülönböztetés, de nem tükröződik például a fogadalmi tárgyak elnevezéseiben.¹³⁰

A 18. századi magyarországi búcsújáráshelyeket vizsgálva Tüskés Gábor arra a következtetésre jutott, hogy a kérő vagy köszönő ajándékok jellege voltaképpen ugyanaz, és gyakran a forrásokból (például mirákulumoskönyvek, adománylisták) kiindulva sem lehet pontosan meghatározni az adományozók szándékát, és nem lehet következtetni a kegyhelyen felajánlott összes adományra sem.¹³¹ Az egyetlen fenmaradt gyűdi adománylistát illetően ezek a megállapítások részben helytállóak. Tapasztalataim szerint azonban a gyűdi mirákulumfeljegyzések ebből a szempontból informatívabbak, hiszen gyakorta igen aprólékos részletességgel közlik a fogadalmak tartalmát és azt is, hogy ki, mikor és milyen körülmények között tette azokat. Időnként mégis nehézségekbe ütközik, ha a hálatárgyat egyértelműen szeretnénk elkülöníteni a fenti értelemben vett felajánlott tárgytól, hiszen a feljegyzések a csoda bekövetkezésének nézőpontjából íródtak meg, és leginkább arról szólnak, hogy a felajánlások mindig maradéktalanul teljesültek: a felajánlott tárgyak és a hálatárgyak mérlege ilyen módon mindig egyensúlyban van. Természetesen szem előtt kell tartanunk a narratívumok valósága és a ténylegesen megtörtént események közti eltéréseket. A csodatörténetek lejegyzői valószínűleg az általuk követendőnek tartott viselkedési és cselekvési minták szerint építették fel mondandójukat és szervezték újjá a történeteket. Mivel más források nem állnak rendelkezésre a történetekről, így az adományozás tárgyát és gesztusait illetően kénytelenek vagyunk kizárólag a mirákulumfeljegyzésekre hagyatkozni. Ebben a kérdésben Sigal nézőpontját érvényesítem, amennyiben a vizsgált szövegek lehetőséget teremtenek e két kategória elválasztására. Összefoglalóan fogadalmi tárgyként utalok a hívek kegyes ajándékaira, a kéréshez kapcsolt tárgyakat felajánlásnak, a köszönetképpen átadottakat pedig hálatárgyaknak nevezem.

A gyógyulásért felajánlott tárgyak és a gyógyító istenség sikeres beavatkozását elbeszélő feliratok, hálatáblák, továbbá az ex-voto ajándékok az ókor óta fontos részei a gyógyító kultuszoknak.¹³² A keresztény szentek késő antik és középkori tiszteletében is hangsúlyos szerephez jutott a szent csodatevő és gyógyító ereje, ahogyan arra az eddigiekben már többször is utaltam. A szent közbenjárásának köszönhető csodás megmenekülésekhez, köztük a gyógyuláshoz társuló devóciós megnyilvánulások, valamint az ezzel kapcsolatos tárgyi kultúra elemei részben ókori előzményekre épülnek.¹³³ Az

¹³⁰ A magyar néprajzi kutatásban *offenek* (ném. *Opfer*) nevezik őket, vö. *Néprajzi Lexikon* címszava. A témáról a hazai néprajzi irodalomban BÁTKY Zsigmond és BELLOSICS Bálint írták az első összefoglalásokat, lásd BÁTKY 1904; BELLOSICS 1908. A téma rövid összefoglalását magyar adatok alapján Barna Gábor készítette el, vö. BARNA 2001. Egy-egy kegyhely fogadalmi tárgyai: CSATKA, VAJKAI 1940; BARNABÁS Máriapócs, SZALONTAI 1977; MÁRIARADNA, BARNA 2004, 81–82.

¹³¹ TÜSKÉS 1993, 60–61, 183.

¹³² Az ókori előzményekről összefoglalóan lásd van STRATEN 1981. A görög és római Aszklépiosz és más istenek (Apollón, Artemisz, Démétér) szentélyeinek hálatárgyairól és feliratairól lásd NUTTON [2004] 2013, 109–110, 160, 281–283.

¹³³ A legjobb európai összefoglalás, különös hangsúllyal a német nyelvterületre: KRISSE-RETTENBECK 1972. A hálatárgyakról legújabbán lásd WEINRYB 2016, 1–22; HOLMES 2009.

alábbiakban azt veszem sorra, hogy milyen típusú adományok kapcsolódtak általában a gyűdi csodásgyógyulás-esetekhez és a veszélyes helyzetekből való megmeneküléshez.

A hívek ajándékai alapvetően két csoportra oszlanak: lelki és tárgyi adományokra. Az előbbi kategóriába a már említett szerzetesi fogadalmakon túl a misefelajánlásokat, a vezeklést és az áhítatgyakorlás formáit sorolja a kutatás.¹³⁴ A gyűdi mirákulumelbeszélésekben és -feljegyzésekben ezek közül leginkább a misefelajánlások fordulnak elő, összesen 45 alkalommal (az összes alkalom 13,63%-ában). A misék különböző fajtái közül az énekes misét emelik ki egyes feljegyzések. A misék számánál a „néhány” mennyiségjelzőn túl, a 2, 10, vagy a 6 szerepel. Az utóbbi szám a német mirákulumszövegekben gyakran visszatér, különösen az adományokkal kapcsolatban, s ott is, ahol a latin változatokban más szám fordul elő, így a szövegek hitelessége ezen a ponton kétséges.¹³⁵ Az adományozás 18. századi gyűdi gyakorata azt mutatja, hogy a misét önmagában csak az esetek elenyésző részében ajánlották fel a hívek, mindössze 5 alkalommal (az összes misefelajánlás 11%-a). A többi esetben a misét leggyakrabban valamilyen tárggyal együtt, vagy az alamizsnálkodásra szánt pénzüsszeggel párosítva ajánlották föl fogadalomként, és – a jegyzőkönyvek tanúsága szerint – ezeket adományként valóban be is fizették.

A bűnbánati megnyilvánulásokat a fogadalom teljesítésénél tárgyaltam, itt csupán megemlítem őket, mint a lelki adományok egyik típusát. Egyetlen gyűdi esetben mégis sejthető a vezeklés egy formája, egészen pontosan a tisztasági fogadalom. Az egyik tanúvallomásban hangzik el, hogy a sikeres ördögűzés után Ursula, a fiatal siklói özvegy többé nem ment férjhez, hanem a magányos és kegyes életmódot választotta.¹³⁶

A tárgyi adományok sorát a pénzbeliekkel folytatom. Az alamizsna 22 mirákulum-feljegyzésben szerepel, amely az összes adományemlítés 6,66 %-a. Az alamizsna célját az 1756 és 1765 között rögzített esetekben konkrétan meghatározták az adományozók: a templom építésére adták, 1765-ben egészen pontosan a befejezési munkálatokra. Az alamizsnát az esetek körülbelül egyharmadában önmagában, egy másik egyharmadában (7-7 alkalom) misével együtt adományozták, 9 alkalommal pedig hálatárgyakkal is társították. Ide tartoznak még az egyéb pénzádományok, amelyekről önállóan még az alamizsnánál is kevesebbszer esik szó: összesen egyszer. 1744-ben egy vásároló eszéki társaság (férfiak és nők) közös zarándoklat keretében adakozott, amit azért fogadtak, mert a Gyűdi Mária háromszor egymás után mentette meg őket. Először egy dunai vihartól a futaki¹³⁷ vásárba menet, aztán hazafelé jövet előbb a hajótörtéstől, majd egy rablótámadástól.¹³⁸ A kegyhely számára ennél nyilván többször adakoztak pénzben a hívek, több misealapítványról is tudunk, de a csodás megmenekülés vagy a gyógyulás

¹³⁴ TŰSKÉS 1993, 183–191; BARNA 2004, 81.

¹³⁵ Ezt Rosner Zsolt is kiemeli a kötethez csatolt tanulmányban. Ő úgy látja, hogy gyakran az 1757-es redakció határozatlan névmásai helyén állnak a pontos számok, de az okát ő sem találta, vö. ROSNER 2017, 250.

¹³⁶ Mihics Ádám tanúvallomása, Siklós 1757 dec. 4. Jkv.

¹³⁷ Ma Futog (Szerbia). A 15. század óta vásárközpont Újvidék közelében, a Duna bal partján.

¹³⁸ L3/69 1744.

legjellemzőbb „ellenértéke” – legalábbis a csodatörténetek tanúsága szerint – nem a pénz volt.

A 4. táblázatban a gyűdi csodatörténetekben említett tárgyajándékokat összesítettem, amelyek az esetek körülbelül kétharmadában fordultak elő (102 említés, az összes eset 68,57%). A táblázatban felsorolt tárgytipusok nagyjából ugyanazok, mint a korabeli hazai búcsújáró helyeken felajánlott adományok,¹³⁹ és több szempontból is nagyon hasonlítanak a közép- és kora újkori európai kegyhelyek tárgykészletéhez.¹⁴⁰ A latin és a német nyelvű gyűdi csodaszövegekben változatos elnevezéseikkel találkozunk: *anatema*, *Opfer*, *Voto*. Az ezüsttárgyak kategóriában az úgynevezett anatómiai fogadalmi tárgyakat összesítettem. Az összesen 102 említés közel kétharmadában (65 szövegben) szerepelnek is a konkrét testrészek, míg további 37 feljegyzés az *ezüst fogadalmi tárgy* (*anathema argentea*) vagy az *ezüst offer* (*silberne Opfer*) megjelölést használja. Az ezüstképeket (*tabula argentea*) nem soroltam ide, mert azok két kivétellel valószínűleg nem a betegről készült képmások (amelyekre általában az *imago* vagy az *effigie* szavak utalnak), hanem a csodatörténet képi ábrázolásai. A fennmaradó két képen Szűz Mária van.

Feltételezhető, hogy ennél több alkalommal ajándékoztak hátatárgyakat a hívek, de ezekre nem minden esetben térnek ki pontosan a szövegek. Ez valószínűleg a már említett szerkesztői megfontolásnak tudható be: egyrészt a gyűdi kegyhely birtokában levő értékesebb tárgyakhoz kapcsolódó csodákat válogatták ki, másrészt azokat, amelyeket hitelesített a házfőnök vagy a plébános és ezt fel is jegyezték. Ez utóbbi esetek egy részében még elképzelhető, hogy a hívek viaszból öntött hátatárgyakat hagytak Gyűdön, amelyeknek azonban nem maradt nyoma addigra, mire a csodajegyzéket összeállították, hiszen időről időre gyertyává olvasztották fel őket.¹⁴¹

Nyers viaszt és gyertyát már a középkori zarándokok is előszeretettel ajánlottak fel, illetve adtak át hálaajándékként.¹⁴² Előfordult, hogy a viasz súlya megegyezett a beteg súlyával, míg a gyertya, illetve a gyertyabél hossza megfelelehetett a beteg testhosszának. A mérés (*mensuratio*)¹⁴³ gyakorlata háttérben ugyanúgy a mágia rész-egész alapelve fedezhető fel, mint a rituális mérés számos kultúrában elterjedt diagnosztikus és gyógyító gyakorlatában.¹⁴⁴ A gyűdi csodaszövegek összesen 15 alkalommal szólnak gyertyák felajánlásáról (az összes eset 6,6%-a), s ebből is csak 4 olyan eset van, amikor csak ezt adták. A többiben a gyertya az *ex-voto* képek, illetve egy ezüstitűlmpás mellett szerepel. Egyáltalán nem biztos, hogy Gyűdön ennyire ritkán ajándékoztak gyertyákat, inkább csak azt állapíthatjuk meg, hogy nem túl gyakran találták feljegyzésre érdemes-

¹³⁹ Tüskés 1993, 180–187.

¹⁴⁰ SIGAL 1985, 86–95; KRISSE-RETTENBECK 1972, 90–91.

¹⁴¹ Tüskés Gábor külön megemlíti a magyarországi kegyhelyeken működő „viaszboltokat”: Tüskés 1993, 184.

¹⁴² A gyertya- és a viaszfelajánlásokról a középkori szentkultusz kapcsán lásd SIGAL 1985, 88–89, 93–95; VAUCHEZ 1997, 221, 234, 456–457; KRÖTZL 1994, 320–321; WITTMER-BUTSCH-RENDTEL 2003, 65, 172–173, 176, 195–196.

¹⁴³ Erről részletesen lásd KATAJALA-PELTOMAA 2012.

¹⁴⁴ GRABNER 1964; WAGENHUBER 1936; BERDE 1940, 94–95.

4. táblázat. A gyűdi csodajegyzékekben szereplő hálatárgyak

Hálatárgy típusa	Esetek száma
Ezüsttárgy	102
Festett kép	76
Mankó	20
Gyertya	15
Ezüstkép	12
Viasztárgy	4
Műtét során eltávolított „testrész” (csont, epekő)	4
Lámpás	2
Feszület	2
Ékszer	2
Korona	1
Lánc	1
Zászló	1

nek ezt az ajándéktípust. Ennek ellenére két esetben a középkori méréshez hasonló gyakorlatról esik szó, amelyhez hosszú, kötélszerű gyertyákat csináltattak a hálás betegek. A két történetet a gyógymódok alatt fogom részletesen tárgyalni.¹⁴⁵ Itt egy másik esetet idézek, amelyben egy egész közösség hálaadását írják le. A pestis megszűnéséért köszönetet mondó bátaszékiek 1739-ben együtt zárandokoltak a Gyűdi Máriához. Ott számtalan gyertyát adományoztak, amelyek közül a nagyméretűeket nem gyűjtötték meg, hanem Mária oltára mellé akasztották föl őket kétfelől. Az egyszerűbb fogadalmi ajándékok közé tartozó gyertya a mérete és az alkalom révén vált reprezentatív és látványos ajándékká, így már nyilván érdemes volt ezt az esetet beemlíteni a csodajegyzékbe.¹⁴⁶

A tárgyak közül a mankók szintén a középkor óta a szerepelnek a hálatárgyak között, mint az egyik leglátványosabb csoda manifesztumai. A mankók olyan szorosán hozzátartozhattak a közép- és kora újkori kegyhelyek enteriőrjéhez, hogy Lenz Kriss-Reenbeck a fogadalmi tárgyakat ábrázoló képek ikonográfiai elemzésekor egy sajátos és gyakran ismétlődő motívum részeként írja le őket. A szent sírja, ereklyéje vagy a kegykép, illetve kegyzóbor mellett akkurátusan felaggatott hálatárgyak csoportja látható, ahol a testrészeket és emberi alakokat ábrázoló viasz- és fafigurák mellett rendszerint ott lóg egy mankó is.¹⁴⁷ A 20 mankóemlítés az összes gyűdi esetnek csupán 8,46%-a, de ez mégsem elhanyagolható arány, ha figyelembe vesszük a láb betegségeihez kapcsolódó anatómiai jellegű fogadalmi tárgyak magas számát. A man-

¹⁴⁵ Lásd továbbá a *Mérés* alfejezetben.

¹⁴⁶ L3/37, N/25v 1739. Karvastagságú fogadalmi gyertyák láthatók a tutenhauseni (Felső-Bajorország) kegytemplom falán egy 1928 körül készült fényképen, lásd KRISS-RETTENBECK 1972, 11. képtábla.

¹⁴⁷ KRISS-RETTENBECK 1972, 78–81.

kóhoz Gyűdön ritkán társítottak más ajándékot a zarándokok: egyszer ezürtlábat, kétszer gyertyát, illetve festett képet adtak át velük együtt. A kérdésre, hogy mi ennek az oka, egyelőre csak részben tudunk felelni. Az valószínűnek látszik, hogy a hosszú ideig mankókkal botorkáló ember újra elnyert mozgásképesége épp eléggé bizonyította a csoda megtörténtét, ez nem igényelt sem a szabadulást ábrázoló képet, sem a lábak képi mását. Amikor például Scherz, a bizonyára jól megtermett gránátos kapitány két évig tartó bénaság után újból lábra állt a Gyűdi Mária segítségével, akkor hálából idezarándokolt, és felakasztotta a mankóit az oltár mellé. A csodaelbeszélés a mankók fel-tűnő méretét („hatalmas”) is hangsúlyozza.¹⁴⁸

Az 5. táblázatban az ezüsből és a viaszból készült anatómiai fogadalmi tárgyak előfordulásait összesítettem. Bizonyos alkalmakkor egyszerre több azonos tárgyat is felajánlottak, ám ezeket én egy előfordulásnak vettem, hiszen a számítás alapja a gyógyuláset, nem pedig az offerek száma volt. Így az öt ezüstmellet és a hat nyakat (vagy gégét) egy-egynek számoltam. Kérdés, hogy a tárgyak ilyen módon való sokszorozása vajon egyenes arányban állt-e a betegség súlyosságának szubjektív megítélésével és a hála mértékével. További példák és források híján itt csak találgatásokba bocsátkozhatunk. Az előzővel ellentétben ott, ahol egy alkalommal több személyért történt a hálaadás, például a családfő önmagáért és a gyermekéért, vagy a férj a feleségéért is köszönetet mondott, két gyógyulásettel számoltam, és ezeket az egyidejűleg átadott tárgyakat külön-külön számítottam. Végül, ahol egy beteg a két különböző szervnek megfelelően két különböző tárgyat adott, azt összetett esetként vettem fel, és az egyes szervekkel nem gyarapítottam az adott tárgytípust.

5. táblázat. A gyűdi csodajegyzékek ezüst és viasz fogadalmi tárgyai

Testrész	Esetek száma
Láb	17
Láb és kéz	2
Láb és szív	1
Szem	15
Kéz	7
Kéz és szív	2
Szív	4
Pólyásbaba	4
Mell	3
Test	3
Gyermek	2
Fej	2
Fül	1
Nyelv	1
Torok	1

¹⁴⁸ Scherz a károlyvárosi (ma Karlovac, Horvátország) helyőrségen szolgált. Nem tudjuk, hogy vajon gyalog jött-e onnan Gyűdig. J1/36, N/21v 1736.

Az anatómiai hátatárgyak testrészenkénti megoszlása azt mutatja, hogy a legtöbb alkalommal a végtagok, s különösen a láb, valamint a szem betegségei esetén járt sikerrel „mennyei orvos.” Ha ezt összevetjük a csodatörténetekben megemlített tünetek és betegségek megoszlásával, akkor az előfordulások gyakoriságából hasonló tendencia bontakozik ki. Ez nyilvánvalóan annak az általános gyakorlatnak köszönhető, hogy a sikeres gyógyulást követően valóban az érintett testrész (vagy az egész test) mását ajánlották fel hátatárgyként az esetek túlnyomó részében. Persze, ez nem mindig történt így. Az egyik mirákulumfeljegyzésben azt olvashatjuk, hogy egy szekszárdi asszony Gyűdre vezette „felsős gimnazista fiát, aki váratlanul megvakult”. Amikor a kegyhelyre érve az anya Szűz Máriának ajánlotta, a gyerek hirtelen „csodálatosan visszakarta látását”. Az anya ezúttal nem hátatárgyat adott, hanem alamizsnát fizetett a „kegyes gyűdi templomnak.”¹⁴⁹ Ennél az esetnél azt is szem előtt kell tartanunk, hogy míg a viasztárgyakhoz és a gyertyákhoz bizonyára ott helyben is könnyen hozzájuthattak a hívek, az ezüst hátatárgyak nem álltak azonnal rendelkezésre, mert azokat meg kellett előbb csináltatni. Mivel ez a csodás gyógyulás valójában kegyhelycsoda volt, így más forgatókönyvet követett, mint a távcsodák, amelyeket előzetes felajánlás és fogadalomtétel előzött meg. A gyógyulás *in situ* következett be, méghozzá azonnal, amint a felajánlás megtörtént, ezért ott nyomban sor került a hálaadásra is, amelynek a legegyszerűbb módja valóban a pénzbeli kifizetés volt.¹⁵⁰ Nem tudjuk, persze, hogy mennyi idő telt el a kegyhelyre érkezés és a csodás gyógyulás között, vagyis hogy milyen hosszan imádkozott az anya. Elképzelhető, hogy eközben felajánlásképp viasztárgyat tett az oltárra, de ennek nincs nyoma a szövegben.

A betegségek jellege és az anatómiai hátatárgyak viszonyáról annyit érdemes megjegyeznünk, hogy rendszerint a testi tapasztalat, vagyis a tünetek jelentkezésének helye határozta meg, hogy mely testrész vagy szerv viaszból (fémből) készült mását ajándékozták a szentnek. Ha a betegség a test egészét érintette, akkor emberalakot ábrázoló tárgyat adtak, vagy a saját képmásukat. Így tett például a rácvárosi (Pécs) Schwertli Jakab, aki „magas lázban szenvedett” (*vehementibus caloribus laborabat*), és a fogadalomtételt követő váratlan gyógyulása után Gyűdre zarándokolt, és ott a képmását (*effigies*) ajándékozta Szűz Máriának.¹⁵¹

A máriaradnai kegyhely fogadalmi tárgyairól írt elemzésében Barna Gábor megjegyzi, hogy a 17–19. századi magyarországi mirákulumoskönyvekben sajnálatosan kevés utalás történik az *ex-voto* képekre, így több kegyhely – mint például Máriaradna – esetében sem lehet feltérképezni a múltbeli állapotokat. Tüskés Gábor a mirákulumoskönyvek alapján írt monográfiájában ennél árnyaltabban fogalmaz. Megfigyelései szerint a hálából készített képek a gyakori adományok közé tartoztak, ám a róluk fennmaradt leírások nem elegendők az alapos ikonográfiai elemzésükhöz. Az általa kiragadott néhány példa a viszonylag ritka részletes képleírásokat mutatja be.

¹⁴⁹ L1/163 1760.

¹⁵⁰ A középkori kegyhelycsodák forgatókönyvét pontosan követi ez az eset, vö. KRÖTZL 2000, 560–561.

¹⁵¹ J1/221, N/88r 1770.

A gyűdi csodafeljegyzések minden szempontból alátámasztják Tüskés Gábor meglátásait: a fogadalmi tárgyak mennyiségi rangsorában a második helyen állnak a festett (76) vagy ezüsből készült (12) képek (az összes eset 38,19%-a). A bisztrici Schaub Gábor, például, aki *vízkórságban* (*hydropisi*, illetve *Wasser Krankheit*)¹⁵² szenvedett, felépülését követően nemcsak hat gyertyát (*candelas nro. 6*), hanem ezüsből készült képet (*tabula [...] argentea*) függesztett föl a templomban.¹⁵³ A festett ex-voto képekre a latin változatok leginkább a *tabella (de)picta*, *inpingi facientes tabella*, fogalmakat használják, míg az ezüstképeket a *tabella* vagy *tabula argentea* kifejezés jelöli. A német nyelvű mirákulumokban a festett képeket *Opfer Tafel*, míg az ezüstöket *Silberne Tafel* néven jegyezte föl a szerző. A képek – két Mária-ábrázoláson és a már említett előreküldött festményen kívül – gyakran a mennyei beavatkozást jelenítik meg.¹⁵⁴ Néhány történetben a képen látható jelenet maga is részletesen szerepel, amitől a szöveg kiállítási katalógusra emlékeztet. Talán valóban az lehetett a szerkesztő célja, hogy az olvasó könnyebben megtalálja a templom falán látható képet a csodaelbeszélés alapján. Jó példa erre a pécsi székesegyház kanonokjának, Domsich Mátyásnak az esete, aki annyira szenvedett súlyos betegségétől, hogy már minden gyógymódot elutasított, és csak a halált várta. Amikor a „keresztények Orvosának” közbenjárására felépült, maga jött el Gyűdre, ahol „egy festett képet adott, mely őt ágyban, betegen fekvő ábrázolja”. A votív ábrázolások jellegzetessége, hogy a képi megjelenítésen kívül rendszerint feliratok is szerepelnek rajtuk, amelyek a megörökített esemény hitelességét hivatottak alátámasztani. A kanonok képére a középkor óta ismert formula került, dátummal: „Fogadalmat tettem, kegyelmet kaptam, 1734” (*Votum feci, gratiam accepi*, 1734). Az ábrázolást átadta, és felakasztotta a falra, elvégezte áhítatát, és megszabadulva az itt hagyott emléktől, megvigasztalódva távozott.¹⁵⁵

Fogadalmi tárgyakat és képeket a csodás megmenekülések emlékére is felajánlottak, ahogyan erről már többször is volt szó. Így került 1737-ben a szószék fölé az eszéki Stöpp kapitány zászlója, amelyet azért hozott el, mert a Gyűdi Szűz Mária segítségével kiszabadult a törökök fogságából.¹⁵⁶ Ugyanebben az évben, vagy egy évvel később ajánlotta fel rabláncát egy szlavóniai kereskedő, akit a Gyűdi Máriának tett fogadalom – és az ezután azonnal megérkező katonák – mentettek meg az őt leláncolva tartó rablók markából.¹⁵⁷ A pestistől megmenekült Batthyány Károly pedig nemcsak az új templom építésére adakozott, hanem ezüsből készíttetett egy dekoratív, fegyvereket és egyéb „harci eszközöket” ábrázoló képet, amelyet a főoltár fölött helyeztek el.¹⁵⁸

¹⁵² Lapszéli kézírásos, ceruzás jegyzet, valószínűleg a 20. századból, talán a zágrábi másolótól, Kamilo Zabeótól: *vodena bolest* (hr. vízi betegség).

¹⁵³ L1/294 1782.

¹⁵⁴ Az ex-voto festmények ikonográfijának bőséges irodalmát itt nincs terünk idézni. Két fontos gyűjtemény főként 19–20. századi képekből, Provence-ból és Olaszországból: COUSIN 1983; TRIPPUTI-VILLANI 2008.

¹⁵⁵ L3/100 1757.

¹⁵⁶ L3/33 1737.

¹⁵⁷ L1/41 1737. vagy 1738.

¹⁵⁸ L1/26 1736.

Milyen következtetéseket vonhatunk le az 5. táblázat adatai alapján a hálaadás és szorosabban vett témánk, a csodás gyógyulás vonatkozásában?

Egyrészt azt látjuk, hogy a fogadalmi tárgyak túlnyomó része a csodás gyógyulásokhoz kötődik, és csak egy töredékük utal az egyéb csodás megmenekülésekre (például a túlélte baleset, fogolyszabadítás). Összetételük tehát a csodanarratívumok tematikus arányait tükrözi.

Másrészt szembevetendő az ezüsből készült tárgyak túlsúlya, ami nemcsak a forrásszövegek sajátos összetételének köszönhető, hanem a zarándokok társadalmi és vagyoni helyzetével is összefüggésbe hozható: az ezüsttárgyak felajánlói városi polgárok, uradalmi alkalmazottak, a helyőrségek tisztjei, valamint a tolnai és baranyai-szlavóniai, somogyi nemesi családok (Dőry, Pejacsevich, Prónay, Czinderi) tagjai. A viaszoffereket – ezzel szemben – inkább az alacsonyabb társadalmi helyzetű hívek adományai között jegyezték fel, bár négy esetből következtetve ez inkább csak észrevétel, semmint tendencia.

Harmadrészt figyelemreméltó az összefüggés a viasz hátatárgyak és adományozóik etnikai hovatartozása között: a négy esetből háromban a név alapján délszláv (horvát, bunyevác, szerb) adományozóra következtethetünk, és elképzelhető, hogy a lovait megtaláló eszéki fuvaros is ilyen etnikai csoporthoz tartozott. Ez nem jelenti azt, hogy mások ne adtak volna viasztárgyat, de a feljegyzések ezeket nem őrizték meg.

A fogadalmi tárgyak és a mirákulumnarratívumok alapján nagy vonalakban kirajzolódnak a gyűdi kegyhely gyógyászati profilja. Úgy tűnik, hogy ide elsősorban a végtagokat ért károsodások (baleseti sérülésből vagy a központi idegrendszeri okból adódó teljes és részleges bénulás, illetve elfertőződött sebek), valamint a szembetegségek esetén fordultak a hívek.

Gyógyulás

A középkorban a szent sírja, illetve az ereklyék helye továbbra is a taumaturgikus erőter középontja maradt,¹⁵⁹ bár a távcsodák (*distance-miracles*) egyre gyakoribbakká váltak.¹⁶⁰ Az egyes szentek kultuszának általánosan ismertté válását – ami csodatevő erejük földrajzi kiterjedésével is „mérhető” – André Vauchez a képi ábrázolások növekvő népszerűségével magyarázta, és egy, a Mediterráneumtól Észak-Európa felé irányuló folyamatot vázolt fel, amely a 13. második felében vette kezdetét.¹⁶¹ Szűz Máriának

¹⁵⁹ André Vauchez a szentség hatókörének kapcsán ír az inkubációról, és példaként az Árpád-házi Szent Erzsébet és a Szent Lajos sírjánál történt csodás álombeli gyógyulásokat említi, vö. VAUCHEZ 1997, 444–445.

¹⁶⁰ KRÖTZL 2000.

¹⁶¹ VAUCHEZ 1997, 446–453.

eleve nem voltak testrészeklyei¹⁶² (a hajától¹⁶³ és a tejétől¹⁶⁴ eltekintve), csupán a ruhadarabjai (inge, fátyla, papucs, öve),¹⁶⁵ így a taumaturgikus erőt már a kezdetektől gyakran festett képmásai és szobrai hordozták.¹⁶⁶ Mária tiszteletének ez a jellegzetessége reformáció utáni időszakban is kiemelt szerephez jutott.¹⁶⁷ A barokk kor Mária-kegyhelyein feljegyzett csodatörténetek, mint például az itt áttekintett gyűdi mirákulumszövegek, jól illusztrálják, hogy Szűz Mária tisztelete egyszerre volt globális és lokális abban az értelemben, hogy Mária csodatevő hatalma a kegyeszobor közelében és a betegeknek a kegyhelytől távol eső otthonában egyaránt hatékonynak bizonyult. Ha figyelembe vesszük a kérő (34) és a hálaadó zárándoklatok (289), valamint a kegyhelyen (34) és az onnan távol (270) történt csodás gyógyulások vagy megmenekülések arányát, akkor a mérleg a hálaadó zárándoklatok és a távcsodák döntő fölényét mutatja. Ebből azt olvashatjuk ki, hogy a Gyűdi Mária csodatevő ereje messze túlterjedt a képmásának otthont adó templomon. Az utolsó két esetben a szent hely csodatevő erejéhez konkrét topográfiai elképzelés kapcsolódik: a szükségét szenvedők testükkel, gondolataikkal ennek az erőnek a forrása felé fordulnak.

Ha a militáris metaforánál maradunk, akkor Szűz Mária sikeresen elfoglalta a korabeli pécsi-kalocsai és diakóvári egyházmegyék területének egy jelentős részét, s ott a katolikus hit erős hídfőállását építette fel.

Ha a gyógyuláseteket a szent hely topográfiájának koordinátái szerint rendezzük el, akkor a beteg állapotának javulása megkezdődhet már a kegyhelytől távol, vagy – épp ellenkezőleg – a szentség epicentrumában, vagyis esetünkben a kegyoltár köz-

¹⁶² WARD 1987, 133.

¹⁶³ Mária haja a keresztshadjáratok ereklyezsákmányai közt szerepelt, és Európa számos helyére eljutott, például a Brit-szigetekre, lásd WARD 1987, 123, 133. Hitelességét a reformáció hitvitái idején kétségbe vonták, vö. GILLESPIE 2014.

¹⁶⁴ Mária tejének kultusza középkori eredetű a nyugati keresztény egyházban. Az egyik legismertebb történet, amely ehhez kötődik, Clairvaux-i Bernát látomása (*Lactatio Bernardi*): a Mária szobra előtt buzgó imája közben térde hulló szent ajkát a szobor kebléből kicsorduló tejsugár öntözi. Mária tejéről volt nevezetes az angliai Walshingham és a normandiai Oignies. Fulbertus, Chartres püspöke a gyógyulását szintén Mária tejének köszönhette, lásd RUBIN 2009, 123, 138. Mária teje az isteni bölcsesség forrásának szimbóluma volt, ennek ikonográfiai vonatkozásait Victor Stoichita tárgyalja: STOICHITA 1995. A Mária-ereklyéket, különösen Mária tejét, övező kétely már Sienai Szent Bernardin prédikációiban gyökeret eresztett, vö. RUBIN 2009, 300–301. Rotterdami Erasmus pedig a kétes Mária-ereklyéről szólva tréfás történetet írt a walshinghami kanonokokról, akiknek állítólag megtiltották, hogy túl közel imádkozzanak Mária szobrához, nehogy pajzán gondolataik támadjanak, s – Szent Bernát nyomába lépve – közvetlenül a forrásából ízleljék meg Mária tejét, lásd WALLER 2011, 92–93. A Szoptató Madonna ábrázolásai a 18. századi pestisjárványok után különösen népszerűvé váltak Magyarországon, lásd SZILÁRDFY 1979, 209–218.

¹⁶⁵ Mária tunikáját és fátylát Chartres-ban őrizték, vö. RUBIN 2009, 186. Soissons-ban volt Mária csodatevő papucs: RUBIN 2009, 186–187; WARD 1987, 143–144. A prágai Szent Vítus-székesegyházban pedig azt a fátylát láthatták a hívek, amelyen Krisztus vére volt, vö. RUBIN 2009, 248.

¹⁶⁶ A középkori Mária-kegyhelyek Mária-ábrázolásairól és azok kultuszáról összefoglalóan lásd RUBIN 2009, 124–128, 184–188.

¹⁶⁷ A reformáció és az ellenreformáció időszakáról Európában és Latin-Amerikában lásd RUBIN 2009, 400–424. Anglia vonatkozásában lásd WALLER 2011. A kora újkorai Nápolyi Királyságról (Terra d'Otranto): GENTILCORE 1992, 193–202.

vetlen közelében. A Gyüdi Mária gyógyító ereje – néhány csodaelbeszélés szerint – a „lakhelyéhez”, vagyis a gyüdi templomhoz közeledve vált egyre erősebbé.¹⁶⁸ Erről szól a kisköszegi Balida Mátyás Erzsébet lányának esete, aki *súlyos combfájdalmak miatt már tíz éve nem tudott járni (ob gravissimos femoris dolores 10 annis incedere non valuit)*. Mégis gyalogos zarándoklatot fogadott, mintegy utolsó reménységként. Már a fogadalomtételt követő pillanatban annyira alábbhagyott fájdalom, hogy elindulhatott, s így is tett. „Ahogy közeledett, napról napra erősödött a járás megkapott képességében” (*et suspectum gressum indies firmiorem obtinuerit*). Mire odaért, teljesen felgyógyult, és a szüleiével közösen helyezte el a magával hozott ezüst hátatárgyat.¹⁶⁹

A szigetvári Györgyák János 1774-ben följegyzett története a kegyhely központjában ható gyógyító erő szép példája. A férfit *„három éve jobb lábán бүdös, halált hozó seb sújtotta [...] mankó nélkül járni nem tudott” (3 annis foetido ac mortifero vulnere in dextero pede afflictus est [...] nec absque fulcris incedere potuit)*. Ezért hozatta magát Gyüdre, és ott helyben kérte a Gyüdi Mária segítségét. Meghallgatásra talált, és a maga lábán tért haza, amelyet két földije is eskü alatt tanúsított.¹⁷⁰

A kegyhelyen történő gyógyulás hatékonyságát tovább fokozta, ha a beteg részt vett a misén.¹⁷¹ Ennek tulajdonította gyors és látványos gyógyulását Supik Anna, egy zombori kereskedő özvegye, az 1798-ra keltezett mirákulumtörténet szerint. Az asszony törött lába ugyanis nem akart mozogni, így mankóra kényszerült, s ezzel is érkezett Gyüdre. A mise alatt azonban „könnyebbséget érzett olyannyira, hogy mankóit felakasztván, másokra sem támaszkodván, szerencsésen kijött [a templomból] október 14-én az imádkozó nép szeme láttára”.¹⁷²

Tünetek, panaszok, betegségek a csodafeljegyzésekben

Az általunk vizsgált időszakban a Gyüdre vezető egyéni és csoportos zarándoklatok motivációi között a betegség, illetve az ember testi egészségét is befolyásoló állapotok (terhesség, szülés), illetve a veszélyes helyzetek (balesetek) szerepeltek az első helyen.

Ha választ szeretnénk kapni arra a kérdésre, hogy milyen testi-lelki bajokkal fordultak a Gyüdi Szűz Máriához a segítség reményében a rászorulók, akkor a mirákulumelbeszélésekben szereplő tüneteket és betegségneveket célszerű áttekinteni elsőként. Nyilvánvaló, hogy a modern orvoslás tünettani rendszerének ezek a leírások csak nehezen vagy egyáltalán nem feleltethetők meg, ennél fogva a történetekben leírt tünetek alapján a betegségek azonosítása komoly nehézségekbe ütközik.¹⁷³ Ráadásul azt is szem előtt kell tartanunk, hogy – akár csak a boszorkányság dokumen-

¹⁶⁸ VAUCHEZ 1997, 470–471; FINUCANE 1977, 81–99; KRÖTZL 1994, 186–356.

¹⁶⁹ *Liber memoriarum* Tom/I.

¹⁷⁰ L1/251 1774.

¹⁷¹ TÜSKÉS 1993, 179.

¹⁷² J1/301 1798.

¹⁷³ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 98; TÜSKÉS–KNAPP 1989, 73–74.

6. táblázat. A gyűdi csodaelbeszélések tematikus csoportjai

Betegség (ember)	292
Betegség (állat)	9
Baleset	24
Életveszély	2
Fogság	2
Hajótörés és rablótámadás	1
Eltűnt ember	1
Eltűnt állat	2
Lopás	1
Nélkülözés	1
Sikertelen pereskedés	1
Ismeretlen	1
Összesen	337

tumai – mind a tanúvallomások, mind a csodajegyzékek tanult írástudók által lejegyzett, majd gondosan és több lépcsőben szerkesztett szövegek. Ennél fogva a bennük foglalt betegségtörténetek inkább kisebb, mint nagyobb mértékben tükrözik a „tanulatlan nép hangját”, és – ezzel mintegy fordított arányosságban – sok mindent közvetítenek a műveltebb lejegyzők gondolkodásmódjáról és a betegséggel kapcsolatos attitűdjéről. Ez még fokozottabban érvényes a csodajegyzékek listaszerű, gyakran sztereotip fordulatokat tartalmazó, időnként igencsak sematikusnak ható megfogalmazásaira.¹⁷⁴ A gyűdi csodákat írásba foglaló historicusoknak – vagyis azoknak a ferences szerzeteseknek, akik a rendház évkönyveit vezették – még a nevét sem sikerült kideríteni.¹⁷⁵ Ám a nevesített elbeszélők és a névtelen lejegyzők „hangja” néhány esetben mégis elkülöníthető. Jó példa erre a gyöngyfai Pichler Antal szerencsésen végződő balesetét megörökítő feljegyzés.¹⁷⁶ Pichler keze disznóharapástól (*per morsum sabelici*) lett sebes, majd üszkösödni kezdett. Az állat megnevezését az *S. V.* (a.m. *salva venia*, vagyis *tisztesség ne essék*) rövidítés követi, amivel a lejegyző az „illetlen” szóhasználatért kéri az olvasók elnézését. Ugyanígy jár el az 1757-es vizsgálati jegyzőkönyv írnoka, amikor a gyűdi templomnál csodálatosan meggyógyuló állatokról, köztük disznókról szóló tanúvallomást rögzítette. Hasonlóképpen az olvasóknak szánták az értelmezés céljából(?) beszúrt *vulgo* (*népiesen szólva*) megjegyzést, és meg is adták a szóban forgó latin kifejezés magyar, német vagy bunyevác nyelvű helyi változatát. Így került a pétervárad *locum tenens militaris* súlyos betegségéről szóló történetbe a katonai rangfokozat magyarul: *hadnagy*.¹⁷⁷ De ugyanígy tudjuk meg azt is, hogy a bajai bunyevác bocskorkészítő *opanchar* (opančar). Azt azonban nem tudjuk eldönteni, hogy vajon a német nyelvű

¹⁷⁴ KNAPP–TÜSKÉS 1989, 276–277.

¹⁷⁵ ROSNER 2017, 251.

¹⁷⁶ L1/217 1770.

¹⁷⁷ L3/20 1733.

csodagyűjtemény lejegyzője is vagy pedig csak az eszéki német ajkú lakosság nevezte a pestis idején felállított elkülönítő kórházat a *Lazarethnek*,¹⁷⁸ vagy a vukovári németek ajkán volt-e a torokgyulladás neve *angina*, s nem megint csupán a lejegyző ismerte így ezt a betegséget.¹⁷⁹ Az mindenesetre kiderül, hogy a vízkór egyik korabeli német neve *Wasser Sucht Krankheith* volt.¹⁸⁰ A gyűdi kéziratok lapszéli jegyzetei a mindenkori szerkesztők és másolók tevékenységéről tanúskodnak, és nemegyszer fontos adatokkal szolgálnak az időközben eltűnt korábbi kéziratokról. Például a már említett latin nyelvű, vukovári mirákulumtörténetnek biztosan volt német nyelvű eredetije, amit a másoló, Kamilo Zabeo jezsuita atya 1910-ben még látott a zágrábi ferences levéltárban. Megjegyzi ugyanis, hogy a csodatörténet a német nyelvű gyűjteményben a negyvenegyedikként volt ellátva, és ott 1744-re keltezték.¹⁸¹ Témánk szempontjából azonban még fontosabb, hogy az ismeretlen lejegyző nemcsak a torokbetegség egyik eredeti terminusát közli, hanem a beteg által felajánlott ezüst hálatárgyak formáját is tisztázza egy további lapszéli jegyzetben a *Hals* (nyak) szóval, amit a latin szöveg megfelelő helye (*ex argento fabrefactum guttur*) mellé írt be.

A gyűdi mirákulumtörténetekben megjelenő betegségképzetek – a boszorkányrontás-elbeszélésekben leírtakhoz hasonlóan – a fizikai tapasztalat köré épülnek: azt mutatják meg, hogy mit érzett, látott, hallott a beteg, s milyennek látta őt a környezete.¹⁸² Az elbeszélések nagyobb részében megfigyelhető, hogy az egészség károsodását a gyógyításban képtelen laikusok számára ezek az általuk is könnyen észrevehető és jól értelmezhető jelek mutatták: a láz, a fájdalom, a mozgásszervi panaszok, a bőrváltozások és az érzékszervek zavarai. A történetek nemcsak arról tudósítanak, hogy milyen jelekből következtettek a betegség természetére, hanem arról is, hogy miért és mikor döntött úgy a beteg és a közvetlen környezete, hogy a „földi” orvost a mennyeire cseréli. A csodafeljegyzésekben éppen ebben a kérdésben válik egészen nyilvánvalóvá az egyháznak a mirákulumokkal kapcsolatos korabeli álláspontja: ott, ahol az emberi tudás – legyen az bármilyen hatékony – véget ér, végső megoldásként kínálkozik az isteni eredetű gyógyító erő. Nem véletlen, hogy a tünetek és a betegségek sorában számos olyat találunk, amelyeknek megszüntetése már a kereszténység kezdetétől fogva szorosan összefonódott az isteni eredetű gyógyítással. Ezt a mennyei erőt az általunk vizsgált régióban a Gyűdi Szűz Mária közbenjárásával hívták segítségül, aki pontosan olyan csodákat tett, mint Jézus és a keresztény szentek. Jézus mint mennyei orvos vakokat, süketeket, némákat, bénákat, vízkórban vagy vérfolyásban szenvedőket gyógyított az evangéliumok tanúsága szerint.¹⁸³ A gyűdi csodás gyógyulások jelentős része pedig Jézus és a szentek csodatetteinek parafrázisa: Gyűdön a bénák eldobták mankóikat, a vakok visszanyerték a látásukat, a némák megszólaltak, a vérfolyás abbamaradt, az

¹⁷⁸ N/27v 1740.

¹⁷⁹ „vulgo anginam paciebatur” L3/44 ÉV

¹⁸⁰ N/44r 1751.

¹⁸¹ „U njemackom (n 40)” L3/44 ÉV; NB A fennmaradt 1771-es német nyelvű mirákulumokkönyvben nem számozták meg a csodákat.

¹⁸² Tüskés–Knapp 1989, 68–69.

¹⁸³ KEE 1986.

ördöngösökből pedig távozott a gonosz lélek. Nyilvánvaló, hogy Jézus, a csodatevő gyógyító alakja nem volt teljesen előképek nélküli, hanem a hellenisztikus és a zsidó apokrif hagyományt folytatta, de számunkra ennél lényegesebb, hogy a késő középkortól kezdve, és a kora újkorban még inkább – mint például a gyűdi barokk csodatörténetekben – ezt a szerepet Szűz Mária vette át.¹⁸⁴ A mirákulumelbeszélésekben felbukkanó újtestamentumi analógiák világosan jelzik ezt a váltást.

Mindemellett a gyűdi mirákulumokból kibontható egy harmadik struktúra is, ami határozottan a tanult szerkesztők és lejegyzők nézőpontját tükrözi. Alapját nem a beteg szubjektív tapasztalata, hanem a már az ókori orvosok leírásaiban is szereplő betegségek jelentik. Világosan jelzik ezt a tanult szisztémát az egyes tünet- és betegséglevelezések, mint például a *morbus caducus*, *phrenesis*, *hectica*, *calculus*, *hernia*, *apoplexia*, *ulcus*, *apostema*, *cancrena*, *lepra*, *pestis*, *lues animalium*. Ráadásul, ugyanezek a terminusok szerepelnek a középkori csodafeljegyzésekben, mirákulumtörténetekben és szentéletrajzokban, amelyek nyilvánvalóan az inspiráció egyik jelentős forrását jelentették a gyűdi csodák egyházi lejegyzői és a jegyzékek összeállítói számára. A gyógy módok közül idetartoznak a sebészeti beavatkozások, például az amputáció, amely több csodatörténetben is megjelenik, mint a gyógyulás legvégső és egyben a végtag elvesztésével fenyegető lehetősége. A gyógyításra vonatkozó tudásnak ez a tanult, tudós rétege nyilvánul meg továbbá a csodatörténetek sztereotip elbeszélő fordulataiban: az orvosok, sebészek „szokásos gyógymódjai” kudarcot vallottak. Az alábbiakban e három szempontrendszer követve veszem sorra a gyűdi csodaelbeszélésekben felsorolt testi és lelki panaszokat. Elsőként az empirikus nézőpontból közelítek: a mirákulumszövegeket a betegségre utaló legjellemzőbb tünetek és a betegség jelei alapján mutatom be. Ezt követően azokat a tünetegyütteseket veszem sorra, amelyeket a korabeli orvostudomány álláspontja szerint betegségnek tekintettek, és ekként szerepelnek az csodatörténetekben. Áttekintésemet a megszállottság- és a rontásetekkel zárom, amelyek nem annyira a tünetek, mint inkább a betegség magyarázata szempontjából jelentenek külön kategóriát, és amelyeknek egyházi gyógyításáról már a boszorkányperek kapcsán is szó volt.

Dolor (*fájdalom*)

A csodaelbeszélésekben a fájdalom a betegség leggyakrabban előforduló tünete, hiszen 55 történetben fordul elő. A fájdalmat változatos nyelvi eszközökkel írták körül a mirákulumszövegek lejegyzői. A jelzők gazdag tárházával érzékeltették a fájdalom természetét: nagy (*magnus*), roppant (*ingens*), súlyos (*gravis*), a legsúlyosabb (*gravissimus*), veszett (*rabidus*), elviselhetetlen (*intolerabilis*), veszedelmes (*periculosus*), megmagyarázhatatlan (*inexplicabilis*), engesztelhetetlen (*inexpiabilis*), lebírhatalan (*insuperabilis*), leghevesebb (*vehementissimus*), végtelen (*ineffabilis*), kízó (*cruciatus*). A fájdalom néhány esetben még szúró érzéssel (*punctura*) is párosulhatott: Csár Lajost Szlavóniából belső szúrások (*internae puncturae*), a szentgotthárdi (Zala m.) Birgister Henriket – a láz és

¹⁸⁴ RUBIN 2009.

a fájdalom mellett – a legsúlyosabb szúrások (*gravissimae puncturae*) gyötörték.¹⁸⁵ A fájdalomérzést, amint e jelzők is bizonyítják, az észlelők tapasztalati viszonyrendszerében próbálták értelmezni a csodatörténetek lejegyzői, s valószínűleg a korra általában jellemző attitűdöt közvetítik a számunkra. A fájdalom elsősorban az ember testi tapasztalataként nyilvánul meg, a nyilvánvalóan létező lelki dimenzióra abból következtethetünk, hogy a fájdalomtól – a mirákulumtörténetek logikája szerint – kizárólag spirituális módon szabadulnak meg a betegek: Máriához fohászkodnak, aki Mennyei Orvosként azonnal a szenvedő segítségére siet. Erre a fontos tényre a későbbiekben még visszatérek.

A gyűdi csodatörténetekből azt állapíthatjuk meg, hogy a fájdalmat nem tekintették önálló betegségnek, de számos megbetegedés esetében a legmeghatározóbb, sőt szinte az egyetlen panaszként szerepel. Ebben a kora újkori kultúra sajátos fájdalomértelmezésének a nyomát fedezhetjük fel, ami a fizikai érzületet állította előtérbe a lelki tényezőkkel szemben, tehát erősen szomatikus jellegű volt.¹⁸⁶ A fájdalomnak a minden más tünetet háttérbe szorító, kizárólagos emlegetése jól megfigyelhető a gyűdi mirákulumszövegekben. Érdemes azonban a fájdalommal kapcsolatba hozott testrészek, szervek említésének gyakoriságát is figyelembe venni, mert így nyerhetünk némi-leg árnyaltabb képet magukról a betegségekről is. A legtöbb esetben a végtagok fájdalomáról, azon belül is kifejezetten a lábáról esik szó (21 esetben). Fájós kézzől egy történet szól: jellemzően egy zászlóvivő a szenvedő alany.¹⁸⁷ A kéz és láb együttes fájdalomáról három csodaelbeszélésben olvashatunk. A végtagok után következik a szem (10), a fej (5), a torok és a mellék (4-4), majd a szív (2), végül a fül és a belek (1-1) fájdalma. Néhány esetben a fájdalom nemcsak elviselhetetlen, de szó szerint teljesen meg is bénítja a beteget. Ez történt például a sellyei kocsmárosnéval, Gottliebne Borbálával, akinek „minden tagját a leghevesebb fájdalmak kínozták” (*per omnia membra gravissimis doloribus vexabatur*), és aki „az ütőerek bénulását látta már közeledni” (*arteriarumque contracturae proxima esse videbatur*).¹⁸⁸

A kizárólag a fájdalom csillapítását szolgáló gyógymódokról egyáltalán nem esik szó a csodatörténetekben, bár az egyéb tünetek enyhítésére alkalmazott módszerek (kenőcsök, borogatások) között akadhatott olyan, ami a fájdalom ellen is hatásos volt. Mindenesetre a lejegyzők még akkor sem említenek ilyesmit, ha az emberi gyógyítás sikertelenségét ecsetelik. Egy 1730-ra keltezett történet például arról szól, hogy egy „bizonyos eszéki kapitány régóta „mérhetetlen lábfájásban szenvedett” (*in pede suo diutinaenos ingentesque dolores paciebatur*), és „egyetlen sebész flastromai sem használtak” (*neque multis chyrurgorum implastris resanabatur*). Mikor azonban megfogadta, hogy „tíz szentmisét mondat” a Gyűdi Mária tiszteletére, és ezenfelül egy ezüstláb adományozását is kilátásba helyezte, azonnal „egészségesnek érezte lábát.”¹⁸⁹ Johannes Nepomuk

¹⁸⁵ L1/138 1758; L1/145 1758.

¹⁸⁶ DIJKHUIZEN–ENENKEL 2009, 1–17.

¹⁸⁷ L2/13 1768.

¹⁸⁸ L3/69 1754.

¹⁸⁹ L3/15.

de Knorek sebész (*chirurgus*) 1775-ben lejegyzett történetében nagyon hasonló motívummal találkozunk. E szerint a beteg „veszett fejfájását” (*rabidos sui capitis dolores*) „semmilyen szerrel nem lehetett csillapítani” (*alio medio sedare non potuit*), hacsak nem a Gyűdi Kegyes Szűz Máriának tett fogadalommal.¹⁹⁰

A szent gyógyító erejének hatékonyságát hivatottak igazolni azok részletek is, amelyek a fájdalomnak a fogadalomtételt követő enyhülését írják le. A fájdalom megszűnése elhúzódhatott egy ideig, de az esetek nagyobb részében igen gyorsan vagy akár azonnal bekövetkezett. Egy névtelen péterváradi asszony tizenöt nap alatt épült fel a mellén levő fájdalmas seb okozta betegségéből.¹⁹¹ Bucherné három nap elmúltával kelhetett fel betegágából, ahol hetekig tartó lábfájása miatt töltött álmatlan éjszakákat.¹⁹² A vukovári Peyhoffer János és a regenyei Tóth Mihály viszont már másnap megszabadult a kínzó érzéstől.¹⁹³ A leggyakrabban arról olvashatunk, hogy a fájdalom a fogadalomtétel után azonnal elhagyta a beteget. A belicai Berkanich Ágoston „már egy hónapja heves lábfájástól szenvedett”, de amint fogadalmat tett a „Gyűdi Boldogságos Szűz Máriának”, nyomban „erősen és egészségesen fölkel”.¹⁹⁴ A pécsi Borbás Ádám feleségét is „minden fájdalom elhagyta”, holott „már hosszú ideje nyomást érzett a szívében”.¹⁹⁵ A két éve „nagy lábfájással kínlódó” Knezovich Illés Diakóvárról¹⁹⁶ szintén „azonnal megszabadult fájdalmaitól”.¹⁹⁷ A fejfájással küzdő péterváradi asszony, Pronay Judit „teljes hittel a Gyűdi Irgalmasság Anyjához folyamodott, a segítségét kérve”, és abban a pillanatban meggyógyult a betegségéből.¹⁹⁸

Térjünk vissza most a fájó testrészekhez, és tekintsük át azokat a további tüneteket, amelyek ezek megbetegedését jelezték. A már említett általános mozgásképtelenség (*contractus*) mellett az idegek bénulásáról olvasunk a diakóvári Péter János 1737-ben lejegyzett történetében: „nagy fájdalmak lepték meg a jobb lábán (*magnos dolores in dextro patiebatur pede*), [...] és félő volt, hogy ebből az idegek lebénulása fejlődik ki (*metuebatque, ne ex inde nervorum contractura oriretur*)”. A gyógyulás folyamatát pedig szintén anatómiai megközelítésben, a csontok kegyetlen fájdalmának elmúlásával (*cessantibus doloribus ossiumque cruciatibus*) ragadja meg az ismeretlen lejegyző.¹⁹⁹ A sellyei kocsmárosné korábban már idézett esetében pedig az erek bénulásától tartottak. A siklósi harmincadost, Fribeisz Jánost „[e]lviselhetetlen fejfájás gyötörte, közben hirtelen fulladástól kellett tartani (*intolerabilitesque paciebatur dolores capitis, unde fors et asthma timebatur*)”.²⁰⁰ A vukovári Zankovich Magdolnát fejfájás és szédülés kínozza

¹⁹⁰ Hely nélkül, L1/57 1775.

¹⁹¹ L3/14 1730.

¹⁹² L1/285 1780.

¹⁹³ L3/44 1743. és L3/50 1746.

¹⁹⁴ L1/115 1753.

¹⁹⁵ L1/143 1758.

¹⁹⁶ Đakovo, Horvátország.

¹⁹⁷ L1/207 1766.

¹⁹⁸ L1/215 1768.

¹⁹⁹ L3/32 1737.

²⁰⁰ L3/57 1732.

(*capitis dolore et vertigine molestabatur*) járult.²⁰¹ Kajdocsy Pál zombori tisztartó engesztelhetetlen bélfájdalmaktól (*inexpiabilibus viscerum doloribus*) szenvedett, amelyeket hascsikarás (*tormina*) kísért.²⁰² Rocha Ferenc testét annyira elborították a kiütések (*gravissimis puncturis obrutus*), hogy a fájdalom miatt nem tudta elhagyni az ágyát.²⁰³

E részletek rávilágítanak a lejegyzők korabeli anatómiai és orvosi ismereteire, és egyik szerepük minden bizonnyal az, hogy érzékeltessék a beteg állapotának súlyosságát. Másrészt e korabeli orvosi „szaknyelv” használata a szabályos körleírás benyomását kelthette az olvasóban. A Máriához intézett fohász és a fogadalomtétel utáni gyors gyógyulás a szakszerűen felállított diagnózis ellenpontjaként jelenik meg ezekben a mirákulumfeljegyzésekben. Itt pontosan azt a motívumot figyelhetjük meg, amely már a középkori csodaelbeszélésekben is jelen volt: a szent gyógyító (a mi esetünkben Szűz Mária) eszközök és szakképzettség nélkül, kizárólag a hit erejével győzi le a betegséget, és kezelése messze hatékonyabb, mint a tanult orvosoké.²⁰⁴

Dolor/tumor gutturis (*torokfájás, daganat a torokban*)

A torok gyulladása is erős fájdalommal járt, ahogyan ezt a torokbetegségeket elbeszélő történetek – összesen 3 – tanúsítják. Az időrendben legkésőbbi eset az eszéki Metzger Antalé, 1774-ből. Az 1772-ben összeállított, majd 1798-ig folyamatosan bővített mirákulumoskönyv többi csodaelbeszélésehez hasonlóan, ez is meglehetősen sematikus és szűkszavú. Csupán annyi áll benne, hogy Metzger Antal „szánalmasan megbetegedett a torkával, és semmilyen gyógyszert nem talált a kezelésére”.²⁰⁵ Ezzel szemben a két korábbi csodatörténet sokkal részletesebb információt nyújt. A vukovári Peÿhoffer János György (1743) és a pécsi kovácmester, Gratz Mátyás (1752) tünetei szinte azonosak: a fájdalomon (*dolor*) kívül daganatok (*tumores*) jelentkeztek náluk, a kovácsot még fulladás (*suffocatio*) is gyötörte.²⁰⁶ Ráadásul beszélni sem tudtak. A vukovári polgár időszakos némaságáról közvetve szerez tudomást az olvasó: a beteg, „ha mondani nem is volt képes, de gondolatban fogadalmat tett, hogy Gyűdre zárandokol, és bizonyos lehetséges adományt ígért”.²⁰⁷ A kovácmesterről pedig azt írják, hogy „elállt a szava” (*voce gutturi haerente*). A vukovári történet továbbá fontos adalékkal szolgál a korabeli betegségnevekről: a daganatokkal (*tumores*) járó torokbetegséget közönségesen, vagyis a mindennapi nyelvhasználatban (*vulgo*) *anginának*²⁰⁸ nevezték. Ez azonban valószínűleg csak az ismeretlen lejegyző szemszögéből nézve „népies” kifejezés, és sokkal inkább a betegséget kezelő sebészek, orvosok szóhasználatát tükrözi, mint a köznyelvet.²⁰⁹

²⁰¹ L1/169 1760.

²⁰² L3/63 1752.

²⁰³ L1/204, N/83r 1766.

²⁰⁴ A kora újkori élő szentek csodás gyógyításaiban is szerepel ez a motívum, lásd pl. Borromei Károlyról WITTMER-BUTSCH–RENDEL 2003, 141.

²⁰⁵ L1/242 1774.

²⁰⁶ L3/70 1752.

²⁰⁷ L3/81 és L3/82

²⁰⁸ *Angina gutturalis*

²⁰⁹ L3/81 és L/382

Febris/calor (láz)

A láz az esetek többségében önálló tünetként jelenik meg, ám a hat lázas történet egyikéből sem derül ki, hogy milyen betegség jele volt. Az 1757-es vizsgálatban tanúskodó Kopics András ugyan elbeszéli, hogy egy kácsfalusi (Jagodnjak) szerb férfi „lázban és más súlyos nyavalyákban feküdt”, de több részlettel nem szolgál. A láz gyakori jelzője a magas (*calidus*), de lehet veszedelmes (*periculosus*), rosszindulatú (*malignus*) és heves (*vehemens*) is. A láz agresszív természetét érzékeltetik a tünetet megszemélyesítő kifejezések: a bródi ezred fősebészét, Streng Pétert *elborította* a magas láz (*calidus febribus obrutus*),²¹⁰ Birgister Henrik Szentgotthárdól a láztól *leverve* feküdt (*caloribus oppressus jacuit*),²¹¹ a Baranya vármegyei főorvos, Bully Jakab feleségét pedig *gyötörte* a láz (*affecta erat*).²¹² A lázas állapot hosszát csak két történetben nevezik meg pontosan: a nagymányoki plébános három hétig, a tanúvallomásban említett kácsfalusi rác férfi két évig feküdt betegségében. Az utóbbi, rendkívül hosszúnak tűnő időtartam szerepeltetése, akárcsak a fenti jelzőké, valószínűleg a láz súlyosságának érzékeltetése volt. A láz csillapítására alkalmazott gyógymódokról semmit sem árulnak el a szövegek. Ha egyáltalán szó esik a gyógykezelésről, akkor annak eredménytelenségét hangsúlyozzák csupán, de nem részletezik. Erről ír saját kezű tanúságtételében a már idézett nagymányoki plébános, Spitzer Károly, s ezt olvashatjuk a rác férfi és Birgister Henrik történetében is. Azt azonban minden elbeszélés kiemeli, hogy a fogadalomtételt követően a láz azonnal vagy nagyon gyorsan megszűnt. A betegek a kácsfalusi rác férfi – bizonyos Novák – kivételével már a betegágyukban fekvé megtapasztalták a Gyűdi Mária gyógyító erejét. Novákot ugyanis előbb szekéren elvitték a gyűdi templomba, és ő csak azután lett jobban.

Contractus/clauidus/contractura (béna/bénulás)

A fájdalom és a látászavarok után a leggyakrabban előforduló tünet a bénulás, amelyről 1723 és 1798 között összesen 32 mirákulumelbeszélés szól.²¹³ Az 1757-es tanúvallomásokban szereplő Sgembo István történetét több mint három évtizeddel előzi meg az eszéki gombkötő (*nodifex*) esete, 1723-ból. Érdemes részletesen felidézni ezt a mirákulumtörténetet, mert számos olyan elem található benne, amely a bénulásból való csodás felgyógyulásról szóló későbbi csodaelbeszélésekben is gyakran vissza-

²¹⁰ L1/95 1752.

²¹¹ L1/146 1759.

²¹² L1/147 1770.

²¹³ André Vauchez megállapította, hogy a mozgásszervi panaszok, és különösen a bénulás, a 13. század elejéig az első helyen állt a nyugat-európai szentek csodás gyógyításai között, és még a 15. században is a vezető beteségtípusok közé tartozott a csodafeljegyzések és a kanonizációs eljárások tanúsága szerint, vö. VAUCHEZ 1997, 470–471. Tüskés Gábor és Knapp Éva három barokk kori magyarországi kegyhely (Celldömölk, Bodajk, Homokkomárom) mirákulumoskönyvei alapján vizsgálták meg a betegségcsoportok arányait. A végtagok betegségei kettőnél is az első helyre kerültek, vö. TÜSKÉS–KNAPP 1989, 74.

tér. A siklósi parasztemberhez hasonlóan, az eszéki mester szintén kezével, lábával, majd egész testével bénán (*manibus pedibusque imo quasi toto corpore contractus*) feküdt. Rajta sem segíthetett senki, pedig sebészek (*per chirurgos*) és más gyakorlott és tapasztalt személyek (*aliasque practicas et expertas*)²¹⁴ is próbálkoztak. De hiába volt mindenféle elképzelhető kezelés és gyógyszer (*varia eccogitabilia [...] media et remedia*), a gombkötő mankó nélkül nem tudott járni (*sine fulchris incedere valuisset*). Miután fogadalmat tett a gyűdi Máriának, már másnap egészségesen fölkelt, erő járta át kezeit, lábait és egész testét (*sequenti die sanus surrexit, vegetus in manibus et pedibus, totoque corpore*). Amikor a fogadalmát teljesíteni Gyűdre jött, immár a saját lábán, mankóit a templomban hagyta. A végtagokról fokozatosan az egész testre kiterjedő bénulásról még nyolc elbeszélésben olvashatunk. A járulékos tünetekről igen szűkszavúan írnak bennük, így nem lehet eldönteni, hogy valójában mi állhatott a súlyos panaszok hátterében. A nemesmiliticsi Macska Judit teljes testre kiterjedő bénulása mellett „elméjében is zavarodott volt (*imo ex mente confusa*)”.²¹⁵ A pécsi Fekete Mihályról annyit tudunk meg, hogy egy bizonyos súlyos betegségtől (*ob gravem quendam morbum*) bénult meg.²¹⁶ Egy névtelen valpói polgár pedig „úgy vélte, hogy lába használatát mágikus mesterkedés miatt veszítette el (*uti asserebat, per magicam artem, pedum suorum usum amissit*)”.²¹⁷

A teljes mozgásképtelenség időtartamát – amennyiben szerepel a feljegyzésekben – inkább hosszúnak írják le: egy évig, tíz hónapig vagy még régebb óta tartó állapotról számolnak be. Hasonló tendencia figyelhető meg a láb bénaságával kapcsolatban is: a felsőmihályfalvi Matkovich Anna fél évig szenvedett,²¹⁸ a szekszárdi Pálinkás György két évig járt mankón,²¹⁹ Balida Erzsébet kisköszegi lány pedig kerek tíz évig nem tudott lábra állni.²²⁰ Néhány esetben megtudjuk, hogy a végtagok időleges mozgásképtelenségét baleseti sérülés okozta: az imént emített Pálinkás György lábsérülése (*ob laesos pedes*), a zombori Supik Anna pedig nyolc hete nem gyógyuló lábtörése²²¹ miatt kényszerült mankóra. Gyermekbénulásra egy hétéves eszéki fiú esetében gondolhatunk, aki „egy éve megbénult, és mankó nélkül járni sem tudott (*claudus, absque fulchris incedere negivit*)”.²²²

A végtagok bénulásának kezelésében fontos szerep jutott a borogatásoknak (*formentis*), a kenőcsöknek (*unctionis*), valamint a fürdőknek (*balneis*) – legalább is erről árulkodik az a néhány történet, ahol szóba kerülnek a gyógymódok. A legjellemzőbb, hogy a csodás gyógyulás bekövetkezése nagyon gyorsan követi a fogadalomtételt: azonnal (7), másnap (2), hamar (1) vagy gyorsan (1) felépül a beteg. Elvéve ennél hosszabb

²¹⁴ A nőnemű kifejezésből arra következtethetünk, hogy gyógyító asszonyok lehettek ezek a „tapasztalt személyek”.

²¹⁵ L1/296 1783.

²¹⁶ L3/75 1753.

²¹⁷ L3/13 1726.

²¹⁸ L1/185 1763.

²¹⁹ L1/249 1774.

²²⁰ L1/199 1766.

²²¹ L1/301 1798.

²²² L1/70 1745.

időszakokkal is találkozunk: a péterváradai Kaxinovich Pál 10,²²³ az eszéki Reisingerné béna kisfia 14 nap múlva áll lábra. A már többször is idézett Sgembo Istvánnak háromszor kell Gyűdre látogatnia, hogy végül otthagyhassa a mankóit és egészségesen távozzon. Az a szokás, hogy a gyógyuláshoz kapott mennyei segítség tanújeleként a mankókat a templomban függesztették ki, a bénulásból felépülő betegek jellegzetes devóciós gyakorlata volt, amely már a középkori csodaelbeszélésekből is ismert.²²⁴ A gyűdi csodatörténetekben 16 alkalommal szerepel a mankó mint hátatárgy.

*Bőrelváltozások: vulnus/laesa (seb), ulcus (fekély), apostema (tályog),
cancrena (üszkösödés), puncturis (kiütések)*

A bőr látványos elváltozásai közül a nehezen gyógyuló fekélyek, tályogok, sebek, kiütések hirtelen és megmagyarázhatatlan gyógyulása a gyűdi mirákulumszövegekben is többször előfordul. A 16 csodatörténetből, ahol ez a beteg panasza, csak egyetlen esetben tudjuk meg, hogy mi okozta a tüneteket. A gyöngyfai Pichler Antal kezét egy disznó harapta meg, és a seb *üszkösödni* kezdett (*periculosum vulnus acquisivit proxime in cancrenam vergens*).²²⁵ A mirákulumszövegek tanúsága szerint a tályogok és a fekélyek leginkább a végtagokon, s különösen a lábon jelentkeztek (6 esetben). Ezenkívül egy névtelen péterváradai asszonynak a mellkasán és emlőiben (*in suo pectore mamillisque*),²²⁶ a tolnai Gebhard Orsolyának szintén a mellén (*in uberibus*) voltak makacs sebei,²²⁷ akárcsak az eszéki festőnek, Heineman Antalnak.²²⁸ A bátaszéki Kerner Katalin a nyakán (*in collo*),²²⁹ a verőcei Perlakiné Margit az oldalán,²³⁰ a szigetvári Voltnerné Anna asszony pedig az orrán támadt sebekből²³¹ szenvedett. Az elfekélyesedett sebek nemcsak fájdalmat okoztak, de gyakran váladékoztak, és kellemetlen szag áradt belőlük: az eszéki festő mellkasi tályogjából például „bőséges és rothadó anyag folyt ki (*ex ulceroso pectore suo copiosam ac putridam materiam profluentem*)”. Hasonlóképp, Györgyák Jánost Szigetvárról a „jobb lábán bűdös, halált hozó seb sújtotta (*foetido ac mortifero vulnere in dextero pede afflictus est*),²³² a szekszárdi Lefflerné kislányának pedig hét éve rothadt a hús a lábán (*carnis putredine affligebatur in pede 7 annis*).²³³

A sebek kezeléséhez nyilván a laikusok is értettek, de erről nem esik szó a gyűdi mirákulumszövegekben. Magerné Katalin esetéből csak azt tudjuk meg, hogy „sebes kezét emberi segítséggel meggyógyítani nem tudta (*laesam manum iuvamine humane*

²²³ L1/288 1780.

²²⁴ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 14.

²²⁵ L1/217 1770.

²²⁶ L1/186 1763.

²²⁷ L1/164 1760.

²²⁸ L1/291 1780.

²²⁹ L1/268 1777.

²³⁰ L1/236 1772.

²³¹ L1/297 1798.

²³² L1/251 1774.

²³³ L1/200 1766.

sanare non valens)”. Eseteink azt mutatják, hogy a betegek szakemberhez fordultak. A szigetvári Voltnerné üszkösödő orrára a sebész (*chirurgus*) rakott flastromot (*emplastrum*). A sebész két további történetben is megjelenik. A szekszárdi kislánynál csődöt mond a tudománya, igaz, arról nem írnak, hogy valójában milyen módszereket vetett be. A bátaszéki Kellnerné Katalin nyakán levő fekélyekre olajat (*oleum*) kent, ám teljesen sikertelenül. Miskóltzy többféle sebolajat említ,²³⁴ de itt nem derül ki, valójában mive kezelték az asszonyt.

A seb elfertőződése életveszélyes volt. Az üszkösödést a latin mirákulumszövegekben a *cancrena*, a német változatokban pedig a *Brand* kifejezés jelöli. Miskóltzy Ferenc győri seborvos *Manuale chirurgicum*-ja (1742) *forró fenének* nevezi és a végtag „fájdalmas, tüzes, haragos dagadása”-ként jellemzi.²³⁵ Azt is hozzáteszi, hogy „igen-igen sebes hévségtől származik”, és a sérült részekről gyorsan átterjed az ép részekre is. Többféle okát is adja: égési sérülés, törés, ficam, az inak sérülése, „égető orvosságok”, elszorítás (például túl szoros bekötözéssel). A tünetei közé sorolja a „szüntelen való” fájdalmat, az égető érzést, a bőr elfeketedését, nedvező felhólyagzását. A gyűdi mirákulumok a legjellemzőbb tünetként a fájdalmat említik. A sérülések igen változatos eredetűek: a bródi Muczné Anna Mária csúnyán elvágta a kezét,²³⁶ gróf Marchese ezredes a kezét,²³⁷ Aman Ignác őrparancsnok a lábát törte,²³⁸ egy eszéki kapitány is a lábán sebsült meg.²³⁹

A sebeket, fekélyeket, tályogokat, kiütéseket a Gyűdi Mária mindenféle beavatkozás nélkül „gyógyította meg”, s a mirákulumelbeszélésekben nem tárul fel a gyógyulás folyamata. A felépülés gyorsasága és teljessége a hangsúlyos momentum bennük, mert ez mutatja igazán a gyógyulás csodás mivoltát. Egyedül a verőcei Perlakiné történetében olvashatunk arról, hogy miután az asszony a „Gyűdi Kegyes Anya oltalmába ajánlotta magát”, az oldalán levő tályog kifakadt. Arról viszont több történet is szól, hogy a beteg azonnal meggyógyult Mária segítségül hívása, a hozzá intézett fohász és a fogadalom letétele után. Vagy az otthonában, még az ágyban fekvő, vagy pedig úgy, mint a szigetvári Györgyák János, aki betegen hozatta magát Gyűdre, ott kérte Mária segítségét és nyerte el a gyógyulást. Hasonló módon, vagyis a gyűdi kegyhelyen hívta segítségül Máriát a mözsi (Tolna m.) Mágerné Katalin, és a keze ott helyben meggyógyult. Ezekben az esetekben Szűz Mária gyógyító ereje csak a közvetlen közelében, a szobrát őrző kegyhelyen, az oda tett zarándoklat után lépett működésbe (*shrine miracle*),²⁴⁰ míg a mások számára ez az erő már a távolban is hatott (*distance miracle*).²⁴¹

²³⁴ Külön a 9. fejezetben, az orvosságok felsorolásánál.

²³⁵ Ebben a *forró fenét* a *hideg fene*, a végleges elhalás követheti Miskóltzy könyvében, lásd *Manuale chirurgicum*, 131.

²³⁶ L1/224 1771.

²³⁷ L3/47 1745.

²³⁸ L1/137 1758.

²³⁹ L3/15 1730.

²⁴⁰ FINUCANE 1977, 83–99; KRÖTZL 1994, 186–243.

²⁴¹ VAUCHEZ 1997, 444–448; WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 15–16; KRÖTZL 1994, 245–363; 2000, 557–576.

Caecus (*vak*)/dolor oculorum (*szem fájdalom*)

A mirákulumelbeszélések tanúsága szerint a gyúdi kegyhelyet leginkább szempanaszokkal keresték fel a 18. századi hívek. 34 alkalommal teljes vagy részleges vakság volt a zarándoklat kiváltó oka, és további két beteg is azért fohászzkodott a Gyúdi Máriához, hogy ne veszítse el a szeme világát. A történetek túlnyomó többségében (24 esetben) a beteg mindkét szemére teljesen megvakult, további 3 alkalommal pedig egyik szemére veszítette el a látását. A zombori Petroczné Eleonóra csecsemője eleve vakon született.²⁴²

A szem betegségének tünetei közül a fájdalmat említik legtöbbször, ha egyáltalán mondanak valamit a panaszokról a szűkszavú és lényegretörő csodatörténetek. Például egy névtelen pécsi aranyműves „*kimondhatatlan szemfájdalomtól*” szenvedett, sőt ettől néhány hét alatt megvakult (*insuperabiles paciebatur oculorum dolores, ob quos per hebdomadas caecus erat*).²⁴³ Fennmaradt ugyan néhány részletesebb leírás, amelyben további tüneteket sorolnak fel, de még ezek alapján is nehézséget okoz a szóban forgó szembetegség azonosítása. Ebből a szempontból kivétel a siklósi özvegyasszony esete. Neki először a feje fájt (*sehr großen Haut schmerzen*), majd az „arca módfelett felpuffadt” (*facies ejus ultramodum intumuit*), váladékozott (*fluxus*) a szeme (?), végül néhány nap múlva megvakult. A történet német nyelvű változatából kiderül, hogy mindezt a fején levő orbánc (*Rothlauf in dem Haut gehabt*) okozta, tehát a vakság valóban csak az egyik, de kétségkívül a legdrasztikusabb tünet volt.²⁴⁴ Muragyics György alsómiholáci gombkötő felesége, Anasztázia tünetei részben hasonlóak az iméntiekhez: a szem fájdalmát folyamatos könnyezés kísérte, majd „mintha nagy lúdtojások növekedtek volna mindkét szemében, a hús begyulladt, és az egész fej elnehezült (*ac ad instar magni anserini ovi, in utroque oculo excreverat intumeratque caro, totumque gravabat caput*)”, Anasztázia asszony elveszítette a látását, és a fulladás (*asthma*) miatt már a halálán volt.²⁴⁵ A pécsi Voivoda Éva történetében csak a gyógyulásról szóló rész árulja el, hogy szembaja váladékozással járt: „a fájdalmak és ártalmas nedvek elűzettek, és tisztán látott (*post detersis doloribus et nocivis humoribus claris cernabat oculis*)”.²⁴⁶ A szabadi Orbán Katalinnak,²⁴⁷ a mohácsi Varga Erzsébetnek²⁴⁸ és a bajai Kovács Erzsébet kisfiának²⁴⁹ vérzett a szeme. A tizenkét éves Orbán Kataliné még sebes is volt, de begyógyult (*resanato vulnere*).

A szembetegségek csodás gyógyulását elbeszélő történetekben még a többi panaszhoz képest is ritkábban említenek szakképzett orvost vagy sebészt. Ez természetesen nem a korabeli orvosi ismeretek elégtelenségét tükrözi. Sokkal inkább arról árulkodik, hogy a látás képességének váratlan visszanyerését még sokkal inkább a természet-

²⁴² L1/190 1763.

²⁴³ L3/19 1733.

²⁴⁴ L3/22 1735.

²⁴⁵ L3/103 1757.

²⁴⁶ L3/57 1751.

²⁴⁷ L3/66 1752.

²⁴⁸ L1/227 1771.

²⁴⁹ L1/228 1771.

feletti erők beavatkozásának, nem pedig az emberi szakértelemnek tulajdonították a 18. századi falusi és mezővárosi közösségekben. Ebből a szempontból figyelemreméltó, hogy az egyetlen mirákulumtörténet, amelyben a vakságot kiváltó okot is megnevezik, valójában büntető csoda, a tabumondákból ismerős motívummal.²⁵⁰

A mohácsi Varga Erzsébet Pálforduláskor (*in conversione S. Pauli*, vagyis január 26-án) áztatta be a ruhát (*vestimenta lixivians*),²⁵¹ ezért még aznap éjjel vér borította el a szemét (*adeo sanguine repleti fuerant ambo oculi ejus*). Három hónapig vakoskodott, és csak azután nyerte vissza a látását, hogy fogadalmat tett a Gyúdi Máriának.²⁵² Szűz Mária vakságot gyógyító szerepét mi sem bizonyítja jobban, mint a bajai Éderné által tollba mondott csodatörténet, amelyben a fia látásáért esdeklő anya a „Világ világosságának édesanyjához (*ad matrem Lucis mundi*) menekült ebben a csapásban.”²⁵³ Hasonlóképp, a „Világosság anyjának” (*Mater Lucis*) nevezte Máriát a gradaci (Verőce m.) Szigethy házaspár, amikor segítségül hívták vak lányuk gyógyulásához. A már idézett zombori mirákulum vakon született csecsemője pedig azonnal látni kezdett, amint anyja felajánlotta őt a Gyúdi Szűz Máriának.²⁵⁴ Ugyanígy tett az eszéki Quaterné Anna asszony, aki „szemfájásban szenvedő” gyermekét, valamint a bajai Kovács Erzsébet, aki egyéves kisfiát a „Gyúdi Boldogságos Szűz Máriának ajánlotta”.²⁵⁵

A vakság és a szembajok ellen alkalmazott gyógy módokról, valószínűleg a fenti okból, alig esik szó a csodaelbeszélésekben. A siklósi özvegyasszony szemére borogatások (*formenta*) kerültek, további három történetben pedig csak annyit mondanak el, hogy a gyógyszerek hatástalannak bizonyultak.²⁵⁶ Ezeknél sokkal részletesebb beszámolóval szolgál a szabadi (Somogy m.) tizenkét éves kislány, Orbán Katalin csodás gyógyulásának története. A fél szemére vak gyerekekkel szülei Gyüdre zárandokoltak. Miközben a templomban „áhitattal imádkoztak és a Boldogságos Szűz segítségét kérték”, a Máriának szentelt oltár örökmécsesének olajával bekenték Katalin szemét. „S íme, a folyadékkal kimosván a szemből a vért, a seb meggyógyult, a kislány teljesen visszakapta a látását.”²⁵⁷ Néhány további olyan esetről tudunk még, amikor a kegyhelyre zárandokló beteg ott a helyszínen nyeri vissza a látását. A vak gyerekeket – ahogyan az iménti példában szerepel – a szüleik viszik, a felnőtteket pedig odavezetik a hozzátartozóik. A bajai bunyevác csizmadiát (*opanchar*), Miklóst az „unokaöccse

²⁵⁰ KLANICZAY 2000; KATAJALA-PELTOMAA 2009, 199. Kapisztrán büntető csodáiról lásd ANDRIĆ 2000, 198–205. Szűz Mária büntető csodáiról (*Vindicta Mariae*) lásd WARD 1987, 140–141; RUBIN 2009, 228–236.

²⁵¹ Pál napja időjárás-, termés- és haláljósító napként volt ismert már a középkorban is, vö. BÁLINT 1977a, I. 179–181. A naphoz kapcsolódó mosási tilalomról azonban nincsenek sem korabeli, sem későbbi adatok. Elképzelhető, hogy a lejegyző tévedése a dátum. Mindazonáltal Szűz Mária maga is felülthette a büntető lény szerepét, mint azt a magyar nyelvterület déli-délkeleti részéről származó 20. századi tabumondák és hiedelemszövegek mutatják, vö. PÓCS 1990, 571.

²⁵² L1/227 1771.

²⁵³ L1/265 1776.

²⁵⁴ L1/190 1763.

²⁵⁵ L1/178 1763; L1/228 1771.

²⁵⁶ L3/76 1753; L1/121 1754; L1/174 1762.

²⁵⁷ L3/66 1752.

vezette, zsinegen tartva őt és előtte járva az utat” a gyűdi templomba.²⁵⁸ Valószínűleg ugyanígy jutott el Gyűdre Eszékről Schott Henrik a feleségével együtt, ugyanis mindketten vakok voltak.²⁵⁹

Akár az otthonukban, akár a zarándoklat során, a betegek állapota többnyire azonnal és – szó szerint – látványosan javult. Ez alól csak a már említett bajai csizmadia jelent kivételt, akinek három egymást követő alkalommal kellett Gyűdre jönnie – mindannyiszor kötélén vezetve –, hogy teljesen visszanyerje a látását. Az első látogatás alatt megszűnt a fájdalom, a második zarándoklat során „szemeit némileg világosodni érezte”, míg „[m]ikor harmadszor is idevezették, mindkét szeme megnyílt és látott tisztán”.

Surdus (*süket*), mutus (*néma*)

A beszéd- és halláskészség elvesztése majd csodálatos visszanyerése – csakúgy, mint a látásé – már az evangéliumi csodák között is szerepel az isteni eredetű gyógyító erő legfőbb bizonyítékaként. Bár a gyűdi mirákulumfeljegyzésekben a vakságról szóló történetek nagy száma mellett eltörpülnek a süketek és némák megszabadulásáról szóló csodaelbeszélések, mindkét esetre találunk 3-3 példát.

A hallás elvesztése csak a bródi Mucz János Nepomuk történetében kapcsolódik össze a fül elviselhetetlen (*intolerabilis*) fájdalomával (*dolores*).²⁶⁰ Sem a bártai Makó Orsolyáról, sem a tengelici Galvik Mártonról nem derül ki, hogy mi vezetett a süketességhez.²⁶¹ A tengelici férfiről annyit azért elárul a történet, hogy a bal fülére már 10 éve süket volt (*10 annis sinistra auricula surdus*). A süketek gyógykezeléséről is hallgatnak a mirákulumok, azt azonban hangsúlyozzák, hogy mindhárom beteg akkor nyerte vissza a hallását, amikor a Gyűdi Máriához fohászkodott, és fogadalommal kötelezte magát neki.

A némaságról szóló elbeszélésekből, ezzel szemben, tudomásunkra jut, hogy a betegeket legalább megpróbálták gyógykezeltetni. A szakcsi Bagonyai Mária „sok mindenel kezelte magát”, és „híres sebészeket hívatott”, amikor megnémult (*muta erat*) és elakadt a beszéde.²⁶² Molnár Jánost, a nagyatádi szűcslegényt, miután hirtelen elvesztette a beszédképességét (*loquelam de repente amittens*) szintén „különböző gyógymódokkal kezelték” (*vario modo curatus*).²⁶³ A gyógymódokról megint csak nem esik szó, hiszen említésük inkább retorikai fogás: a csodatörténetek a kezelések és a sebészek eredménytelenségét állítják szembe Mária kúrájának mindent elsöprő sikerével.

²⁵⁸ Mihics Ádám tv. Jkv

²⁵⁹ L1/139 1758.

²⁶⁰ L1/225 1771.

²⁶¹ L1/189 1763; L1/275 1778.

²⁶² L1/189 1763.

²⁶³ L1/298 1793.

Vérzés, vérhányás, vérköpés

A fájdalom, a mozgás korlátozottsága és az érzékszervek működésképtelensége mellett egy további, szintén biblikus előképekre visszavezethető tünetcsoportot kell még kiemelni: a vérzést. Négy esetben a vér a szájon át távozott: a nagykozári Pfundsteinné Anna „hosszú idő óta vért köpött (*multo tempore sputum sanguinis habuit*)”,²⁶⁴ Berecz József, Tolna vármegye hajdúja szintén.²⁶⁵ Az eszéki Schweitzerné Katalin és a majsi Dombovics Tamás pedig vért hányt (*ejecerit sanguinem*).²⁶⁶ A vármegyei hajdú megerőltette magát, s a vérhányás ebből következett.²⁶⁷ Azt azonban nem árulják el a történetek, hogy a dárdai uradalom gazdatisztje, Feidinger József és a pécsi Ritlné Genovéva asszony mitől és hol vérzett, méghozzá csillapíthatatlanul.²⁶⁸

A gazdatiszt esetében annyit azért megtudunk, hogy állapotát súlyosnak (*gravis*) és veszélyesnek (*periculosus*) ítélték, különösen azért, mert a vérzéssel testéből eltávoztak az éltető nedvek (*evacuando vitali humore*). Ebben a kifejezésben nem nehéz észrevenni a nedvtan még mindig élénken élő fiziológiai szemléletmódját, de azt is megkockáztathatjuk, hogy a vérre mint az élet forrására és az életlélek lakhelyére vonatkozó korabeli elképzelések²⁶⁹ sem állnak távol tőle. Ami pedig a szüntelenül vérző pécsi asszony történetét illeti, kézenfekvő analógiát kínálhatott hozzá a Márk evangéliumából (Márk 5, 24–34) jól ismert gyógyító csoda: Jézus és a vérfolyásos asszony története.²⁷⁰

Phrenesis (*elmeháborodás*), morbus caducus (*epilepszia*), apoplexia (*szélütés*)

E három betegséget ugyan különböző elnevezésekkel látták el a lejegyzők, a leírásuk alapján mégsem különíthetők el egymástól egyértelműen, sőt, jelentős átfedések vannak közöttük, így egy egységben tárgyalom őket.

Hét csodatörténetben fordul elő a *phrenesis* fogalma, amivel valószínűleg valamilyen idegi eredetű tünetegyüttest jelöltek a lejegyzők. A hétből négy esetben ugyanis a lehangsúlyosabb szimptóma az, hogy a beteg görcsösen rángatózik, illetve nem tudja kontrollálni a mozgását, mint például Fischer szigetvári kirurgus lánya, akiről azt mondják, hogy „régóta és gyakran [...] rázkódott (*diutuscule et saepius quassabatur*).²⁷¹ A kalocsai Gramberg Jánosnak az oldalát érték erős rángások (*illam laterum congrassationem*),²⁷²

²⁶⁴ L1/166 1760.

²⁶⁵ L1/283 1779.

²⁶⁶ L1/168 1760; L1/281 1778.

²⁶⁷ A hajdú pénzeszsákokat emelgetett, és az erőltetéstől sérvet (*hernia*) is kapott, mint megtudjuk. A történetben azonban nem ez lényeges panasz, hanem a megállíthatatlan vérzés, Mária ezt gyógyítja. A sérvről pedig nem esik több szó.

²⁶⁸ L3/45 1739; L1/256 1775.

²⁶⁹ PAIS 1975b.

²⁷⁰ A vérfolyásos nő bibliai történetének orvostörténeti vonatkozásairól BAERT–KUSTERS–SEDGWICK 2012, 305–338.

²⁷¹ L3/99 1757.

²⁷² L3/54 1749.

Kovács Erzsébet Čemernicáról a görcsök miatt elharapta a nyelvét,²⁷³ míg az eszéki Oberst Antalt egyenesen le kellett kötni.²⁷⁴ Nagyon is elképzelhető, hogy epileptikus rohamokat írtak le a történetek, de ennek eldöntéséhez nem áll rendelkezésünkre elegendő adat. Mint ahogyan abban sem lehetünk biztosak, hogy vajon mire vonatkozhat Oberst Antal történetében a *stultus* jelző: az öntudatlanság állapotára, vagy csak arra, hogy sokáig magatehetetlenül és mozdulatlanul feküdt.²⁷⁵ A bródi Albinger György kislányának váratlan gyógyulását, ami a fogadalomtétel után nyomban bekövetkezett, a *revixit* kifejezés jelöli, amiből az esetleges korábbi eszméletlen állapotra következtethetünk.²⁷⁶

Az esetek egyik részében az derül ki, hogy a panaszok már régóta fennálltak: a sebész lánya és a szekszárdi Schneiderné hosszú ideje szenvedtek a betegségükben, és az eszéki Oberst Antalról is elmondják, hogy már „háromnegyed éve feküdt” megkötözve. A kalocsai férfinál, ezzel szemben, a baj olyannyira váratlanul jelentkezett, hogy még a betegség kitörésének pontos dátumát is belefoglalták a csodatörténetbe. A *phrenesis* jelzői, mint például el nem múló/múlhatatlan (*irremissibilis*), folyamatos (*continuus*) inkább az idült panaszokra, semmint a hirtelen kitörésre utalnak. A hét esetből háromban kiskorú gyermek a szenvedő fél: az említett szigetvári sebész lánya, a bródi Albinger György kislánya és Brusinyi Ferenc eszéki mészáros fiacskája.²⁷⁷ A felnőttek életkoráról semmit sem tudunk. Az azonban figyelemreméltó, hogy csak a gyerekek történeteiben hangsúlyos momentum, hogy a betegségüket halálosnak (*mortifera*) tartották. Ami pedig a gyógy módokat illeti – mint oly sok korábbi betegség esetében –, a *phrenesis* kapcsán is csak a sztereotip motívumokat sorolják fel a történetek: Gramberg János bajára semmilyen gyógy mód és gyógyszer nem hozott enyhülést, a szigetvári kislány betegségét pedig „nem tudta kezelni a szülőatyja mesterségbeli fogásaival” (*quam cum genitor arte sua medica curare nequiret*). Az is jellemző, hogy a Gyűdi Máriának tett fogadalmat követően, illetve azután, hogy a beteget a szülők vagy a hozzátartozók neki ajánlották, szinte azonnal enyhültek vagy megszűntek a panaszok: Gramberg János például már egy óra múlva föl tudott kelni az ágyából. Ugyanez történt az *apoplexiás* (gutaütéses?) Holtzapfel Flóriánnal: miután a felesége a Gyűdi Máriának ajánlotta őt, visszanyerte korábbi egészségét.²⁷⁸

Az epilepsziában szenvedő embert már Apuleius *caducus*nak (összeesőnek) hívta, s ez a név a betegség egyik legjellemzőbb tünetét idézi: a nagyroham idején a beteg eszméletét veszti zuhan a földre.²⁷⁹ A középkorban a *morbus caducus* az epilepszia egyik

²⁷³ L1/211 1768.

²⁷⁴ L1/299 1797.

²⁷⁵ Kapisztrán Szent János csodái közül távoli párhuzamot kínál az újlaki László szabó elmezavaros (*frenetica*) lányának, Ágotának az esete, akinek az állapotát hasonlóan írják le: „három napig elmeháborodásban feküdt, senkit sem ismert meg, örületében értelmetlenül beszélt” (*per triduum iacentem freneticam, que neminem cognoscebat, loquens in mania sine intellectu*), lásd ANDRIĆ 2000, 378.

²⁷⁶ L1/226 1771.

²⁷⁷ L1/229 1772.

²⁷⁸ L1/260 1778, h.n.

²⁷⁹ TEMKIN 1945.

legáltalánosabb elnevezése volt, és e fogalom szívósságát jól mutatja, hogy ugyanezt találjuk a hét, 18. századi gyűdi mirákulumszövegben is. Mindazonáltal, míg a *phrenesis* tüneteiről néhány történetben részletesebben is írnak, az epilepsziáról csak annyi derül ki, hogy veszélyes (*periculosus*), végzetes (*fatalis*) és rémisztő (*horrificus*) betegségnek tartották, legalább is így jellemzik a mosdósi Balog András gyógyulását megörökítő csodaelbeszélésben.²⁸⁰ Az elképzelés, hogy az epilepszia oka a démoni vagy ördögi megszállottság, halványan jelentkezik két zombori csodatörténetben: a 21 esztendő Palkovics Jánost és a nyolc éves Markovics Terézt egyaránt megszállta a nyavalytörés (*caduco morbo correptus*).²⁸¹

A betegek között – akárcsak a *phrenesis* esetében – egyaránt akadtak felnőttek és gyerekek. A legfiatalabb a már említett zombori kislány volt. Közülük négyen is már hosszabb ideje szenvedtek az epilepsziától: a majsi Kaprinyi János nyolc, a szlatinai Juvány András pedig tíz éve. A fogadalomtétel és a gyógyulás között eltelt időről még annyi szó sem esik, mint az elmeháborodásról szóló történetekben. Csupán azt hangsúlyozzák minden egyes esetben, hogy a beteg megszabadult, megmenekült, a betegség elmúlt a mennyei pártfogó közbenjárásának eredményeként.

Hydropisi (*vízkór*)

A vízkóros szombat idején való meggyógyítása Jézus csodatettei között is szerepel már (Luk 14: 1–6). A Kapisztrán Szent János csodáit rögzítő jegyzőkönyvek egyikében pedig arról olvashatunk, hogy az újlaki Briccius [az eredetiben Bricty] felesége Ilona nyomban megszabadult az őt gyötrő súlyos vízkórtól (*gravissima ydropisi*), amikor a boldog atyához (ti. Kapisztránhoz) folyamodott.²⁸² Mindez jól mutatja, hogy a gyűdi csodajegyzékek összeállítói tudatosan törekedtek arra, hogy a Gyűdi Mária kultuszát a bibliai hagyományhoz és egy helyi kötődéssel is rendelkező, prominens ferences szent alakjához, nevezetesen Kapisztrán Szent Jánoshoz kapcsolják. Ennek megfelelően három gyűdi csodatörténet is a vízkórosok gyógyulását mondja el. Ezek közül számunkra a zombori serfőző a leglényegesebb abból a szempontból, hogy egyedül ebben esik szó a betegség legjellegzetesebb tünetéről, az ödémáról. A serfőző teste, amelyen a betegség mind jobban elharapózott (*morbus magis et magis serpebat*), vizenyösen felpuffadt (*humidus [...] intumescebat*).²⁸³ Ami a gyógyulást illeti, a vízkór esetében is a felépülés rendkívüli gyorsasága a döntő fontosságú. A Baranyay-ezredben szolgáló katona, Szilay János történetéből azt tudjuk meg, hogy ő már a Gyűdi Szűz Máriának tett fogadalom után harmadnapra felépült, és hamarosan Gyűdre zárán-

²⁸⁰ L3/77 ÉV

²⁸¹ L1/272 és 273. Mindkét feljegyzést 1777-re keltezték.

²⁸² ANDRIĆ 2000, 377. A történet három csodajegyzékben is fennmaradt, de csak a háromtagú újlaki bizottság által összeállított dokumentumban esik szó a vízkórról, a többiben Ilona asszony vaksága és látásának csodás visszanyerése a központi esemény. Az 1456 októbere és 1460 áprilisa közti időszakból származó, 188 posztumusz csodát tartalmazó listáról bővebben lásd ANDRIĆ 2000, 94–100.

²⁸³ L3/84 1754.

dokolt, hogy fogadalmát teljesítse, valamint jegyzőkönyvbe mondja a vele történeteket.²⁸⁴ A „különbéle kipróbált gyógymódok” (*probatīs variīs remediīs*)²⁸⁵ és a „szakértő orvosok” (*adhībītīs peritorum medicorum*) nyújtotta kezelések sikertelenségének emlegetése a vízkórról szóló csodatörténeteknek is visszatérő motívuma, amely nyilvánvalóan inkább sztereotípiá, semmint valóság, így témánk szempontjából nem szolgáltat értékelhető adatokat.

Hectica (*tüdőbajos láz*)

A *hectica* szót Galenosz a magas, kitartó, emésztő lázra alkalmazta.²⁸⁶ A középkorban bizonyos betegségek, leginkább a tuberkulózis, jellegzetes tüneteként tartották nyilván. Két gyűdi mirákulumfeljegyzésben bukkan fel, amelyek azonos helyről (Diakóvár/Đakovo) és ugyanabból az évből (1767) származnak. A szövegekből nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy mely értelemben volt használatos a fogalom: csak lázat vagy tüdőbajt jelentett-e. A két történet közül Halich Györgyéből csak az derül ki, hogy hosszú ideje (*longo tempore*) szenvedett betegségében.²⁸⁷ A tekintetes Hraniltovich Lajosról azonban valószínűsíthetjük, hogy tuberkulózisa volt: nemcsak, hogy már két éve betegeskedett, de ettől olyannyira legyengült, hogy „mankó nélkül járni sem tudott” (*sine fulcris incedere [...] potuerit*).²⁸⁸ Akárcsak a láz esetében, ebben a két csodatörténetben sem térnek ki a láz csillapítására alkalmazott módszerekre, vagy a tüdőbaj korabeli gyógymódjaira. Hraniltovich Lajos a gyógyuláshoz vezető álmában, amelyről a későbbiekben még lesz szó, nem orvosi jellegű tanácsot kap a gyűdi Máriától.

Calculus (*epekő*)

A kora újkori Európában, a sebészet vándorló specialistái közül a kőmetszők (*lithotomus*) foglalkoztak az epekő eltávolításával.²⁸⁹ Nyilván felbukkantak az általunk vizsgált terület vásáros helyein is, bár tevékenységükről nem rendelkezünk korabeli adatokkal.²⁹⁰ Ugyanakkor a szentek gyógyító hatalma a testi bajoknak erre a csoportjára is hatékony

²⁸⁴ L1/90, N/44r 1751.

²⁸⁵ A német változatban orvosokról nem, csupán [gyógyító] szerekről (*Mittel*) esik szó, N/44r.

²⁸⁶ Galenosz a testnedvek rothadásával hozta összefüggésbe a lázat. A hektikus lázat fájdalommentesnek írta le, vö. GALEN 2006, 251, 273; NUTTON [2004] 2013, 92, 125.

²⁸⁷ L1/209

²⁸⁸ L1/210

²⁸⁹ Hazai működésükről lásd DEMKÓ 1984, 441; DADAY 2005. Az Itáliában *norcin*ként ismert gyógyítókról David Gentilcore ír részletesen a sarlatánokat tárgyaló monográfiájában: GENTILCORE 2006, 181–188.

²⁹⁰ Tolna vármegyében 1763-ban írták össze és vizsgáztatták le a sebészeket. A 12 főből csak ketten felelték meg a vizsgán, vö. SIMON 2010, 92.

megoldást kínált már a középkor dereka óta.²⁹¹ E hagyománynak megfelelően a gyűdi mirákulumok gyűjteményébe is felvettek két csodát, amelyek az epekő elhajtását örökítik meg. Mindkét történetben gyerekek betegségről van szó, akiket „elviselhetetlen epegörccsök gyötörtek” (*intolerabili calculi morbo premebatur*), s szüleik azért fordultak Szűz Máriához, hogy a kő „ártalom nélkül” (*absque nocumento*) távozzon belőlük.

Az 1774-ben gyógyuló bajai Mosfay Ferenc fiának életkorát nem ismerjük, ám a tolnai Schuch János kisfiáról feljegyezték, hogy egyéves volt a csodás gyógyulás idején, 1778-ban.²⁹² A beteg gyerekeket nem vitték el a kegyhelyre, hanem még otthon hívták segítségül hozzájuk a Gyűdi Máriát. A bajai kisfiúból azonnal „elment a kő” (*excisso enim calculo*), amint a szülei Máriának ajánlották őt. A tolnai kisgyermek nem volt ilyen szerencsés, mert a felajánlás után csak egy „lencse méretű kövecske” (*lapillus in magnitudine cujusdam lentis*) hagyta el a testét. Két nap múlva a kicsi fájdalmai ismét felerősödtek, s a szülőknek meg kellett újítaniuk a fogadalmukat (*renovato voto*), mire egy újabb, „nagy borsóhoz hasonló kő távozott belőle” (*lapillus velut majus pisum ex illo decidit*). A gyógyulást követően a szülők elzarándokoltak Gyűdre, hogy leróják a hála-jukat. Schuch Jánosék a kisgyermeket is magukkal vitték, de arról nem szól a történet, hogy a bajai apa a fiával együtt vagy egyedül járt a kegyhelyen. Annyi azonban bizonyos, hogy hálából mindkét szülő az oltáron hagyta az ezüstbe foglalt epeköveket.²⁹³

Járványos betegségek: lepra, pestis, contagio morbo

A gyűdi mirákulumfeljegyzésekben név szerint két járványos betegség fordul elő: a lepra és a pestis. 1727-ben a szegedi helyőrség egyik kapitánya,²⁹⁴ 1774-ben pedig a szekszárdi molnármester, Becsej Ferenc és a felesége²⁹⁵ gyógyulnak föl csodálatos módon a leprából. A csodaszövegekben nem esik szó a betegség tüneteiről, a kezelésről, a gyógyszerekről és a gyógyulás körülményeiről. Mindkét esetben a Gyűdi Máriának tett fogadalom volt az egyetlen és hathatós gyógyszer, amely meghozta a kívánt eredményt: a kapitány már két hét múlva talpra állt. Ő ezüst fogadalmi képen örökíttette meg önmagát még betegen, a fogadalomtétel pillanatában. Ezt a képet hozta magával a hálaadó zarándoklatra és helyezte el az oltár előtt. A molnármesterék fogadalmának is része volt a zarándoklat, arról azonban nem szól a történetük, hogy ezen kívül tettek-e egyéb felajánlást.

²⁹¹ Szent Vulfran 11. században összegyűjtött csodái között ismeretes egy, amelyben egy anya a Vulfrannak ajánlott fogadalmi gyertya belét tekerte az epekőtől szenvedő kisgyermekére. Amint felkerült a sajátos bandázs, a kő azonnal távozott és a haldokló gyermek életre kelt. A gyertyát elkészítették és el is vitték a szent sírjához. A történetet SIGAL közli: 1985, 92.

²⁹² L1/280

²⁹³ A betegségért „felelős” tárgyat, testrészt (kioperált csontot, fogat, epekövet vagy akár a beszippanzott cseresznyemagot) már a középkori zarándokok is felajánlották a szentnek és elhelyezték a sírján, amikor teljesítették fogadalmukat. Az angliai kegyhelyekről feljegyzett hasonló gyakorlatról bőséges példákkal szolgál FINUCANE 1977, 96–97.

²⁹⁴ L3/49.

²⁹⁵ L1/246.

A leprások meggyógyítása Jézus Krisztus leglátványosabb csodatettei közé tartozott.²⁹⁶ Az evangélisták két ilyen esetről emlékeznek meg: az egyikben Jézus egyetlen leprás férfit,²⁹⁷ míg a másikban tíz, szintén férfi beteget szabadít meg a betegségtől.²⁹⁸ Jézus ezekben a történetekben semmi egyéb gyógymódot nem használ, csupán a szavait: „Menjetek el, mutassátok meg magatokat a papoknak!” Ez az utalás az Ótestamentumban is szereplő tisztasági előírásokra – ti. a papok feladata volt a betegségtől való megtisztulásnak a közösség nyilvánossága előtti igazolása – valójában a csoda megtörténtét jelenti.²⁹⁹

A lepratéma jelenléte a gyűdi csodagyűjteményekben utalhat a betegség tényleges előfordulására, esetleg más, látványos börtünetekkel járó fertőző betegségekre, ezt azonban nem lehet egyértelműen eldönteni a rendelkezésre álló adatok alapján. Mindazonáltal az is elképzelhető, hogy a lepra gyógyításáról szóló mirákulumok egyszerűen azért kerültek bele a gyűdi válogatásokba, mert azok a műfajnak az újtestamentumi hagyományt követő sajátos velejárói, akárcsak a látásukat visszanyerő vakokról, a megszólaló némákról, a mankóikat eldobó bénákról vagy az ördögtől, démonoktól látványosan megszabaduló megszállottokról szóló csodák.

Mielőtt rátérnék a korszak legmeghatározóbb járványos betegségére, a pestisre, fontos megemlíteni azt a két csodatörténetet, amelyekben közelebbről meg nem határozható ragályos betegségekről esik szó. Bár a megörökített események időben közel esnek egymáshoz (1759 és 1760), az említett helységek (Eszék, illetve a Dráva-menti Bakić és Čađavica³⁰⁰ faluk) között jó 100 km a távolság. Ebből nagy kiterjedésű járványra nem lehet következtetni, főleg, hogy az eszéki csoda Mihály nevű kedvezményezettjéről azt írják, hogy *ragályos fertőző betegségben feküdt betegen* (*infectus jacuit contagio morbo*), ami semmiféle támpontként nem szolgál. Allapotát a családja és háznépe tartotta igazán aggasztónak, hiszen – a történet szerint – valamennyien attól rettegetek, hogy elkapják a halálos betegséget. Ez azonban nem következett be, mert a Gyűdi Máriának tett fogadalmat követően Mihály gyorsan felépült, és hálából egész családjával együtt Gyűdre zarándokolt.³⁰¹ Ezzel szemben a Dráva menti falvakban valószínűleg valóban járvány tört ki. Erre utal a szóhasználat (*lues*) és a járványokkal kapcsolatos sztereotip kifejezés alkalmazása: a halál garázdálkodása (*mors grassari*). A feltevést tovább erősíti a szövegbeli megjegyzés, hogy a lakosok közül „naponta négyen, öten vagy még többen meghaltak”. Végül, a hálaadás módja, vagyis, hogy a veszély elmúlásával a két falu népe Gyűdre zarándokolt, és négy nagy gyertyát (*quator magnos cereos*) hoztak megint csak egy helyi (vagy talán kiterjedtebb?) járványt dokumentál.³⁰²

²⁹⁶ KEE 1986, 66, 75.

²⁹⁷ Máté 8: 1–4; Márk 1: 40–45; Lukács 5: 12–16.

²⁹⁸ Lukács 17: 11–19.

²⁹⁹ KEE 1986, 10–11.

³⁰⁰ A német szövegváltozatban: Scascavitzá.

³⁰¹ L1/154, N/66r.

³⁰² N/70r, L1/165.

A gyűdi csodatörténetek közül összesen 13 szól az 1738 és 1743 között dúló magyarországi pestisjárványról.³⁰³ Az esetek sorát a kegyúr, Batthyány Károly csodás megmenekülése nyitja 1737-ben: ő Vidinben fertőződött meg, majd Bécsben kezelték. A gyűdi templomot valójában az ő csodás felgyógyulásáért építették fel, fogadalmi ajándékként. Erre a fontos tényre a későbbiekben még visszatérek.

A további 12 csodatörténetben a pestissel sújtott szlavóniai, baranyai és tolnai helységek lakói szerepelnek, 1739-től egészen 1741-ig. Az elbeszélések, ha nem is túl bőbeszédűen és néhol sematikussá laposodva, a járványos idők tapasztalatait közvetítik számunkra. Többek között megtudhatjuk belőlük, hogy milyen óvintézkedéseket foganatosítottak a hatóságok, s miként fogadta ezeket a lakosság. Az 1738–1743 közötti epidémia idején a helytartótanács már szélesebb körben és eredményesebben hasznosította a két és fél évtizeddel korábbi, 1709 és 1711 között dúló járvány tapasztalatait.³⁰⁴ Az országos védekezést az egészségügyi főbizottság (*Comissio Sanitatis*) irányította, a határozatokat pedig a közben megalakuló védelmi kerületek élén álló főbiztosok foganatosították szerte az országban. A Dél-Dunántúlról Baranya és Tolna megye, Bács-Bodrog mellett, az északi kerülethez tartozott, míg Zala megyét a soproni *districtushoz* csatolták. A pestis keletről nyugat felé, valamint délről az északi irányba húzódott az ország belseje felé, de nem egyetlen nagyobb, hanem több kisebb hullámban támadott: itt-ott fertőzésmentes szigetek alakultak ki, másutt pedig újra meg újra kiújult a járvány a közel hat esztendő alatt.³⁰⁵ Az újabb és újabb védvonalak egyre nyugatabbra és északabbra tolódása nemcsak a pestis terjedésének útvonalát jelezte, hanem arról is árulkodik, hogy a védelem a főváros, Bécs köré összpontosult.

Az intézkedések egyrészt erősen korlátozták az emberek, állatok és áruk szabad mozgását: megtiltották az utazást, a vándorlást, a csoportosulást, hogy ezzel gátat szabjanak a fertőzés terjedésének.³⁰⁶ Védvonalakat, ellenőrző állomásokat és veszteglőhelyeket alakítottak ki, hogy az egészséges helyeket és embereket elkülönítsék a fertőzöttektől, s meggátolják a betegség terjedését. Hasonlóképp, a járvánnyal sújtott településeken – leginkább a városokban – a betegeket az erre a célra kialakított szükségkórházakba (lazarétum/*Lazaret*) szállították, illetve kísérték a járványszolgák,³⁰⁷ a fertőzött házakat pedig vesztegzár alá helyezték. Az emberek persze igyekeztek menekülni onnan, ahol a pestis felütötte a fejét.³⁰⁸ Valószínűleg ezt a taktikát választotta a bátaszéki uradalmi adminisztrátor, Kliegl Ignác³⁰⁹ felesége Kun Klára 1739-ben, amikor híret vette a közelgő pestisnek. Mielőtt még felállították volna a védvonalakat, s ezzel elvágták volna az utat, Kun Klára asszony a családjával sebesen Budára indult. Ám még út köz-

³⁰³ DÁVID 1972; FARAGÓ 2007, 21–28.

³⁰⁴ DÁVID 1972, 76–77.

³⁰⁵ DÁVID 1972, 75–78.

³⁰⁶ Debrecen város erre vonatkozó szabályrendeleteit közli MAGYARY-KOSSA 1929c, I 146–147.

³⁰⁷ MAGYARY-KOSSA 1929a, 120.

³⁰⁸ TÓTH G. 1995.

³⁰⁹ Kliegl Ignác jegyezte ellen a bátaszéki Mariahilf-kápolna alapító okiratát, 1762-ben, lásd LANTOSNÉ IMRE 1998, 120.

ben „elérte őket a ragály” (*contraxisse contagionem*), így nem tehetett mást: felajánlotta magát és az övét a Gyűdi Boldogságos Szűznek.³¹⁰

Azoknak azonban, akik kénytelenek voltak az otthonukban bevárni a járványt, majd kivárni annak lecsillapodását, szembe kellett nézniük a helyi hatóságok szigorával.³¹¹ Országszerte ismerünk olyan eseteket, hogy a lakosság megtagadta az engedelmességet: a betegeket és a haldoklókat a családok nem voltak hajlandó kiadni a járványszolgáknak, vagy egyszerűen nem akarták elhagyni az otthonaikat, mert féltek attól, hogy a távollétükben kifosztják azokat. Az egyik 1740-re keltezett mirákulumtörténetben például azt olvashatjuk, hogy az eszéki városbíró lányait erővel (*mit gewalt*) vitték el a pestiskórházba (*lazaret*), mert azt gondolták, hogy fertőzöttek.³¹² Egy másik történetből azt tudjuk meg, hogy az Eszéknél jóval kisebb mezővárosban, Siklóson nem létesítettek járványkórházat és karantént sem: egyszerűen a városfalon kívülre száműzték azokat a családokat (szám szerint hetet), amelyekről azt gyanították, hogy közülük valaki megkapta a pestist.³¹³ Vesztegzár alá helyezett házakról, ahonnan a lakosok nem mehettek sehová a karantén végéig, ugyan nem szólnak a csodaelbeszélések, de talán ezt az elkésérítő és reménytelen helyzetet örökíti meg az eszék-alsóvárosi Vukovich János,³¹⁴ valamint a siklósi kosárfonó, Leonard Hakel története.³¹⁵ Ők kénytelenek voltak a beteg családtagokkal egy fedél alatt maradni, és – a történetek tanúsága szerint – minden reményüket a mennyei segítségbe helyezték. Elképzelhető, hogy a fent említett 1759-es eszéki csodaelbeszélésben a két évtizeddel azelőtti pestis fenyegető emléke köszönt vissza, s ez csak fokozta a fertőzött családtag miatti retteget a háznép körében.

A pestises betegeket ellátó orvosokról, sebészekről, továbbá a kezelésben alkalmazott orvosságokról és gyógymódokról a már sokszor idézett, 1710-ben és 1712-13-ban keletkezett pécsi iratokból nyerhetünk hiteles képet, ugyanis a három évtizeddel későbbi gyűdi csodaelbeszélésekben ilyen jellegű információkra csak elvétve akadunk. Pécssett a képzett orvos von Minzenried doktor tulajdonképpen csak irányította a járvány elleni küzdelmet, valójában a szükségkórházba kinevezett városi borbélysebészekre hárult a betegápolás feladata.³¹⁶ A pécsi pestissebészek derekasan helytálltak, ám másutt olyanok is akadtak, akik megriadtak az életveszélyes munkától, és megszöktek az állomáshelyről, ahová kirendelték őket.³¹⁷ Az utóbbi nagyon is valós fenyegetés volt, hiszen például a pécsi sebészek közül ketten is a pestis áldozatai lettek, a harmadik pedig, miután megkapta a betegséget, tovább gyógyított a kórházban.³¹⁸

³¹⁰ L3/39.

³¹¹ MAGYARY-KOSSA 1929b; DÁVID 1972. Pécssett a fertőzött házak lakosait a karanténba vitték, házaikat lezárták, és a falra fekete keresztet festettek, lásd NAGY L. 1982, 129.

³¹² N/27v; L1/50

³¹³ L1/*Bibliotheca* 78-79.

³¹⁴ L1/*Bibliotheca* 76-77.

³¹⁵ L1/*Bibliotheca* 79-80.

³¹⁶ NAGY L. 1982, 119–128.

³¹⁷ MAGYARY-KOSSA 1929b, 124.

³¹⁸ NAGY L. 1982, 125.

Az egyik 1739-re keltezett gyüdi csodatörténet főszereplője szintén egy pécsi illetőségű sebész (*Feldscher*), Eugen Fischer, akit a vármegye akkor helyezett ki a drávaszögi Karancs³¹⁹ faluba, amikor ott a legjobban dühöngött a járvány, tehát valószínűleg még 1738-ban. Fischer felcser a több mint egy éve tartó szolgálata alatt sem betegedett meg, s ezt a Gyüdi Mária segítségének tudta be, mivel minden áldott nap az ő kegyelmébe ajánlotta magát.³²⁰ Nem tudjuk, hogy a másik, hasonlóan csodás szerencséről szóló mirákulum főhőse, az eszéki Spieller Ferenc vajon a foglalkozása révén „forgolódott” a pestises betegek között. Talán ő is borbélysebész volt, netán járványszolga? Ezt sem a latin, sem a német nyelvű szövegváltozatok nem fedik fel. Annyi bizonyos, hogy Spieller meg volt győződve arról, hogy a Gyüdi Máriának tett fogadalma és a misefelajánlások segítettek neki megőrizni az egészségét.³²¹

Ami a pestis elleni orvosságokat illeti, a pécsi városi tanács határozatai és számadáskönyvei pontosan leírják, hogy mit használtak. Az orvosságokat von Minzenried doktor határozta meg, és azokat az 1712-ben újra megnyíló Szerecsen Patika biztosította, a város számlájára.³²² A fertőtlenítéshez nedves puskaporral és dohánnyal³²³ füstöltek, s ugyanebből a célból vásároltak egy *Actepertil dialis* nevű, ismeretlen összetételű szert. A seborvosoknak kiutaltak még – szintén füstölésre – egy *Grannatum antipestilentiale* elnevezésű szert,³²⁴ a sebek fertőtlenítésére pedig fertőtlenítő ecetet (*Accetum antipestilentiale*). Belsőleg a betegek herbateát,³²⁵ továbbá valamilyen, a feljegyzésben *alexipharmaconnak* (minden mérgek ellenszerének) nevezett *Mixtura cordialist* (vagyis szíverősítőt)³²⁶ kaptak. Külsőleg a bubókat tapasztokkal érlelték, majd felmetsették. A bubók (*pokolvarok*) keletkezését megelőzendő mesterségesen hoztak létre olyan fekélyeket (*fontanellákat*), mert úgy vélték, hogy ezeken keresztül a gennyel és vérrel együtt a pestis mérge is távozik, így a bubók sem alakulnak ki.³²⁷ A tapasztokhoz szükséges kenőcsöket szintén a városi gyógyszertárból hozatták. A pécsi városi számadáskönyvben szereplő pestis elleni szereket a feljegyzés pontatlansága miatt ugyan

³¹⁹ Karanac, Horvátország.

³²⁰ N/27r; L1/49

³²¹ L1/51; N/28r

³²² BARANYAI 1973, 204–205.

³²³ Buzinkai György debreceni orvos 1739-ben kiadott rövid tanácsadókönyvében – többek között – szintén a nedves puskapor égetését, valamint a tubákozást ajánlja védekezésül, vö. *Rövid oktatás*, 2–3.

³²⁴ Elképzelhető hogy a „grannatum” elírás, és esetleg „granulatum” volt a megfelelő kifejezés. A gránátalma (*Punica granatum*) jöhetne még szóba, de annak pestis elleni füstölőszerként való alkalmazásáról nem ismerek adatokat.

³²⁵ Buzinkai szintén a „herba-théát” javasolja, vö. *Rövid oktatás*, 10.

³²⁶ Buzinkai a legyengült betegek számára írja elő a szíverősítőket, például a narancsvirág vízben elkevert „gyalog-fenyő magvából” vagyis borókabogyóból készült szirupot, lásd *Rövid oktatás*, 13. Csokonai József debreceni kirurgus (Csokonai Vitéz Mihály édesapja) receptkönyvében is szerepel ez a kifejezés, vö. CSEJTEI 1987, 500.

³²⁷ *Rövid oktatás*, 7. Miskóltzy azt írja, hogy „[a] fontanellák azért csináltatnak, hogy a rossz nedveséget, mint egy kúthoz, magokhoz vonják”. Többek között a pestis ellen is ajánlja, és részletesen ismerteti a fontanellák szakszerű megnyitását a nyakon vagy a végtagokon, lásd *Manuale chirurgicum*, 356–360.

nem lehet pontosan meghatározni, de megállapíthatjuk, hogy valószínűleg hasonlóak voltak a más városokban (például Debrecenben) is alkalmazottakhoz.

Mivel védekeztek és milyen gyógmódokat alkalmaztak a laikusok? Erről sem a pestisíratok, sem a csodatörténetek nem szólnak. Ha azonban az orvoslást a korabeli vallásos értelmezési keretbe helyezzük, akkor a mirákulumokban mégis találunk választ erre a kérdésre: a pestis idején a járványtól fenyegetett emberek a szentekhez folyamodtak, s az imák, fohások, fogadalmak és felajánlások hathatós segítségnek, igazi „mennyei orvosságnak” bizonyultak a vészterhes időkben. Ez az attitűd a pécsi pestisíratokban is jól megfigyelhető. A város lakosainak és a betegeknek a lelki gondozása kulcsfontosságú volt, ezért a pécsi egészségügyi tanácsba a katolikus egyház delegáltjai is bekerültek. A pestist Isten büntetésének tekintették, amit mi sem példáz jobban, mint hogy az 1713-as járvány kitörésekor az egészségügyi tanács a következő kérésekkel fordult a város főplébánosához, Kapuczy Györgyhöz:³²⁸ engedélyezze, hogy a lakosság három napon át kenyéren és vízen böjtöljön „Isten haragjának kiengesztelésére”. Továbbá a város lakói nappal járuljanak a templomok elé kihelyezett Oltáriszentséghez, s ott az előre meghatározott imákkal könyörögjenek, míg estefelé a könyörgéseket a védőszentekhez intézzék. A papoknak naponta négyszer azt is ki kellett hirdetniük, hogy a betegek számára alamizsnát és ételmezt ajánlhatnak fel a pécsiek. Valószínű, hogy a Dél-Dunántúl más városaiban is sor került hasonló, látványos közösségi devóciós megnyilvánulásokra a pestis idején. A gyűdi csodaelbeszélések között fennmaradt például egy történet a bátaszékiek engesztelő zarándoklatáról.

Az 1738-ban kezdődő pestisjárvány Tolna megyét 1739. április elejére érte el Varasdnál (ma Bonyhádvarasd/Warasch, az egykori német telepes község), s Bátaszékre még májusban átterjedt. Július 4-ig 326-an haltak meg a városban. A járvány novemberben ismét fellángolt, de ezúttal nincs adat arra, mennyi áldozatot szedett.³²⁹ Nem tudjuk, hogy a bátaszéki Alsóváros túlélő lakói már nyáron vagy csak a pestis novemberi újbóli támadása után tettek fogadalmat: ha megkíméli őket a ragály, akkor „a Gyűdi Boldogságos Szűz Mária gondozásába” ajánlják magukat. A járványok és természeti csapások idején tett hasonló fogadalmak nem álltak példa nélkül ebben a korszakban. Tüskés Gábor többek között az 1634-es, Veszprémből Máriavölgybe vezető, és az

³²⁸ Kapuczy vagy Kapucsi György pécsi kanonokot és plébánost figyelemreméltó szál köti Gyűdhöz. Az 1757-es kegyhelytörténet egy olyan „ősregi könyv” (*vetustissimus liber*) tulajdonosaként említi, amelyben Gyűd mint Magyarország egyik régi tempoma (*ecclesia*) szerepel. A könyvnek azonban – állítólag – 1704-ben, a Rákóczi-szabadságharc idején nyoma veszett. A rendelkezésünkre álló információk alapján ez a gyűjtemény egyelőre nem azonosítható, talán lappang valahol. A kegyhely történetébe feltehetően a gyűdi templom (és a Mária-tisztelet) ősiségének bizonyítékaként vette föl az ismeretlen szerző. Kapucsi György neve és Gyűd egy további ponton is összekapcsolódhatott. Haas Mihály írja, hogy 1704-ben – az emlékezetes „rácdúlás” idején, amikor a gyűdi szobor is megsérült – a Pécssett fosztogató, kegyetlenkedő rác katonák le akarták fejezni Kapucsi plébánost a város főterén. Egy váratlanul odaérkező kanonok – bizonyos Glavanics, aki német egyenruhát viselt és fel volt fegyverezve –, megmentette Kapucsi életét, lásd HAAS 1845, 292. Kapucsi György egyébként a bécsi Pazmaneumban tanult, 1698-ban pozsegai főesperesként kapott stallumot pécsi egyházmegyében, vö. GÖZSY-VARGA 2011, 512.

³²⁹ KÁROLY 2001, 53–55.

1709-es Aradról Radnára tartó közösségi zarándoklatokat említi, amelyeket szintén a pestis távozásáért fogadtak meg a hívek. A bátaszékiek kérése meghallgatásra talált: „amint letették fogadalmukat, a pestis elhagyta a helyet”. Sőt, a történet hangsúlyozza, hogy a hálaadó zarándoklat valóságos pestisűző diadalmenetté vált: a falvak, amelyeken a zarándokok áthaladtak, „megtisztultak a járványtól”. Ezen a ponton analógiát kínálnak a betegséget, járványt a településről kihordó rítusok. A bátaszékiek hálából számos viaszgyertyát ajánlottak fel, „ezekből bizonyos nagyobbakat a Boldogságos Szűz itteni oltárának két oldalára akasztottak bizonyosságul, hogy ezek itt megmaradjanak és nyilvánvalóak legyenek”. A hálaadásnak ugyanezt a közösségi módját választották 1760-ban a bakiçi és a čadavici hívek is, ahogyan erről az imént szóltam.

A csodaszövegekből és a pestisjárványok után keletkezett fogadalmi épületekből, szobrokból és festményekből világosan kitetszik, hogy a szentek³³⁰ és mindenekelőtt Szűz Mária közbenjárását hatékonynak és eredményesnek tartották. A pécsi Havihegyi kápolna például az 1690-es évek legelején (Nagy Lajos számításai szerint 1693-ban) Pécssett dühöngő pestis idején tett fogadalom nyomán épült fel.³³¹ A város nyugati részén, a pestistemető és a későbbi lazaretum mellett álló Idrisz Baba türbét is valószínűleg ez után a járvány után adták át a jezsuitáknak, akik azt kápolnává alakították, és Szent Rókusnak szentelték föl.³³² A bátaszékiek nemcsak a Gyüdi Máriának tett fogadalmukat teljesítették, hanem egy a kápolnát is építették a bátaszéki szőlőhegyen, amelyet Szent Orbánnak szenteltek, s benne palermói Szent Rozáliának, a barokk kor egyik népszerű pestisszentjének a képét helyezték el.³³³ A gyüdi templom mellé Griller Mihály, a siklósi vár és uradalom számvevője (*rationista bonorum*) építtetett fogadalmi kápolnát, amelyet Szent Mihály arkangyal mellett a pestisszenteknek (Rókusnak, Sebestyénnek és Rozáliának) szenteltetett.³³⁴ Az egyes településeken, mint például a mi eseteinkben Pécssett, Bólyban, Eszéken felállított Szentháromság-szobrok – a pestisszentek ábrázolásaival – nemcsak a bármikor újra támadó járványra figyelmeztették a lakosságot, hanem arra is, hogy honnan várható az igazi segítség. A pestisszentek tiszteletét mozdították elő és terjesztették azok az új oltárképek is, amelyek az újrafarmálódó egyházmegyék plébániatemplomaiba, kolostoraiba, valamint a már említett fogadalmi kápolnába kerültek. A ferences kolostorok templomaiban, például Máriagyüdön, Siklóson, Dunaföldváron, Szigetváron, Baján és Zomborban Szent Rókus ábrázolásait láthatták hívek. A pestises betegek gondozásában is segédkező kapucinusok pécsi templomában Szent Sebestyénnek szentelték a főoltárt. A korábban már idézett gyüdi mirákulumtörténet hőse, Vukovich János talán maga is elment az eszék-alsóvárosi Mária Szent neve kápolnába, ahol Szent Rókus képe előtt róhatta le háláját. A ferencesek siklósi Szentháromság-templomában – ahová az első számú

³³⁰ GECSEK 2017.

³³¹ NAGY L. 1982, 118.

³³² NAGY L. 1982, 118.

³³³ A kápolnáról lásd LANTOSNÉ IMRE 1998, 116, 120. A Bátaszékhez hasonlóan német telepések lakta Tevelen szintén Rókus és Rozália épült, vö. LANTOSNÉ IMRE 1998, 119. Rozália magyarországi kultuszáról összefoglalóan lásd BÁLINT 1975; SZILÁRDFY 2003b.

³³⁴ L3/41

gyűdi kegyszobrot menekítették 1704-ben – a tizennégy segítő szent között helyet kaptak a pestisszentek, valamint a Szent Sebestyén 16. században újra kibontakozó kultuszát megalapozó Borromei Károly is. A ferencesek által gondozott gyűdi templom Segítő Mária oltárképén Sebestyén mellé Rókust, kettejük közé Rozáliát festették. Az említett eszéki, pécsi, siklósi és máriagyűdi festményeket régió egyik legismertebb és gyakran foglalkoztatott festője, az eszéki származású, majd Pécssett polgárjogot nyert Paul Anton Senser készítette, illetve az ő műhelyéből származnak.³³⁵

A gyűdi csodatörténetekben a pestis támadására adott válaszok közül – értelemszerűen – a vallásos értelmezés keretébe illeszthetők kerültek előtérbe, ezért a tanult orvoslás módszereiről, eszköztáráról és attitűdjéről csak kevés szó esik. A legfőbb orvos a gyűdi Mária, a „pestist lecsillapító (*pestis sedatrix*) Mennyei Királynője” – ahogyan a bátaszéki mirákulumban olvasható, aki még magát a pestisorvost is megóvjá a fertőzéstől. A történetek nagyrészt nem arról szólnak, hogy a pestises – vagy annak vélt – betegek felgyógyulnak, hanem sokkal inkább a ragálytól való megmenekülésükről tesznek tanúbizonyságot. Ez talán összefügg azzal az elképzeléssel, hogy a pestissel Isten a bűnösökre sújt le. A büntetést csak elkerülni lehet, mert az, aki elszenvedti, a megbetegedéssel valójában bűnösségét teszi nyilvánvalóvá. Talán nem véletlen, hogy csupán egyetlen csodatörténetben – a pozsegai Hanslics családról – olvasható, hogy „veszedelmes betegségükből” felgyógyultak a gyűdi Máriának tett fogadalom hatására.³³⁶ Az ő esetükben ugyan sem a német, sem a latin nyelvű szövegváltozat nem említi a pestist, de ez más, nyilvánvalóan a járványról szóló csodafeljegyzésben is előfordul. Ezért az évszám (1741) és az alapján, hogy a pestiscsodák csoportjához került ez a mirákulum, valószínűsíthetjük, hogy a pestis fenyegette Hanslics János háznépét.

Circumsessio, obsessio (*megszállottság*)

A gyűdi mirákulumjegyzékekben egyetlen egyszer fordul elő a megszállottság,³³⁷ méghozzá egy vukovári nő, Millasovich Magdolna tanúságtételében, amelyet 1752-ben rögzítettek. Az asszony, állítása szerint, a legkülönbözőbb betegségekben szenvedett, mielőtt a Gyűdi Mária kegyes pártfogásába ajánlotta magát. Ezekről azonban mit sem árul el a pár mondatos feljegyzés, a delíriumot, a szélütést és egy olyan állapotot kivéve, amit maga Millasovich Magdolna – vagy a lejegyző – a megszállottsághoz hasonlított: „mintha megszállottság kísértette volna” (*quasi obsessa circuibat*). Magdolna minden bizonnyal gyalogosan és mezítláb, vagyis igazi vezeklőként érkezett Gyűdre, hogy teljesítse a fogadalmát, hiszen megtudjuk, hogy kisebesedett a lába (*vulnera in*

³³⁵ Élelművéről a legújabb áttekintést Mirjana Repanić-Braun adja: REPANIĆ-BRAUN 2008.

³³⁶ L1/56, N/30r

³³⁷ Két további esetben ugyan úgy fogalmazzuk, hogy a nyavalyatörés kísértette/megszállta a beteget: *corruptus*, de további információ hiányában ezeket nem értelmezhetjük egyértelműen megszállottságnak. Egy további érdekes megszállottságügyet a boszorkányperek dokumentációjánál ismerttettem (lásd a *Benedikció és exorcizmus* című alfejezetet). A megszállottságról általában lásd LEVACK 1992; a kapcsolódó hiedelmekről Pócs 2001d; a papi exorcizmusról a kora újkori Magyarországon BARTH 2008a.

pedibus dequirebat). Tanúságtétele a zarándokok színe előtt, „az áhítatos nép csodálátára” (*cum admiratione devoti populi*) ment végbe. Nyilvános ördögűzésre mégsem került sor, hiszen Magdolna még otthonában kigyógyult az összes bajából, és már egészségesen jött a kegyhelyre, hogy háláját lerója.³³⁸ A mirákulumfeljegyzésekben ugyan ez az egyetlen megszállottságtörténet, de a többi forrásból tudunk a gyűdi ferencesek ördögűző tevékenységéről, amiről az erre vonatkozó alfejezetben részletesen lesz szó.

Veszélyes helyzetek: születés és halál

Születés: terhesség, szülés, gyermekágy, meddőség

Szűz Mária kultuszának történetéről írt monográfiájában Miri Rubin kiemeli Assisi Szent Ferenc és a koldulórendek szerepét abban a 13. századtól induló folyamatban, amelyben Mária a keresztény kultúra központi alakjává emelkedett. A szerzetes szerzők Máriáról szóló liturgikus szövegei a vernakuláris nyelveken szólaltak meg, és így a laikus hallgatóság számára is érthetőkké váltak. Befogadásukat az is elősegítette, hogy köznyelvi fordulatokból építkeztek, és a mindennapi életből vett, ismerős képekkel, helyzetekkel jelenítették meg a mondanivalójukat. A 13. századi művészeti alkotások egyre inkább érzelmekkel telítették a Mária és Jézus közti viszonyt. A Szent Család pedig Máriával, a gondoskodó anyával, a családi élet ideálját testesítette meg a korabeli családok számára. A Mária alakjában egyesülő számtalan női szerep lehetőséget kínált az azonosulásra és egyben követendő mintául is szolgált a hívek számára.³³⁹

Mária tisztelete új tartalmakkal gazdagodott a reformáció után, de a híveiről gondoskodó, azokat oltalmazó és tápláló anya szerepe továbbra is a középpontban állt.³⁴⁰ A Gyűdön rögzített mirákulumtörténetekben Máriát *Nagyasszonynak (Magna Mater), Mindenki* vagy *Minden élők Anyjának, az Irgalmasság Anyjának, a keresztények Mennyei gondviselőjének* nevezik, vagy egyenesen a *Szűzi Istenanyának* szólítják. A család és az anyák patrónájaként, a szülés mennyei segítőkjeként jelenik meg Mária abban a 11 csodaelbeszélésben, ahol a szülő nők vagy a hozzátartozók hívják őt segítségül. Ugyanerre a szerepkörére utal az a további két mirákulumfeljegyzés, amelyben a meddőséggel küszködő házaspárok folyamodnak a Gyűdi Máriához.

A szekszárdi Zalkovich János és felesége, Erzsébet asszony 1758-ban zarándokolt el Gyűdre, hogy hálát adjon az asszony szerencsésen végződött szüléséért. Erzsébet már nyolc napja vajúdott, de a magzat nem tudott megszületni, mert – valószínűleg – elakadt a szülőcsatornában és megfulladt. Az anya válságos állapotba került. A feljegyzésben nem esik szó a bábáról, aki pedig valószínűleg jelen volt. Arról sem értesül-

³³⁸ L1/98

³³⁹ RUBIN 2009, 197–216.

³⁴⁰ Miri Rubin a megújuló dinasztikus Mária-kultuszok kapcsán beszél a különböző országok, nemzetek „anyjáról” és a nemzeti kultuszhelyekről, vö. RUBIN 2009, 402–403. Magyarországról lásd TŰSKÉS–KNAPP 2000.

lünk, hogy milyen módszereket alkalmaztak a szülés megkönnyítésére és azért, hogy elősegítsék a halott magzat megszületését. Pedig biztosan mindent megpróbáltak. Egy 1741-es, szintén Tolna megyei boszorkányperben például arról olvashatunk, hogy a madocsai koldusasszony egy forró vízzel teli teknő fölé állította a szülni nem tudó asszonyt. Ugyanebben az évben egy zalaegerszegi bába azt az utasítást adta a nehezen szülő nőnek, hogy kérje haragosa bocsánatát, különben sose szüli meg a gyermekét. Zalkovich János a kritikus pillanatban nemcsak a bábára hagyatkozott, hanem a pécsi városi sebészt, Armbrust Józsefet is elhívatta, hogy segítsen a szülés levezetésében. Armbrust valószínűleg nem szerzett hivatalos sebész-szülész képesítést,³⁴¹ de a 18. századi holland és francia sebész-szülészek gyakorlatát alkalmazta, amikor a halott magzat egyik, majd a másik karját is „kihúzta és lemetszette”.³⁴² A műtét sikerült, de nem hozta meg a kívánt eredményt, mert „az életnek semmi további reménye nem ragyogott föl”: Erzsébet haldokolt. Nem tudjuk meg, végül ki tanácsolta Erzsébetnek, „hogy a Gyüdi Máriánál gyógyíttassa magát”: a szülésnél és az operációnál segédkező bába, a szülőágyat körülvevő asszonyok és a női családtagok, vagy a férj és az orvos is? Erzsébet (vagy talán a férje?), mindenesetre nyomban fogadalmat tett, ami meghozta a várva várt eredményt: „a már oszlásnak indult gyermeket fájdalom nélkül megszülte”. Az esetről „festett kép” készült, amelyet a házaspár a zarándoklat alkalmával magával hozott. Ekkor vették fel a csodás megmenekülésről szóló jegyzőkönyvet, amelyben rögzítették a sebész, Armbrust József eskü alatt tett tanúvallomását is.³⁴³

Még további hét csodatörténet szól arról, hogy a nehezen szülő vagy a szülés közben magzatukat elvesztő asszonyok a Gyüdi Máriának tettek fogadalmat, amikor már minden reményük elhagyta őket.³⁴⁴ 1765-ben egy névtelen bácsi asszonnyal pontosan az történt, mint Erzsébettel: a gyermek a szülés közben meghalt (*dum foetuum mortuum enixa esset*). A jelenlévők nyilván kétségbe estek, mert azt látták, hogy az asszony „mintha magán kívül lett volna 24 órán keresztül” (*ferme 24 horis quasi exanimis videbatur*). Ám a következő napon már fel-felsőhajtott (*subsequa die subinde suspiria advertabantur*) – tehát életben maradt. A történet szerint a sóhajok Máriához szóltak, s valójában a beteg asszony ekkor tett fogadalmat a „gyüdi Irgalmassághoz” (*ad Misericordiae in Gyüd*), ezért maradt életben.³⁴⁵ Rosenbergné Anna Maria még ennél is tovább, kerek négy

³⁴¹ Az angliai „man-midwife”-ról lásd: KRÁSZ 2003, 42–44. A magyarországi sebész-szülészek 18. század végi statisztikáit közli Uó 2005b, 1086–1087.

³⁴² KRÁSZ 2003, 55–60; DEÁKY–KRÁSZ 2005, 137–138.

³⁴³ L3/110. Zalkovichné csodás megmenekülésének története bizonyára nagy horderejű eseménynek számított, mert két ferences házfőnök (*praesidens*) is tanúsította az eset hitelességét: Lazar Mlorsko és Fráter Antal Antal. Mivel a korabeli sematizmusok hiányosak, nem tudjuk pontosan, mely ferences rendházakat képviselték: talán a gyüdi rezidenciát és valamelyik horvátországi konventet.

³⁴⁴ Tüskés Gábor és Knapp Éva 8, 18. századi kegyhelyre kiterjedő vizsgálatában a felnőtt nők körében a szülés körüli komplikációkat találta a vezető betegségeknek, vö. TÜSKÉS–KNAPP 1989, 75. A gyüdi csodatörténetekben, ha nem is ilyen markánsan, de szintén jelen van ez a tendencia, ami jelzi, hogy a gyermekszülés a nők számára a gyüdi kegyhely vonzáskörzetében is a kiemelkedően veszélyes élethelyzetek közé számított.

³⁴⁵ L1/198 1765.

napon át forgott „halálos veszedelemben” (*periculum mortis*), és már a halotti szentségeket is felvette, amikor „váratlanul felgyógyult és szerencsésen szült”.³⁴⁶ A szekszárdi Fisterné Zsófiáról azt írták, hogy „majdnem életét veszette” a szülésben.³⁴⁷

A szekszárdi és a bácsi eseteken kívül a csodaszövegek semmit sem árulnak el arról, hogy valójában mi okozta a nehézséget a szülés közben. A történetek egytől egyig a veszélyes szülés sztereotip motívumát variálják: a pécsváradi számvevő úr felesége, Kaÿserné Orsolya asszony *in gravissimo partus periculo versata*,³⁴⁸ a kakasdi Schrekerné Margit „veszélyes szülésbe került” (*in periculose puerperio constituta*),³⁴⁹ ugyanígy a kalocsai Witterné Anna Maria *in puerperio periclitabatur*,³⁵⁰ a tolnai Werner Péter feleségének pedig szerencsétlen szülése (*infortunata puerperio*) volt.³⁵¹

Az anyák mindegyike zárandoklatot fogadott, s ezt kivétel nélkül teljesítették is. Két figyelemreméltó tényt közölnek a csodatörténetek e köszönő zárandoklatokkal kapcsolatosan. Bár valamennyi asszony esetében megjegyzik, hogy siettek teljesíteni a fogadalmukat, Rosenbergnéről és a kalocsai Witternééről azt írják, hogy mindketten csak „a maguk idejében” (*suo tempore*) tették meg a zárandoklatot. Véleményem szerint ez a megfogalmazás az egyházkelőre utal: az anyák csak e tisztító-visszafogadó egyházi rituálé után azután rótták le a hálájukat Gyűdön.³⁵² Ezt részben megerősítik a német nyelvű változatok, amelyekben az szerepel, hogy az anyák a szükséges hat hét, tehát a gyermekágy általános időtartamának letelte után tettek eleget a kötelezettségüknek. Witterné az egyetlen, továbbá, akiről elárulja a szöveg, hogy ő a csecsemőjével együtt érkezett a kegyhelyre. A betegségből felépülő és végzetes balesettől megmenekülő kisgyerekeket szintén az anya vagy a szülők hozták el, s ugyanerről olvashatunk más, korabeli csodatörténetekben is. Az elterjedt gyakorlat egyben szülői (anyai) hálaadást jelentett, hiszen amikor az egészséges gyermeket a nyilvánosság előtt megmutatták – mintegy a csoda bizonyítékaként – egyúttal felajánlották őt Máriának a további pártfogásért.³⁵³

A nehéz szülés mellett a vetélés és a koraszülés, valamint a gyermekágy idején szerzett súlyos, krónikus betegségek esetén is segítségül hívták az anyák, illetve a családtagok a Gyűdi Máriát.³⁵⁴ Az előbbiről tanúskodik a szekszárdi Böllné Matildról 1760-ban feljegyzett csoda, aki idő előtt szült, így gyermekét elvesztette (*abortum passa*). Ekkor fordult a *Nagyasszonyhoz* közbenjárásért (*ut interventu Magnae Matris*), hogy „a következőre szerencsésebb legyen szülésében” (*deinceps felicior esset in partu suo*). Azt ugyan nem írták le, hogy mennyi idő telt el a szülés és a hálaadó zárandoklat között, s az sem derül ki, hogy vajon a csecsemőt is elvitte-e az anya Gyűdre. Arra azonban

³⁴⁶ L1/68 1744.

³⁴⁷ L1/259 1775.

³⁴⁸ L1/192 1763.

³⁴⁹ L1/183 1763.

³⁵⁰ L1/79 1748.

³⁵¹ L1/181 1763.

³⁵² BÁRTH D. 2005,

³⁵³ Tüskés 1993; lásd a korábbi jegyzetet

³⁵⁴ Hasonló, 1799-re keltezett esetet közöl Csíksomlyóról Losteiner Leonard, lásd MOHAY 2015, 120.

kitér a lejegyző, hogy Matild asszony egy ezüstgyermeket ajánlott fel (*infantem argentum obtulit*) cserébe az elnyert kegyelemért.³⁵⁵

Nem derül ki, hogy valójában mi lehetett Pejacsevich bárónénak³⁵⁶ (1738), valamint a hajósi Doblör József feleségének (1752) a gyermekágyban kapott betegsége. Mindkét asszonyról azt emelik ki a történetek, hogy a hosszú évek alatt teljesen legyengültek: a bárónénak egyre „fogyott az ereje” (*contabescebat*), Doblorné pedig egyenesen „életének végső határához érkezett” (*ad extremam vitae metam perveniebat*), felvette az utolsó kenetet, és a haláltusáját vívta. A fogadalomtételt követően azonnal javulni kezdett mindkét asszony állapota. A báróné a saját képmását megörökítő ezüstképet akasztott fel az oltár melletti oszlopra (*tabella cum argentea effigie ad columnam arae B. V. affigitur*), amikor gyógyulását követően Gyűdre zárandokolt.³⁵⁷ A hajósi asszony festményt készíttetett, Gyűdre hozta, és ekkor mondta tollba történetét, amelyet tanúk is hitelesítettek.³⁵⁸

A szerencsés szülés utáni zárandoklat alkalmával felajánlott hálátárgyakról még további négy csodatörténet szól. A halálból megmenekült anyák és hozzátartozóik – hiszen tudjuk, hogy a Zalkovich házaspár mindkét tagja elzárandokolt Gyűdre – festett képet helyeztek el a szentély falán, egy esetben ezüstitárgyat adtak. Szintén ezüstajándék formájában rótta le háláját a tolnai Wener házaspár, bár az ő esetükben a férj a saját betegségéből való gyógyulást köszönte meg ilyen módon, és nem tudjuk, hogy a feleség nevében mit adományoztak. A bácsi asszony pénzbeli adományt hozott, mert róla azt jegyezték fel, hogy „bizonyos mennyiségű alamizsnát” ajánlott fel a köszönő zárandoklata alkalmával.

A „női bajok” csoportjának harmadik gyakori eleme, a meddőség sem hiányzik a gyűdi csodatörténetekből.³⁵⁹ Úgy tűnik, hogy az első csodajegyzék szerkesztője tudatosan választotta külön ezt a témát, mert külön felvezetést illesztett az első csodaelbeszélés elejére. Ebben arról ír, hogy Mária mellett más szentekhez is eredményesen fordultak a terméketlenség orvoslásáért. Közülük Nepomuki Szent Jánost és Szent Gellértet emeli ki, valószínűleg azért, mert e két szent szüleinek késői gyermekeként, terméket-

³⁵⁵ L1/167

³⁵⁶ Talán az eszéki Pejacsevich József báró első felesége, Elisabeth von Peterson. A család a magyar bárói címet 1712-ben nyerte el, s birtokaik nagyrészt a gyűdi kegyhely vonzáskörzetében, Szlavóniában, valamint a Szerémség nyugati részén és a Bácskában terültek el, lásd NAJCER SABLJAK–LUČEVNJAK 2014, 15. Egyes források szerint már a 16. század kezdetétől fogva támogatták a ferences rend boszniai tartományából kiinduló belső missziós tevékenységét, és több családtag is csatlakozott a renدهez. Nem véletlen tehát, hogy a törökök kiűzése után is szoros kapcsolatot ápoltak a ferencesekkel, és maguk is aktívan részt vettek Páduai Antal našicei tiszteletének ápolásában, valamint Szűz Mária új, egyrészt szintén Našicén, valamint a Gyűdön induló kultuszainak fellendítésében, vö. PAVICH 1766, 296–297; NAJCER SABLJAK–LUČEVNJAK 2014, 13–19.

³⁵⁷ L3/35, valamint L1/44 és N/25r.

³⁵⁸ L3/64, N/46v és L1/96.

³⁵⁹ A közép- és kora újkori zárandoklatok motivációi között Wittmer-Butsch és Rendtel elkülönítik a női betegségeket. Idesorolják – a meddőségen kívül – a szülés körüli komplikációkat és az egyéb, nőgyógyászati panaszokat, lásd WITTMER-BUTSCH–RENDEL 2003, 117–118.

lennek hitt házasságból született.³⁶⁰ A gyűdi gyűjteménybe foglalt két csodaelbeszélés a gyermektelenségnek egy különleges esetéről, az áhított fiúgyermek hiányáról szól. Ezért keresték fel 1736-ban a kegyhelyet Zombory Józsefék Siklósról,³⁶¹ csakúgy, mint egy évvel később a szigetvári helyőrségből egy bizonyos Cometh nevű katona (*miles*),³⁶² aki szintén a feleségével együtt jött Gyűdre. A Zombory házaspár rendszeresen látogatta a gyűdi templomot, ahol „forró könyörgésekkel leborulva a Boldogságos Szűz képe előtt” (*ardentes preces coram imagine B. V.*) kérték „az Irgalmasság Anyját, hogy fiúgyermekük szülessen” (*fuderunt precibus aures matris Misericordiae pro optata mascula prole pulsant*). Nem feledkeztek meg közben az adományozásról sem. Hasonló remény-nyel és elhivatottsággal fordultak Comethék is a Gyűdi Máriához, meghozzá a barátaik tanácsára (*amicorum suorum suasu*). Ezzel a szófordulattal, ami egyébként több csodatörténetnek is szinte sztereotip eleme, a szöveg lejegyzője nemcsak a kegyhely népszerűségét érzékelteti, de egy, a korban nyilván elterjedt gyakorlatot is leír: gyógymódot a családtagok, barátok, szomszédok is ajánlgattak egymásnak szükség esetén. A siklósi párral ellentétben a szigetvári katona és a felesége nem adományoztak, hanem a fogadalmat tettek, s ebben ígértek zarándoklatot és egy ezüstképet, ha fiuk születik. Mindkét házaspár kérése meghallgatásra talált, és a kérelmezők kisgyermeket ábrázoló ezüsttáblácskát (*et vota effigiem pueri ex argento in Tabella pro anatemate pro daturos*) hagytak az oltáron hálából. A siklósiak együtt adtak hálát, míg a szigetvári családból csak az anya és a kisgyermek közös zarándoklatát említi a feljegyzés. Ez utóbbi a középkor óta elterjedt gyakorlat volt, mint ahogyan arra a fentebb már utaltam. A fiú utód nyilvánvalóan a vagyon és a rang átörökítése miatt bírt különös jelentőséggel még ebben a korszakban is,³⁶³ bár – ahogyan erre a csodagyűjtemény szerkesztője maga is kitért – ekkor már inkább szokatlan jelenségnek számított, hogy ezért kérték hívek Szűz Mária vagy a szentek közbenjárását.

Megmenekülés a halálos veszélyből és visszatérés a halálból

A csodás megmenekülés a mirákulumok tematikus egységei között a betegséghez hasonlóan széles spektrumot ölel fel, amely a rabságból való szabaduláson át a rablótámadás megűszásáig terjed. A mi érdeklődésünkre ebből azok a történetek tarthatnak számot, amelyekben a közvetlen életveszélyben érkezik a mennyei segítség. Az alábbiakban tehát a baleseteket megörökítő gyűdi csodaelbeszéléseket tekintem át a veszélyhelyzetek szerinti felosztásban.

A téma már a középkori csodagyűjteményekben megjelent, és a barokk kori mirákulumoskönyveknek, csodafeljegyzéseknek is fontos része maradt, hiszen jól érzé-

³⁶⁰ Szent Gellért nagyobbik legendáját Jelenits István fordításában lásd TARNAI–MADAS 1991; Nepomuki Szent Jánosról lásd BÁLINT 1977a I.

³⁶¹ L3/29 és N/21r

³⁶² L3/30 és N/22r

³⁶³ A középkori csodagyűjteményekben ennek a motivációnak sokkal több nyomát találjuk, például a walsinghami Mária-kegyhely zarándokai körében, lásd MORRISON 2000, 16–18; WITTMER-BUTSCH-RENDEL 2003, 118.

keltette Isten mindenhatóságát, a mennyei gondoskodás mindenre kiterjedő figyelmét, továbbá a szenteknek az egyén minden földi lépésére kiterjedő óvó-védelmező szerepét.³⁶⁴ Számunkra azért fontosak ezek a történetek, mert a mindennapi élet váratlanul adódó veszélyhelyzeteinek kezelésére (*crisis management*) világitanak rá: azt mutatják meg, hogy miként viselkedtek, mi alapján mérlegeltek az emberek akkor, amikor gyorsan kellett életbevágó döntéseket hozniuk és azonnal cselekedniük. Mielőtt részletesen is áttekintենék a gyűdi csodaszövegeket ebből a szempontból, érdemes egy pillantást vetni a balesetek típusait összesítő 7. táblázatra. Az összesen 23 történet a következőképp oszlik meg az egyes kategóriák alapján.

7. táblázat. A balesetek típusai a gyűdi mirákulumfeljegyzésekben

Úti baleset	10
Vízbe (kútba) esés	6
Veszélyes tárgy lenyelése	3
Lezuhanás	2
Fulladás	1
Ismeretlen	1

Összesítésünk alapján úgy látszik, hogy a leggyakrabban az utazás közben fellépő veszélyhelyzetekben hívták segítségül eredményesen a Gyűdi Máriát, hiszen az esetek csaknem felében a kocsiról, szekérről vagy a lóról esnek le az áldozatok.³⁶⁵ Sőt, egy további baleset is utazáskor következett be: a Dráván átkelő pécsi kéményseprőt nyeltek el a hullámok Verőcénél.³⁶⁶

A balesetek elszenvedői között 8 alkalommal fordulnak elő kifejezetten kiskorú gyerekek, egyszer pedig egy serdülő fiú. Vannak köztük, akik vizesárokba, folyóba, kútba esnek, míg mások a megvadult lovak vontakocsi kerekei alá kerülnek. Van, aki tűt nyel, és van, aki egy magas toronyból zuhan ki. Egy kisgyermek a családi ágyban fullad meg, mert éjszaka összenyomják a saját szülei. Sokszor a szülői, s különösen az anyai figyelem pillanatnyi lankadása áll a tragikus esemény hátterében. A történetek, főleg a német nyelvű szövegváltozatok, nagyon szemléletesen írják le a rémült, kétségbeesett anyák és apák érzelmeit, felidéznek gesztusaikat és (állítólagos) szavaikat. Mindazonáltal, ha a szövegeket egymás mellé állítjuk, jól kivehetők a sztereotip megfogalmazások, szófordulatok, motívumok. Az utóbbira példa, hogy az anyák tehetet-

³⁶⁴ Csak néhány korabeli példát idézek, a teljesség igénye nélkül. Úti balesetek és a Kászonba folyóba esés olvasható a csíksomlyói kegyeszobor 18. századi csodái között, lásd MOHAY 2015, 111, 114. Ugyanezek a szükséghelyzetek megtalálhatók a kolozsvári csodajegyzékben, lásd SZIKSZAI 2010, 175, 178, 180, 183. A csíksomlyói 1784-es vizsgálat jegyzőkönyvében is számos balesetszoda szerepel, lásd BÁRTH J. 2000, 25–26.

³⁶⁵ A Finucane az általa elemzett 156 gyermekbalesetről szóló, középkori csoda alapján azt figyelte meg, hogy a vízbe esett gyerekekről szóló esetek voltak túlsúlyban, lásd FINUCANE 1997, 102–109.

³⁶⁶ L.3/97, N/43r.

len szemtanúi gyermekük vízbe fulladásának. Egyszerűen túl messze vannak a tőlük, amikor a tragédia bekövetkezik, így nem tudják azt megakadályozni. Az 1729-re datált csodatörténetben az áll, hogy Johann Georg Stubudin ezredsebéz házastársa kénytelen volt végignézni, amint a társaival játszó kisia hirtelen belezuhant egy mély kútba.³⁶⁷ 10 évvel később szinte pontosan ugyanezt írják a kisköszegi halász feleségéről: látta, amikor egyik gyereke az elköltött ladikból a Dunába esett.³⁶⁸ A csoda-feljegyzésekből egyértelműen kiderül, hogy a kiskorú gyermekekről való gondoskodás elsősorban az anyák feladata volt. A történetek időnként hangsúlyozzák is, hogy gondos anyákról volt szó, akik jóságosan és szeretettel figyelték játszadozó gyermekeiket. Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy a segítségül hívott Gyüdi Mária a gyerekeket és a felnőtteket ért szerencsétlenség esetén a mennyei édesanya szerepében avatkozik közbe, mintegy helyettesítve a valódi szülőt. Ezt támasztja alá, hogy Máriát többször is az „Irgalmasság Anyjának” (*Mutter der Barmherzigkeit*), vagy Gyüdi Istenanyának (*Gottesmutter*) nevezik a hozzá intézett segélykiáltásokban, fohászokban.

A drámai helyzetek reménytelenségét hangsúlyozandó, a tragikus történéseket igen részletesen, a halálos sebesülések szörnyű, döbbenetes látványát pedig realizisztikusan írják le a feljegyzésekben. Strass Tamásról, gróf Kundler kocsisáról az szerepel, hogy miután leröpült a kocsirol, „a lovak keresztültrappoltak rajta, maguk után vonzolták, összeszaggatták és széttaposták”.³⁶⁹ Szinte ugyanezekkel a szavakkal mesél a vele történetéről Bertavich Márk, a beremendi plébános: „[1]ovam váratlanul megbokrosodott, s hirtelen nekiiramodván levetett a földre. A lábam azonban nem tudni, hogyan, valami szerencsétlen módon elakadt a kengyelben, és nem tudtam belőle kiszabadítani. Sőt, a ló magával ragadott, és a lábamnál fogva tán ötszáznál is több lépésnyire vonzolt maga után. Ebben a megnyilvánuló veszélyben biztosnak tűnt, hogy vagy a nyakamat szegem, vagy a lábamat töröm el.”³⁷⁰ Néha külön hangsúlyozzák az elbeszélések, hogy a kocsi keresztülmegy a szerencsétlenül járt ember testén vagy egyenesen a fején. Így jár egy szigetvári kisló és a zombori tisztartó szolgálólánya. Nem kevésbé drasztikus szavakkal írják le a diakóvári Ivanecz Katalin balesetét, aki „váratlanul leesett egy fáról. Mind a két lábát eltörte, mintegy félholtak látszott, sok-sok töréssel. Egyik lábában annyira, hogy csak a bőr tartotta egyben.”³⁷¹ Ezek a borzalmak pedig éles ellentétben állnak az égi segítség megérkezése utáni szinte idilli helyzettel: az eszméletlen áldozatok gyorsan magukhoz térnek, beszélnek, felugranak, mozgatják összetört tagjaikat, sőt, az is előfordul, hogy sérüléseik szinte azonnal begyógyulnak, sebeik rögtön eltűnnek. A legszemléletesebb példa erre a zombori szolgáló már említett esete: amint elhangzott a Gyüdi Máriát hívó segélykiáltás ura és úrnője szájából, „a zabolátlan lovak megálltak [...] a szolgáló elevenen felpattant, fejesebét letörölte, ami már be is forradt neki.”³⁷² A balesetekről szóló gyüdi mirákulumnarratívumok ante-post szembeállítására

³⁶⁷ L3/12, N/14r.

³⁶⁸ L3/38, N/25v.

³⁶⁹ L1/122, N/55r.

³⁷⁰ L3/62, N64r.

³⁷¹ L1/184, N/76r.

³⁷² L1/122, N/55r.

valójában a felépülés csodás módját állítja a középpontba. Azt, hogy a Gyűdi Mária és az általa működésbe lépő isteni gyógyító erő mindenféle kezelés, sebészeti és orvosi beavatkozás nélkül állítja helyre a baleseti sérültek testi épségét – a csodás gyógyulás lényege pedig éppen ebben áll.

Valóban nem tudtak mit kezdeni a baleseti sérültekkel ezek a 18. századi emberek, s így nem maradt más számukra, mint a mennyei segítség? Nyilvánvalóan nem. A vízbe esett felnőttek és gyerekek mentése szinte azonnal megkezdődött, amint a Gyűdi Máriához intézett fohász felröppent a fuldoklók vagy a rémült anyák ajkáról. Több történet név szerint is megemlékezik a hősies életmentőkről. A vízből kihúzott sérülteket a földre fektették, de más intézkedésről nem esik szó, csupán arról, hogy megpróbálták megállapítani, életben van-e még az illető. (Erre a kérdésre a tetszhalál témájánál térek vissza.) A veszélyes tárgyakat (eseteinkben halszálkát,³⁷³ tűt,³⁷⁴ üveg-szilánkot³⁷⁵) lenyelő emberekhez általában orvost vagy sebészt hívtak, bár az esetleges beavatkozásokra (például a purgálásra) nem térnek ki a csodaszövegek. A fáról leesett vagy a toronyból lezuhant sérülteket is ellátták, vagy házi módszerekkel, vagy orvosért, borbélyért szalasztottak. Mindazonáltal, ha igénybe is vették szakavatott segítségüket, a történetek a sebészek és orvosok tehetetlenségét, sikertelenségét hangsúlyozzák, ugyanúgy, mint a betegek gyógykezelésénél.

Az eddigiekből már világossá vált, hogy a gyűdi csodaelbeszélések egyetlen és egyben hatékony mentőorvosa – ha mai kifejezéssel élünk – Szűz Mária volt. Hatalmával nemcsak begyógyította a sebeket, de még a halálból is visszahozta a sérülteket. A szentek virtusának fontos alkotórésze volt a holtak feltámasztása,³⁷⁶ így ez a csodatípus már a középkori mirákulumgyűjteményekben és -feljegyzésekben is gyakran megjelent.³⁷⁷ Az itt áttekintett barokk kori mirákulumoskönyvekben és csodaelbeszélésekben Szűz Mária hozza vissza a halálból a betegeket vagy a balesetben megsérülteket. A gyűdi kompilációkban összesen 7 „feltámasztásról” szóló csoda található, amelyek kivétel nélkül gyerekekkel történt baleseteket örökítenek meg.³⁷⁸ Az áldozatok vízbe

³⁷³ 1739-ben Pater Bellanovics János, a siklósi konvent gárdiánja három teljes napon át fuldokolt a torkán akadt szálkától, vö. L3/28, N/21r, L1/34.

³⁷⁴ A pécsi Horváth György Dániel nevű fiával történt, 1754-ben, vö. L3/85, N/53v, L1/118. Ugyanilyen csodatörténetet jegyeztek fel Kolozsváron 1701-ben, lásd SZIKSZAI 2010, 169.

³⁷⁵ 1792-ben Dávodon Kormán Katalin ételébe kerültek üveg-szilánkok, L1/300.

³⁷⁶ Nyilvánvaló, hogy ezek elsősorban a bibliai előképekre vezethetők vissza, ahogyan arra Thomas Cantilupe csodáival kapcsolatban André Vauchez rámutatott, vö. VAUCHEZ 1997, 488–495.

³⁷⁷ SIGAL 1985, 253; VAUCHEZ 1997, 467–468, 471, 488–495; WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 154–155; KRÖTZL 1994, 258–264

³⁷⁸ Pierre-André Sigal már többször említett elemzésében azt állapította meg, hogy a halottak feltámasztásáról szóló csodák kedvezményezettjei között igen magas (74%) a gyerekek aránya, vö. SIGAL 1985, 254. Hasonló eredményre jutott Didier Lett a 12–13. századi csodafeljegyzések alapján, lásd LETT 1997, 73–74. A feltámasztott gyermekek túlsúlya a Thomas Cantilupe kanonizációs peréhez összeállított csodalistában is szembeötlő. A neki tulajdonított összesen 38 csoda közé 8 illet vett fel a Curia bizottsága, lásd VAUCHEZ 1997, 492–493. Szent Erzsébet csodái között szintén leginkább gyerekek feltámasztásáról olvashatunk, vö. KLANICZAY 2004, 131–132.

fúltak vagy robogó kocsiról zuhantak le, s ide tartozik a szülei által agyonnyomott kisgyerek tragikus esete is.

Orvosi szempontból – a már ismert okokból – nehezen határozható meg, hogy milyen állapotban lehettek a halottnak vélt sérültek. A történetek szűkszavú leírásaiból arra mégis következtethetünk, hogy mit tekintettek a halál csalhatatlan jelének. A vízbefúltak esetében például azt, hogy a test mozdulatlanul lebeg a víz színén. Erről számolnak be a tanúk, akik a látták a donji miholjaci ezredsebész kútba esett kisfiát,³⁷⁹ s ugyanezt mondják el a vizesárokba fulladt valpói kisfiúról, bizonyos Mátéről.³⁸⁰ A lélegzetet is figyelték, ahogyan azt az ágyban összenyomott pécsi kisfiú szülei tették.³⁸¹ A mozdulatlanság és öntudatlan állapot szintén szerepel a halál jelei között. A szekszárdi Nagy Judit fiacskája például „minden ott álló szeme láttára két óráig élettelennek látszott” (*cui extractus cunctis adstantibus 2 horis exanimus videbatur*), miután partra húzták.³⁸² A trinitási³⁸³ Prem Ignác fiáról is azt írták le, hogy a „halál jelei szembeötlőek voltak rajta” (*mortuus conspicerent*).³⁸⁴ Egyetlen történetben esik szó arról, hogy az eszméletlen sérültet miként próbálták meg magához téríteni. Tolas Jánoskára, aki a szekérről zuhant le a kerekek alá, az apja előbb hidegvizes borogatást tett, majd vizet csöpögtetett rá, de nem járt sikerrel.³⁸⁵ A halál beálltának minden kétséget kizáró megállapítása kulcsfontosságú volt,³⁸⁶ egyrészt azért, mert a tetszhalottak élve eltemetésétől féltek, másrészt azért (bár ez nem a balesetek áldozataira, hanem a halva született csecsemőkre vonatkozik), mert őket is részesíteni kellett a keresztelés szentségében. Utóbbiról majd a bábák tevékenységénél fogok részletesen szólni.³⁸⁷

A gyűdi mirákulumok között a szigetvári Heschel János ácsmester fiának csodás felélesztése emelkedik ki azzal, hogy pontosan olyan módon megy végbe, ahogyan azt a középkori csodatörténetekben is elmesélik.³⁸⁸ Érdemes emiatt részletesebben felidéz-nünk. Az ácsmester két gyermekével, a feleségével és egy kőművesmesterrel éppen Gyűdre szekerezett, amikor a kétéves kisfiú váratlanul lefordult a kocsiról és a kerék keresztülment a fején. Az anya azonnal a Gyűdi Máriát hívta: „Mária, Gyűdi Istenanya,

³⁷⁹ Lásd fentebb a 237. jegyzetet.

³⁸⁰ L3/81, N/55v.

³⁸¹ Berecz András két és fél éves fiával történt az eset, amit 1779-re keltez a második latin nyelvű csodalista. A szülők „[é]jszaka felébredve vették észre, hogy a gyermek *nem lélegzik, megfulladt* (*suffocatum reperrunt absque ullo suspirio*), vö. L1/282.

³⁸² A szekszárdi illetőségű Nagy Judit 1760-ban mondta jegyzőkönyvbe a történeteket Gyűdön, s azt két szekszárdi tanú erősítette meg, lásd L1/162, N/68v.

³⁸³ A középkori bencés apátság helyén keletkezett, mára már eltűnt település a Baranya megyei Vókány határában. A 18. században uradalmi pusztá volt.

³⁸⁴ 1799-ben feljegyzett csodatörténet, lásd L1/301.

³⁸⁵ L3/88, N/55v.

³⁸⁶ HORÁNYI 2003; KRÖTZL 1992.

³⁸⁷ Lásd *A csodás gyógyítás szereplői* fejezetet.

³⁸⁸ Amikor a leforrázott, halott újszülöttet Szent Lőrinc, dublini apát sírjára fektette az apa, a gyermek magához tért, lásd FINUCANE 1997, 38–39. A zágrábremetei mirákulumoskönyv első, 1660-ra keltezett csodatörténetéhez nagyon hasonlít a gyűdi, vö. *Pharmacopaea*, 24. A zágrábremetei kegytemplom egyik falfestménye pedig azt a jelenetet ábrázolja, amint az anya Mária oltára előtt fohászodik, ölében az élettelen gyermekkel.

ne hagyd el a gyermekemet!” Aztán nyomban Mária oltalmába ajánlotta, „de a gyermek holtnak látszott, és semmilyen életjel, mint olyan, nem volt érzékelhető.” Erre a templomba siettek vele, és az élettelen kisiút Mária oltárára fektették, majd ott helyben újra segítségül hívták a Gyűdi Máriát. „Abban a pillanatban meghallgatást nyertek, a gyermek megmozdult, életjelet adott magáról, egy fél óra múlva teljes egészségben kapták vissza sok nép jelenlétében”. Ebben a történetben is lényeges momentum, hogy a sérülések azonnal begyógyultak, s a kisiún ezután már „csak a kerék nyoma látszott”. Az utóbbi motívum a csodás visszatérés túlvilágról hozott jeleként értelmeződik.³⁸⁹

Végül itt kell megjegyeznünk, hogy a gyűdi csodatörténetben alkalmazott eljárás-hoz – ti. a halottnak vélt embert a szent oltárára fektetik – további analógia kínálkozik: a késő középkori és kora újkori „újraélesztő”-kegyhelyek hasonló gyakorlata,³⁹⁰ amelyről a szülés veszélyeivel kapcsolatosan már volt szó.

Gyógymódok, gyógyszerek: a liturgia eszközei és a „népi-gyógyászat”

A csodás gyógyulásokról szóló történetek dramaturgiájában a gyógymódok és a gyógyszerek gyakran csak az eredménytelenségük és hiábavalóságuk okán játszanak szerepet. A gyűdi gyűjteményekben sem a rövid gyűdi mirákulumfeljegyzések, sem a hosszabb lélegzetű csodatörténetek nem bővelkednek a terápiára vonatkozó részletekben. Előfordulnak azonban olyan esetek, még ha nem is túl nagy számban, ahol a kliséken túl egyedi sajátosságokat is rögzítettek a lejegyzők. Az másik ok, amiért mégis érdemes áttekintenünk a mégoly sztereotipnak tűnő csodafeljegyzéseket is, az, hogy az orvoslásnak a boszorkányperekben kevésbé reprezentált rendszereiről tudósítanak: a tanult orvosok és főleg a sebészek tevékenységéről, valamint a szakrális medicina gyógymódjairól és gyógyszereiről. Az alábbiakban a boszorkányság dokumentumainál már alkalmazott tematikus bontásban veszem sorra a terápiás módszereket és gyógyító szereket.

Invokáció

A csodatörténetek dramaturgiája szerint a reménytelennek hitt helyzetben a szent beavatkozása a sorsdöntő momentum, amely végül meghozza a megoldást. A szent megszólítása és segítségül hívása pedig a kulcsfontosságú lépés ebben az interakcióban. A csodatörténetek a gyógyulás, illetve a sikeres megmenekülés perspektívájából írják le az eseményeket, így a mennyei beavatkozás tulajdonképpen az első és a legfontosabb a gyógymódok közül. A mi eseteinkben a Gyűdi Mária az invokációt és a fogadalomtételt követően szinte azonnal érvényesíti gyógyító erejét: a beteg minden további beavatkozás nélkül meggyógyul, a balesetet szenvedett ember pedig szinte sértetlen marad, fájdalmai nincsenek, és – ha esetleg elájult volna – hamarosan visszanyeri az eszméletét. A fogadalomtétel a keresztény szakrális orvoslás itteni rendszerében az orvostudomány mindenható panaceájának feleltethető meg, olyan elixír, amely minden orvosság és gyógymód felett állt.

³⁸⁹ L1/202, N/82r.

³⁹⁰ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 165; GÉLIS 1981; FINUCANE 1997, 42–46.

Borogatás, kenőcs, tapasz

A külsőleg alkalmazott gyógymódok közül a beteg testrész nedves ruhával való borogatása (*formentis*) és a kenőcsök (*unguenta, unctioni*) fordulnak elő. Külön-külön és együttesen is alkalmazták őket. Elsősorban a végtagok fájdalmát, mozgásképtelenségét enyhítették a kettős terápiával, például a bénán fekvő sellyei kocsmárosné Gottliebne Borbála³⁹¹ és a zombai mészáros feleségének esetében.³⁹² A pécsi kovácsmester, Gratz Mátyás fájó torkát csak beborogatták,³⁹³ szintúgy egy siklósi özvegyasszony orbáncctól bedagadt szemeit.³⁹⁴

Ezeket az egyszerű módszereket házilag is alkalmazták, mivel gyakorlat és tapasztalat nyilván szükséges volt hozzájuk, de sebészi vagy orvosi képzettséget nem igényeltek. Ez persze nem zárja ki, hogy a szakemberek ugyanígy élhettek velük, sőt! A sellyei kocsmárosné történetének német szövegváltozata például megemlíti, hogy a beteg kezelésében sebészek (*Chyirurgi*) működtek közre: ők írták elő (*vorgeschrieben*) a gyógyszereket (*Medicin*).³⁹⁵ A többi esetben sem egyértelműen eldönthető, hogy a szövegben „házi szer”-nek (*Haus Mittel*) nevezett módszerek közé tartoznak-e a borogatások és kenőcsök, vagy azokat a sebész készítette, és az ő rendeletére használták.

Ha nem a fájdalom csillapítása volt a cél, a hideg vizes borogatás jó szolgálatot tett akkor is, ha az eszméletét veszített embert kellett magához téríteni. A doroszlói Tolas Mihály, amikor utazás közben a kisfia váratlanul a szekér kerekei közé esett, és véresen, élettelenül hevert az úton, felemelte és hideg vízzel borogatta a gyereket.³⁹⁶

A kenőcsök alkotórészeiről nem szólnak a gyűdi csodatörténetek, mint ahogyan arról sem, hogy ki készítette el őket: a család valamelyik tagja, netán a gyógyítással megbízott szakember, vagy a patikából hozták. A borbélyok és seborvosok korabeli gyakorlatának ismeretében elképzelhető, hogy ők a saját készítményeik közül választották ki a legalkalmasabbat.³⁹⁷ A kenéssel (masszírozással) is foglalkozó terapeutákról is elmondhatjuk ugyanezt, bár az ő praxisukról ezekben a csodafeljegyzésekben és -történetekben nem esik szó. Ami pedig a patikát illeti: mirákulumokban szereplő betegek egy részéről tudjuk, hogy társadalmi és vagyoni helyzete, továbbá a lakóhelye lehetővé tette, hogy innen szerezze be a kenőcsöt. A boszorkányperek dokumentumaiban többször is előfordulnak olyan esetek, hogy a kezelés során egyaránt igénybe veszik a gyógyítókat, kenőcsasszonyok készítményeit, a borbélyok és fürdősök szolgáltatásait és a patikaszereket, mint ahogyan az a paksi takácsmester feleségének kezelésekor történt.³⁹⁸

³⁹¹ L3/69 1752 (1754?).

³⁹² L3/58 1751.

³⁹³ L3/70 1752.

³⁹⁴ L3/22 1735.

³⁹⁵ A súlyosabb esetekben a sebész- és borbélycéhek konzíliumot írtak elő, ahol a kezelő sebész vagy borbély mellé meg kellett hívni a többi céhbeli mestert, vagy akár egy orvosdoktort is, vö. SIMON 2011, 33.

³⁹⁶ L3/88 1756.

³⁹⁷ A borbély- és sebész-mester cím megszerzéséhez szükséges vizsga részét képező ún. remek általában többféle kenőcs és flastrom (*emplastrum*) összeállítása volt (SIMON 2011, 31–32).

³⁹⁸ 74103ToSe2cSF2357/I. Paritya Mihály tv. Paks (Tolna m.) Schram 2, 491.

A borbélyok és kirurgusok számára alapfeltétel volt a sebgyógyító flastromok, tapasztok, kenőcsök összeállítása, ha szakmai képesítést akartak szerezni. Attól a legénytől például, aki a pécsi fürdős-sebészcehbe szándékozott belépni 1701-ben, a mester-vizsgán tizenkétféle flastrom elkészítését várták el.³⁹⁹ Miskóltzy 1742-ben megjelent sebészeti kézikönyve pedig már 28 különféle *emplastrumot*, 22 *unguentumot*, továbbá 7 *balsamumot* és 34 olajat sorol fel, amelyek a „chirurgusnak az ő praxisához kívánatnak”.⁴⁰⁰

A gyúdi csodatörténetek ebből a szempontból nem szolgálnak értékes adalékokkal, hiszen bennük egyetlen szó sem esik arról, mi volt az említett flastromok alapanyaga. Azt azonban megtudjuk, hogy mit kezeltek a tapasztokkal a sebészek. A „mérhetetlen lábfejében” szenvedő eszéki kapitánynak a „*a sok sebész flastromai sem adták vissza az egészségét*” (*neque multis chyrurgorum implastris resanabatur*). A baj bizonyára súlyos volt, mert a seb elmérgesedett, az elhalás (*Brandt*) megindult, és a felcserek (*Feldscherer*) a láb levágására készültek. A kapitány lábát végül a Gyúdi Szűz Mária mentette meg.⁴⁰¹ Ugyanígy járt egy szigetvári asszony, bizonyos Voltneré Anna, akinek az orrát elemészto elhalást (*nares per cancreno adeo consumpta erant*) nem tudták meggátolni sem a tapasztok (*emplastri*), sem az orrcsontok(?) egy részének eltávolítása. A Gyúdi Máriának tett fogadalom után azonban azonnal megindult a sebgyógyulás. Anna asszony a hálaadó zárandoklatra az ezüstpixisbe tett csontdarabkákat is magával hozta, és saját kezűleg akasztotta föl őket Mária oltárára.⁴⁰²

Füredetés, lemosás

A közép- és a kora újkori szentkultuszban különleges gyógyhatást tulajdonítottak annak a víznek, amely érintkezésbe lépett az ereklyékkel vagy a szent sírjával, mert úgy gondolták, hogy a víz így maga is feltöltődött a szent csodatevő erejével.⁴⁰³ Ugyanez az elképzelés jelenik meg egy 18. századi gyulafehérvári csodatörténetben: a víztől, amivel előzőleg a kegyképet mosták le, megnyílik egy vak kislány szeme.⁴⁰⁴ A Gyúdi Mária szobrához nem kapcsolódik ilyen csoda. Az egyetlen, de csak részben hasonló esetet mégis találunk a gyúdi csodák között: a szabadi vak kislányét. Az ő a szemét a Mária oltárán – tehát a szobor közelében – égő örökmécs olajával mosogatták, és ettől viszszanyerte a látását.⁴⁰⁵

³⁹⁹ SIMON 2011, 32–33.

⁴⁰⁰ *Manulae chirurgicum*, 369–402.

⁴⁰¹ L3/15 1730.

⁴⁰² L1/297 1792. Makkosmárián 1770-ben jegyezték föl a hálaadás hasonló formáját: egy kisfiú betört koponyájából szedte kis a sebész a csontdarabkákat, amelyeket a gyógyulás után ugyanígy felajánlottak a szülők, lásd BEDNÁRIK 2018, 125–126.

⁴⁰³ FINUCANE 1977, 89–90; SIGAL 1985, 49–54; VAUCHEZ 1997, 429–430; KRÖTZL 1994, 195–196.

⁴⁰⁴ TÜSKÉS 1993, 127. A barokk kori Magyarország búcsújáróhelyei közül kiemelkedik a bodajki (Fejér m.), ahonnan ilyen módon szentelt vizet vittek haza a zárandokok.

⁴⁰⁵ L3/66 1757. A makkosmáriai csodafeljegyzések két olyan esetet örökítettek meg, amelyben gyógyító céllal használták a mécses olaját: 1747-ben egy asszony fekélyes lábát, 1754-ben egy béna kisfiú végtagjait kenegették vele, lásd BEDNÁRIK 2018, 112, 128–129.

Bár a gyüdi Szentkútról nincsenek hiteles adatok 18. századból, valószínűleg a Mária-tisztelet csak a 19. század folyamán terjedt ki a templom melletti és a hegyoldalban fekvő forrásokra. Igaz, az 1757-es vizsgálat egyik gyüdi tanúja, Becze János felidéz egy történetet, amelyben a gyüdi forrás is szerepel, ám annak gyógyító hatásáról sem más legendák, sem a csoda-feljegyzések és -történetek nem beszélnek. Ebben az áll, hogy egy éjszaka vízért ment egy gyüdi asszony, bizonyos Tímár Andrásné, Ilona, s a forráshoz lefelé vezető lépcsőn egy szépséges, aranyhajú hajadont látott üldögelni. Azt is látta, hogy a gyönyörű nő a forrástól egyenesen fellépdelt a templomba. Amikor Ilona elmesélte ezt a falubelieknek, kiderült, hogy többen és többször is látták a lépcsőkön fel-le járó szép jelenést.⁴⁰⁶

A Gyüd vonzaskörzetében levő, illetve azzal érintkező kegyhelyek korabeli történeteiből és a hozzájuk kapcsolódó legendákból arra következtethetünk, hogy az ottani szentkutak tisztelete a 18. századi Dél-Dunántúlon, valamint a szomszédos Szlavóniában és Bácskában egyáltalán nem volt szokatlan jelenség.⁴⁰⁷ A zarándokok, többek között, a pécsi Szentkutat (Jakab-hegy),⁴⁰⁸ a Baja melletti Vodicát (Máriakönyve),⁴⁰⁹ a Tolna megyei Csicsót,⁴¹⁰ a Somogy megyei Andocsot,⁴¹¹ valamint a Zala megyei Búcsúszentlászlót látogatták.⁴¹² A Paks melletti Gyapa puszta Orvoskútjához ebben az időszakban ugyan még nem társult keresztény kultusz, vizének gyógyító ereje azonban közismert lehetett a 18. századi Pakson és környékén, hiszen erről a környéken folyt boszorkányperek aktáiban is olvashatunk.⁴¹³ A Pakstól Németkér felé vezető út mentén fekvő forrás mellett a 19. század második felében építették föl az ún. Orvoskúti kápolnát a helyi birtokos családok. 1885-ben a forrásnál háromszor jelent meg Szűz Mária egy kislánynak, s a helyet rövidesen kegyhellyé nyilvánították. Az utolsó csodás gyógyulást 1948-ban jegyezték föl: egy németkéri gyerek bőrbetegsége múlt el a for-

⁴⁰⁶ *Audivit a suo Patre Joanne pariter Becze qui prope annorum 100 senex mortuus, quod quaedam mulier Judensis, nomine Helena uxor Andreae Timár, ivisset ad fontem pagi denoche pro haurienda aqua et ibi apud gradus fontis vidisset pulcherrimam quandam demistis in capillis aurei coloris sedentem et inde ad ruinosam Ecclesiam ascendisse et saepius hoc factum vidissent alii etiam quad nempe in tali forme vidissent descendisse & ascendisse.* Becze János tv. Jkv. Fordítását közli ROSNER 2017, 21.

⁴⁰⁷ A csodatevő kutak körül formálódott ki számos barokk kori kegyhely, vö. TÜSKÉS 1993, 127, 220–221. A jelenlegi pécsi egyházmegye vonatkozásában, Máriagyüdöt külön kiemelve, LANTOSNÉ IMRE Mária közöl alapos összefoglalót a szent- és csodatevő/gyógyító kutakról, lásd LANTOSNÉ IMRE 1996. További adatokat közöl a magyarországi szentkutakról BARNA 2014, 61–66.

⁴⁰⁸ Az itt feljegyzett mirákulomtörténetekről, leginkább statisztikai vonatkozásokban, lásd TÜSKÉS 1993, 124–125, 221, 295, 299, 327, 327, 359. A kultusz kezdeteiről lásd LANTOSNÉ IMRE 2007 és 2016, 165–167.

⁴⁰⁹ A bácskai, szerémségi, kelet-szlavóniai szentkutakat Silling István tekinti át: 2006. Nebojszki László szintén Felső-Bácska szentkútjait veszi számba: 2010, <http://www.termesztvilaga.hu/szamok/tv2010/tv1003/neboj.html> (Elérés 2017. 09. 04.) A bajai Máriakönyve-Vodicáról lásd még BÁLINT 1944, 25–26; FÁBIÁN 2008. A Dusnok határában fekvő feketi Mária-forrás kultusza csak a 19. század derekán kezdődött, lásd BÁRTH J.1999.

⁴¹⁰ BÁLINT–BARNA 1994, 327; VÁRNAGY 1998; STEFÁN 2015.

⁴¹¹ CSÓTI 2007

⁴¹² KOSTYÁL 1996.

⁴¹³ Schram 2, 484–493.

rás vizétől. E kötet időkeretein már túlmutat a gyűdi Szentkút a 19. század második felében induló kultuszának vizsgálata. Annyi bizonyos azonban, hogy ennek későbbi legitimációjához éppen ehhez a 18. századi legendához nyúltak vissza az újabb kegyhelytörténetek szerzői. A 19. században kialakuló vízgyógyászat és a csodatevő források hiedelmei pedig a Gyűdtől néhány kilométerre fekvő Harkány faluban kiépülő fürdő esetében kapcsolódtak össze.⁴¹⁴

Sebészeti beavatkozás, műtét

A sebészeti beavatkozásokról tíz csodafeljegyzésben vagy -elbeszélésben esik szó.⁴¹⁵ Az operációk közül kivétel nélkül a súlyosabb, komplikáltabb eljárásokkal találkozunk: amputáció, csontdarabok vagy egész csontok eltávolítása, illetve a halott csecsemő eltávolítása az anya életének megmentése érdekében. Az amputációt említő esetekben az operációra valójában nem is kerül sor. A sebész csak kilátásba helyezi a műtétet, mint az egyelen lehetséges megoldást, ami megmenti a beteg életét. Mivel ebben az időszakban még nem alkalmaztak érzéstelenítést,⁴¹⁶ bármely sebészeti beavatkozásról volt szó, az fájdalommal járt, s ettől minden páciens rettegett.⁴¹⁷ A végtag csonkítása – ráadásul – maradandó fogyatékoságot okozott, amely megváltoztatta a beteg mindennapi életvitelét, akadályozta őt a munkavégzésben, vagy a mozgásban, sőt, akár megbélyegző hatású is lehetett. Nem véletlen, hogy a kilenc hónapja ágyhoz kötött, pétervárad-i Kaxinovich Pálról azt írják, hogy „bal lába és jobb keze elvesztésének veszedelmében” (*periculo amittendi pedem sinistibus et manu dextribus*) forgott, amikor végül a Gyűdi Máriához fohászkodott segítségért.⁴¹⁸ S elképzelhetjük, mit érzett „a tekintetes és vitézlő Aman Ignác” őrparancsnok úr, amikor azzal szembesült, hogy összetört láb-szára⁴¹⁹ miatt le kell vágni a lábát.⁴²⁰ A Máriának tett fogadalom azonban egy csapásra megszüntette a panaszokat és a végtagok megmenekültek.

⁴¹⁴ Csak véletlen egybeesés, hogy a Gyűd és Harkány között fakadó ún. Bűdöstopolca forrás vizének gyógyító hatását éppen egy gyűdi jobbágy fedezte fel 1823-ban. A parasztfürdőből néhány évtized alatt divatos fürdőhely lett, ivócsarnokkal, bálteremmel és szálláshelyekkel. Fürdőorvosa, Patkovics József – egyben Baranya vármegye főorvosa – a balneoterápia hazai úttörői közé tartozott. Esetleírásaival illusztrált előadását a harkányi víz gyógyhatásáról a Magyar orvosok és Természetvizsgálók második országos vándorgyűlésén olvasta föl, lásd PATKOVICS 1846.

⁴¹⁵ TŰSKÉS 1993, 127–128.

⁴¹⁶ Az amputáláskor le kellett fogni a beteget, lásd SIMON 2011, 11–12.

⁴¹⁷ A műtétől rettegő beteg már a középkori csodatörténetekben is visszatérő téma, lásd például FINUCANE 1977, 66.

⁴¹⁸ L1/288 1780.

⁴¹⁹ A lejegyző itt a *crurifragium* kifejezést használja lábszártörés értelemben. Ez a szó eredetileg a bűntetés és a kínzás egyik módszerét jelentette az ókori Rómában: az elítélt lábszárcsontjait vagy az egész lábát kalapáccsal törték össze. Állítólag a keresztre feszítettekénél is alkalmazták, hogy megrövidítsék a szenvedéseiket. János evangéliumában az szerepel, hogy a keresztre feszített Jézusnak azért nem törték el a lábát, mert már halott volt, (Ján 19, 33).

⁴²⁰ L1/137 1758.

Az amputációt egyébként nem alkalmazták nyakra-főre, hanem csak a legvégső esetben. Miskóltzy Ferenc többféle gyógymódot is javasol az elfertőződött sebek kezelésére: *cataplasma* felhelyezését, érvágást, a seb felnyitását és fertőtlenítését, az ép és a „rohadt hús” szétválasztását különböző kenőcsökkel, majd az üszkös részek eltávolítását. A levágást csak a *hideg fene*, vagyis a teljes elhalás esetén tartja elfogadhatónak.⁴²¹ Annyi bizonyos, hogy a súlyosabb ügyekben a műtét előtt konzíliumot tartottak a borbélyok vagy a felcserek, s helyenként az orvosdoktorok véleményét is ki kellett kérniük.⁴²² Talán ennek az előzetes tanácskozásnak a nyomát sejthetjük a „mérhetetlen láb-fájásban senyedő” eszéki kapitányról szóló csodatörténetben. A lejegyző ugyanis azt írja, hogy az „összes felcser (*alle Feldscherr*) a terjedő üszkösödés (*Brand*) megállítására a láb levágását” látta az egyetlen megoldásnak. Hasonlóképp történhetett a dolog az apatini csaplárossal, 1771-ben: a sebészek tanácskoztak a bal lábának a levágásáról, valószínűleg az ágyékán nőtt daganat miatt.⁴²³

Az amputáláson kívül a csontok eltávolítása is előfordul a gyűdi mirákulumokban. A szigetvári Voltnerné esetét már idéztem korábban. A leírásból nem derül ki egyértelműen, hogy valójában mi okozhatta a sebet arcon, ami miatt végül az orrcsontból (vagy csak a porcból?) el kellett távolítani néhány darabot. Annyi azonban bizonyos, hogy a sebfertőződés megállítására valóban alkalmazták ezt a módszert, amit aztán a csont és a hús kiegészése és kötözés követett. De van egy másik történet is, amelyben a sebész csontot vesz ki. Egy siklósi polgár, Iváncsaj Lajos, nem elfertőződött seb, hanem lábtörés miatt hívatott sebészt a kislányához, a hatéves Mariannához. Az eset elég súlyos lehetett, mert a gyakorlott sebész azt jövendölte, hogy a kislány egyik lába rövidebb lesz a gyógyulás után, mint a másik. Azt javasolta tehát, hogy egyszerűen vegyék ki a törött csontot. Így történt, de Marianna nem tudott többé járni. Az elkezeredett szülők Gyűdre vitték a kislányt a kivett csonttal együtt. Ott a helyben tettek a kislánnyal együtt fogadalmat, és nyomban áhítatos imádkozásba kezdtek az oltár előtt. A jelenlevők ámulatára Marianna felkelt és járt. Hálájuk jeleként a kivett lábszárcsontot a szülők egy piros szalagnál fogva felfüggesztették a templomban.⁴²⁴

Az elbeszélésből nehéz megállapítani, miért döntött a sebész a szokatlan műtét mellett. Elképzelhető, hogy nem egy egész csontot, hanem csak darabkákat távolított el a sebből. Ezt az eljárást ugyanis egyenesen szükségesnek tartották a sebészek a szilánkos törések rendbetételekor.⁴²⁵ Csont nélkül a beteg később sem tudott volna lábra állni, sőt járni. Az implantátum beültetése pedig a 18. században még elképzelhetetlen volt. Akárhogy is történt, a sebész beavatkozása sikertelen volt, a Gyűdi Mária azonban helyrehozta a kárt, amit a sebész okozott.

⁴²¹ *Manulae chirurgicum*, 132–136.

⁴²² Például Debrecenben, lásd SIMON 2011, 33.

⁴²³ L1/223 1771.

⁴²⁴ L3/31

⁴²⁵ Lásd Miskóltzy instrukcióit a törött láb kezeléséről és a leggyakoribb komplikációkról, *Manulae chirurgicum*, 318–323.

Ha a növényi eredetű gyógyszerek előfordulását keressük a gyűdi mirákulumszövegekben, akkor ugyanazt a megállapítást tehetjük, mint általában a gyógyításhoz használt anyagokról: ritkán és leginkább általánosságban utalnak rájuk. A növényi kúra csupán a felsorolt sikertelen gyógymódok egyike. A mindössze 5 történet és feljegyzés, amelyben növényeket említenek, mégis szolgál némi felvilágosítással arról, hogy milyen tünetek esetében és hogyan alkalmazták őket.

Úgy tűnik, hogy a növényi orvosságok elsősorban a mozgásszervi panaszok enyhítésére szolgáltak. Az egyik tünet a bénulás volt, amely kiterjedhetett az egész testre, mint a zombori Feschlné Anna Mária,⁴²⁶ a már említett plávnai kigyermek,⁴²⁷ vagy a hódcsági⁴²⁸ Blesa Ferenc kislánya esetében.⁴²⁹ De lehetett csak részleges, egy-egy végtagot érintő, amit például a lováról leeső garai földműves tapasztalt meg a jobb lábának sérülése után.⁴³⁰ A másik jellemző tünet az erős fájdalom, ami a csernaci Stoitcz Stankovics a jobb kezét és lábát,⁴³¹ és egy névtelen péterváradai méltóságos asszony lábát gyötörte.⁴³²

A növények felhasználásának módjáról csak egyetlen történet beszél: a plávnai gyereket otthon ezzel kezelték, mielőtt Gyűdön is megfüröszttették volna. A többi esetben a növények az egyéb gyógyszerekkel (*medicamentis*), például a csernaci elbeszélésben a kenőcsökkel (*unctionis*) együtt szerepelnek. A tény, hogy a felsorolásban egymás mellé kerültek ugyan nem zárja ki, hogy az orvosságok között van olyan, ami növényekből készült, de nem is erősíti meg ezt a feltevést. A szövegekben visszatérő szófordulatokból, mint *varias herbas*, *varia et herbis (balnea)*, *variis usa herbis*, akár többféle gyógy-növény alkalmazására is következtethetnénk, de ez a jelzős szerkezet mégis inkább sztereotip fordulatnak tűnik, amely – persze – akár meg is felelhetett a valóságnak.

A gyűdi csodatörténetek tehát igen csekély mértékben igazítanak el bennünket a gyógynövények korabeli, orvosi célra való használatáról. De, mivel ebben a fejezetben a gyógyítás egyházi eszköztáráról esik szó, érdemes ebből a szemszögből is megvizsgálni az anyagot, ha mégoly csekély is. Idézzük fel itt röviden a már hivatkozott gombos-hódcsági esetet, 1735-ből! Blesa Ferenc fia már két éve sánta (*claudus*) volt mindkét lábára. A szülei hiába próbálkoztak különböző orvosságokkal (*variis medicamentis*). A kertekben és a réteken sem (*nec in hortis et pratis*) leltek hatásos füvekre (*virtuosae herbae*). Ekkor döntöttek úgy – egy szomszéd tanácsára –, hogy Mária kertjében keresnek menedéket (*itaquae ad hortum confugiendum Marianum*). Miután fogadalommal Máriának ajánlották a beteg fiukat, másnap azonnal szekérre tették és Gyűdre vitték. A szü-

⁴²⁶ L3/51 1747.

⁴²⁷ L3/34 1738.

⁴²⁸ Ma Odžaci (Szerbia), település Gombos (Bogojevo) közelében.

⁴²⁹ L3/24 1735.

⁴³⁰ Bunyevác nevén Gorjani. L3/5 1725.

⁴³¹ L3/114 1756.

⁴³² L3/55 1751.

lők egész álló nap és éjjel az oltár előtt imádkoztak. A következő napon az imádkozó zarándokok egész tömegének szeme láttára a fiú lábra állt.⁴³³

A gyógynövények ebben a mirákulumban sem konkretizálódnak, mert megjelenésük valójában retorikai eszköz és a történet kulcsmetaforájához, Mária gyógyfüves kertjéhez vezetik a történet olvasóját. Kézenfekvő volna ezt a szóképet a kolostorkertekhez, illetve a kerített kertben ülő Szűz Mária retorikai és ikonográfiai hagyományához (*hortus conclusus*) kötni. Ám témánk szempontjából kézenfekvőbb kapcsolatot kínál a közép- és kora újkori kolostori benedikciós gyakorlat, azon belül a növények megáldása (*benedictio herbarum*).⁴³⁴ Európában legalább a 10. század óta Nagyboldogasszony napján (aug. 15.) került sor ezekre a rítusokra.⁴³⁵ Bárth Dániel a kora újkori magyar anyagot áttekintő művében a hazai bencés benedikciós hagyományt állítja a középpontba e témában, tekintve, hogy a korabeli kéziratos szertartáskönyvek közül a pannonhalmi *Sacra Arca Benedictionum*ban (1697) található a legtöbb ilyen célú ordó.⁴³⁶ A gyűdi kéziratos szertartáskönyvben nem találunk ilyen áldást, de az annak elsődleges forrásául szolgáló *Rituale Franciscanum*ban a XXIX. számú szertartásrend a *Benedictio herbarum in festo Assumptionis B. M. Virginis* címet viseli. Az utána következő pedig szintén egy virágáldás (ruta, rózsa, üröm és más növények számára), amelyet ezen az ünnepen kívül, más napokon lehetett használni. Ez nyilván nem bizonyítja, de nem is cáfolja, hogy Gyűdön sor került valamelyikre, akár a hivatalos liturgia, akár „felszín alatti” félhivatalos gyakorlat részeként. Azt is figyelembe vehetjük, hogy a Nagyboldogasszony napi virágáldás a vizsgálatunkban szereplő terület magyar és német lakossága körében a paraliturgikus szokások egyike volt még a 20. században is.⁴³⁷ Az így megszentelt virágokat és növényeket a legkülönbözőbb mágikus és terapeutikus célokra használták, például jégverés elleni védekezésül a tűzbe dobtak belőle, a friss házások a nászéjszakán az ágyba tették, hogy hamar legyen gyermekáldás, vagy a tehenek szénájába keverték, hogy így védjék meg őket a boszorkányrontástól.⁴³⁸ A gyűdi mirákulumfeljegyzések alapján jól látható, hogy a 18. századi zarándokok között sokan vannak, akik valószí-

⁴³³ L3/24 1735.

⁴³⁴ A nemzetközi kutatás eredményeit és a magyarországi adatok európai párhuzamait adja BÁRTH D. 2010, 279–282.

⁴³⁵ FRANZ 1909, 393–398. A Nagyboldogasszony napi virágszentelés paraliturgikus gyakorlatának magyar vonatkozásairól összefoglalóan lásd BÁLINT 1977b, II, 188–190; Hetény 2011, 498–501.

⁴³⁶ A manuáléről részletesen lásd BÁRTH D. 2010, 56–61.

⁴³⁷ Franz megfigyelése szerint ez a benedikciós hagyomány a középkori német nyelvű egyházi forrásokban bukkan fel először Nyugat-Európában, vö. FRANZ 1909, I. 398. Bálint Sándor a baranyai Hegyhátról idéz adatokat megszentelt virágokból készült, falvanként más és más összetételű virágcsokrokra, illetve koszorúkra, lásd BÁLINT 1977b II, 189. A baranyai németek szentelt csokrairól és a növényekről lásd WILD 1994. A virágszentelés hagyományát Európa német nyelvterületén a közép- és kora újkori források, valamint a 19. és 20. század eleji néprajzi adatok alapján foglalja össze MARZELL 1987.

⁴³⁸ MARZELL 1987, 444–446.

núleg a nemrég települt német falvakból és mezővárosokból érkeztek.⁴³⁹ Elképzelhetőnek tartom, hogy a virágszentelést a gyűdi szerzetesek is elvégezték, ha erre igény volt, s nyilván nem csupán a német, hanem a más etnikumhoz tartozó hívek számára is. A feltételezés alátámasztása azonban további kutatást igényel.

Benedikció és exorcizmus

A katolikus egyház korabeli gyógyító tevékenységének egy speciális részét jelentették a gyűdi mirákulumtörténetekben és a Tolna megyei boszorkányperekben egyaránt felbukkanó megszállottság esetek. Tágabb társadalmi és vallási kontextusuk, helyi történeti előzményeik feltérképezésében Molnár Antal,⁴⁴⁰ Tóth István György,⁴⁴¹ Varga Szabolcs⁴⁴² tanulmányaira, valamint Bárh Dánielnek a zombori ördögűző ferences szerzetesről, Szmendrovich Rókusról szóló, gazdag adattárral ellátott könyvére⁴⁴³ és a kora újkori egyházi benedikciós gyakorlatról szóló áttekintéseire és vizsgálataira támaszkodom.⁴⁴⁴

A boszorkányság itt áttekintett dokumentumai egyetlen ördögűzést írnak le, amit az előző fejezetben mutattam be részletesen. Bár egyedülálló volta miatt általános következtetések levonására nem volt alkalmas, a témánk szempontjából értékes tanulságokkal szolgált. A dunaföldvári kvártélyos katona megrontásának és megszállottságának 1717-ben rögzített történetét az egyházi és a népi orvoslás rendszereinek egy lehetséges érintkezési pontjaként emeltem ki. Az eset alaposabb vizsgálata során azonban kiderült, hogy a megszálltság kezelésére valójában kizárólag az egyház kínálta eszközök közül választottak a szóban forgó közösség tagjai. Azt is megfigyelhettük, hogy ezt a helyzetet alapvetően határozta meg az a tény, hogy a benne szereplők cselekedeteit a boszorkánypad logikája irányította: a rontás sikeres gyógyításához –és egyben a vád nyilvános, közösségi megfogalmazásához – legelőször a rontót kellett azonosítani. Ebben az egyház nyújtotta gyógymód bizonyult hatékonynak, mert az ördögűzés bírta szóra az addig némaságra kárhóztatott beteget. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a „bekulcsolt” száj felnyitása a szó szoros értelmében kulcsszerephez jutott a gyógyítás folyamatában: a beteg végre megszólalt és elmondta, hogy kit tart felelősnek az állapotáért. Ebben az esetben az exorcizmus egyházi gyógymódja vezetett a boszorkány azonosításához. Egy további tényre is fény derült még: a dunaföldváriak számára sem a megszálltság, mint sajátos testi-lelki állapot, sem annak

⁴³⁹ A katolikus vallású németek tolnai és baranyai letelepítésében fontos szerepet játszottak az egyes vidékek kegyurai, lásd LANTOSNÉ IMRE 1991 és 1998, 117. Esetünkben Baranyából a Batthyányakat, Tolna megyéből a Jobaházi Dóryeket kell kiemelni. Gyűd kegyhelyé fejlődését a Batthyányak támogatása tette lehetővé. Fontos megjegyeznünk, hogy a Dóry család tolnai birtokairól rendszeresen érkeztek ide zárandokok, sőt, a családtagok is meglátogatták Gyűdöt.

⁴⁴⁰ MOLNÁR 2002; 2003; 2012; 2019.

⁴⁴¹ TÓTH I. GY. 2001.

⁴⁴² GÓZSY–VARGA–VÉRTESI 2009; GÓZSY–VARGA 2009; 2015.

⁴⁴³ BÁRTH 2014; 2016.

⁴⁴⁴ BÁRTH D. 2010.

egyházi szentelményekkel, exorcizmussal való kezelése nem volt ismeretlen. Hiszen pontosan tudták, hogy ebben az ügyben a plébánoshoz vagy a Dunaföldváron megtelepedett ferences barátokhoz kell fordulniuk. Mielőtt a további hasonló esetekre térnénk, érdemes röviden áttekinteni, hogy valójában milyen szerepeket töltött be az egyházi orvoslás néhány sajátos módja, mint a csodás gyógyítások és az ördögűzés, a hódoltság-kori szerzetesi missziók tevékenységében, majd miként alakult át ez a gyakorlat a török kiűzése utáni időszakban.

A 16. század második felében megerősödő jezsuita és ferences missziók délvidéki térítő tevékenységének gyakori eszköze volt a gyógyítás és az ördögűzés, de előfordult, hogy világi papok is éltek velük. A 17. század első évtizedeiben például a kiugrott boszniai ferences szerzetes, majd mohácsi plébános, Don Simone Matkovich – akit a jezsuiták támogattak – a Mohácshoz közeli Márokon, valamint a Drávaszögben (Darázson⁴⁴⁵ és környékén) végzett tömeges ördögűzéseket.⁴⁴⁶ Sőt, Athanasio Georgiceo császári megbízottnak arról mesélt, hogy drávaszögi térítő körútján egy eretnek boszorkánnyal is meg kellett küzdenie. Don Simone ellenfele egy – feltehetően protestáns –, Orbanica nevű öregasszony volt, aki vasárnaponként nem templomba járt, hanem tüzes rokkát bocsátott keresztül a Dunán (?). Mutatványával elcsalta az embereket a vasárnapi miséről. Don Simone előbb kiátkozta, majd kiűzte belőle az ördögöt. Az asszony az ördög láttán megrémült, és menekülésre fogta a dolgot. Ekkor a föld megnyílt előtte, s az öregasszony beleesett a hasadékba. Nyolc hónapig sínylődött bénán, végül nyilvános bűnbánatot tartott, amikor is sokan áttértek a katolikus hitre.⁴⁴⁷

A csodatetteiről elhíresült Don Simonét 1609-ben (vagy 1610-ben) a pécsi katolikusok hívták magukhoz, hogy védelmezze őket a helyi szakadároktól és eretnekektől, vagyis a pécsi szerb ortodox keresztényektől, valamint az unitáriusoktól és a kálvinistáktól.⁴⁴⁸ Don Simone egy másik esete is nagy port vert fel: a darázi kálvinistákat járvány sújtotta, sokan meghaltak, így hozzá fordultak segítségért. Don Simone misét celebrált, az Oltáriszentséget az oltárra helyezte, s Istennek nevezte azt, majd kijelentette: „Ti nem hívtátok őt [ti. Jézus Krisztust] Isten fiának, ezért betegséget küldött rátok.”⁴⁴⁹ Don Simonének nem ez volt az egyetlen orvosi vonatkozású tette, hiszen szelvében hosszában terjesztette magáról, hogy sokakat eredményesen meggyógyított, többek között magas rangú török katonákat is.⁴⁵⁰ Ez nem volt szokatlan abban az időben:

⁴⁴⁵ Draž, Horvátország.

⁴⁴⁶ Don Simone életrajzát a korabeli források alapján MOLNÁR Antal állította össze, lásd MOLNÁR 2018.

⁴⁴⁷ Molnár 2018, 244.

⁴⁴⁸ TÓTH I. GY. 1998; 2001; *Litterae Missionarium* 2002; VARGA 2008. Don Simone és a pécsi jezsuita misszió viszonyáról lásd MOLNÁR 1998, 2012b.

⁴⁴⁹ *Litterae Missionarium*... I., 295–296. (A fordítás a sajátom, K-H. J.)

⁴⁵⁰ MOLNÁR 1998, 245.

Don Simone egyik jó ismerőse, a híres jezsuita hitszónok Marosvásárhelyi Gergely⁴⁵¹ is kezelte a Kanizsán⁴⁵² állomásozó török katonákat. Mikor pedig Don Simone tanácsára elhívták őt Pécsre is, akkor nagy nyilvánosság előtt meggyógyította az egyik pécsi török katonai parancsnokot.⁴⁵³ A Baranyával szomszédos Bácskában hasonló tettekkel vált híressé az obszerváns ferences Paolo Papich.⁴⁵⁴

A szerzetesek és papok csodás gyógyító tevékenysége tehát nem volt példa nélküli a 17. században.⁴⁵⁵ A 18. század elején, amikor a visszafoglaló háborúk kiszorították a törököket az addigi missziós területekről, lassan megindult az egyházmegyéek újjászervezése és ezzel párhuzamosan a szerzetesrendek újratelepedése. Ezeknek a folyamatoknak egy pillanatát villantja fel a fentebb említett dunaföldvári történet. A missziós tevékenység célkeresztjébe nem a katolikus közösségek életben tartása, hanem sokkal inkább az újjáélesztésük került, s ennek egyik módja a protestáns és az ortodox lakosság áttérítése lett. A papi áldásoktól a nyilvános exorcizmusokig terjedő egyházi szolgáltatások ennek a propagandának is eszközei voltak. A siklói egyházmegyei vizsgálat alábbi megszállottságesei éppen a missziós tevékenység irányváltásának lépéseit mutatják meg.

Az egyik siklói tanú, a délszláv Mihics Ádám két megszállottságeseiről számolt be, melyek egyikében biztosan, a másikban pedig feltehetően nyilvános ördögűzést is végeztek a gyűdi ferences atyák. Az első történet szálai egészen Siklós török megszállásáig nyúlnak vissza. Főhőse egy fiatal török – vagy esetleg mohamedán vallású cigány⁴⁵⁶ – nő, aki „a török kitakarodása után a városban maradt, megtért, megkeresztelkedett és katolikus lett” (*mulier quondam Turcica sponte remanserat ibidem et postea baptisata ac catholico christiana facta*). A nő „elméje súlyosan megzavarodott” (*gravi infirmitate mente capta fuit*), és búskomorságba esett (*flaccescebat*), olyannyira, hogy végül „szigorú fogságban tartották” (*acuti comuniter tenebatur*). Talán azért folyamodtak ehhez a drasztikus

⁴⁵¹ Marosvásárhelyi (Vásárhelyi) Gergely jezsuita hitszónok és fordító. 1623-ban jelentette meg fő művét Kassán: *Világ kezdetitől fogva ióságos es gonosz czelekedeteknek példáinak Summái Szent Irasnak O es Uy Testamentomabol, szent atyáknak es Pogan Bölczeknek írásaiból / Marosvasarhelyi Gergely által fordítottak es irattattak*. RMK I 528 RMNY 1289. Ez egy olyan erkölcsi példatár, amelyben a szerző Szentírás mellett bőségesen merít a nyugat-európai demonológiai szakirodalomból, például idéz a *Maleficusarumból*, Martin del Riótól és Peter Binsfeldtől. A művet részletesen ismerteti TÓTH G. 2004.

⁴⁵² Marosvásárhelyi Gergely ekkor Alsólendván tevékenykedett.

⁴⁵³ Marosvásárhelyi ezzel a tetteivel kedvező fényben tüntette fel a jezsuitákat a város török vezetősége szemében, s így megvetette a pécsi jezsuita misszió alapjait is. Az esetet Molnár Antal közli részletesen, lásd MOLNÁR 1998, 181–183.

⁴⁵⁴ TÓTH I. GY. 2006, 98–99.

⁴⁵⁵ A román ortodox lelkészeknek az ezzel megegyező jelenkori gyakorlatát az erdélyi és a magyarországi néprajzi kutatás már régóta ismeri, lásd például VAJKAI 1943, 43–47 (a vonatkozó erdélyi néprajzi irodalommal); KESZEG 1996; KOMÁROMI 1996, 87–98; PÓCS 2002f. A *román pap* alakjához fűződő hiedelmek legutóbbi alapos áttekintését Czégényi Dóra végezte el, vö. CZÉGÉNYI 2014, 331–414.

⁴⁵⁶ Siklóson nagylétszámú cigány lakosság telepedett le a hódoltság ideje alatt. Az itteni cigányok egy része mohamedán vallású volt. Ők a törökök kivonulásával sem hagyták el a várost, hanem áttértek a keresztény hitre, vö. NAGY P. 2003.

módszerhez, mert ezekből a jelekből arra következtettek, hogy a lányt „megkísértette a gonosz lélek” (*a maligno spiritu circumssessa fuerat*). Mivel gyógyítására és megszabadítására semmi esély nem volt (*neque ullo modo resanari aut eliberari valebat*), a lány fogadalmat tett a Gyűdi Máriának. Hozzátartozói nem lévén, a szomszédai és szomszédnői – valószínűleg ugyanazok, akik fogva tartották – elvitték őt a gyűdi templomba, ahol visszanyerte az egészségét. Elképzelhető, hogy ekkor az ördögűzés valamely egyszerűbb szertartását is elvégezték az érdekében, de az is lehetséges, hogy a kegyhelyen tartózkodás ideje alatt spontán meggyógyult. Annyi bizonyos, hogy nemsokára férjhez ment és „még sokáig élt”.⁴⁵⁷

A második történet szintén Gyűdön játszódott, s Mihics Ádám még kisiskolás korára, az 1720-as évek elejére keltezi. Míg a megtért török nő esetét a nagyanyjától hallotta, a fiatal özvegy, Ursula csodás gyógyulásának a szemtanúja volt, mert ministrált a misén. Ursulát, aki nemcsak nyavalyatörésben (*morbo caduco*) szenvedett, hanem a rontástól (*maleficiis affecta*) súlyos betegségbe esett, a mise alatt vezették be a gyűdi templomba. Drámai jelenet zajlott le: Ursula „minden erejével és igyekezetével ki akart menekülni a templomból” (*volebat ex ecclesia profugere*), ám a rokonai erőszakkal visszatartották. Ursula az Úrfelmutatáskor olyan erővel kezdett jajgatni és kiabálni (*fortiter clamare et ejulare inceperat*), hogy Mihics, a ministráns fiúcska egészen megrémült (*terrefactus fuit*). Az asszony a földre roskadt, és ott hevert mozdulatlanul egészen a mise végéig. A jelenlevők ekkor maguk kérték a misét végző ferences atyát, hogy „mondjon valamely áldást fölötte” (*super illam quandam benedictionem dixit*). Így is történt, mire Ursula felkelt, láthatóan teljesen egészségesen, hiszen semmilyen további kedvezőtlen jelet (*nullam amplius sinistrum signum*) nem adott. A saját lábán távozott a miséről. Megszabadulása után Ursula nem vetette le többé az özvegyi fátylat, holott több kérője is akadt, hanem élete hátrelevő részét Máriának szentelte.⁴⁵⁸

Ha ezen a két eseten kívül egyéb ördögűző gyakorlatról nem is szólnak sem a tanúk, sem a mirákulumleírások, mégis joggal feltételezhetjük, hogy az egyház, s különösen a ferencesek Gyűdön is nyújtottak benedikciós és exorcista szolgáltatásokat a hívek számára. A zombori zárda, ahol a már említett Szmendrovich Rókus tevékenykedett, kapcsolatban állt a siklósi és a gyűdi rendházakkal a 18. és a 19. század folyamán. Nemcsak a barátok, de a könyveik is vándorolhattak egyik kolostorból a másikba, mint azt a gyűdi, a siklósi, a pécsi, a segesdi, a nagykanizsai, a szigetvári és az eszéki rendházak könyvjegyzékei mutatják. A mirákulumfeljegyzések tanúsága szerint a zombori hívek rendszeresen zárandokoltak Gyűdre: 1724 és 1798 között összesen 9 egyéni és egy csoportos zárandoklatot találunk a három mirákulumgyűjteményben.⁴⁵⁹ Az utóbbira 1739–41-es pestisjárvány utáni marhavész megszűnése után, 1741-ben került sor:

⁴⁵⁷ Mihics Ádám tv. Siklós (Baranya m.) Jkv

⁴⁵⁸ Mihics Ádám tv. Siklós (Baranya m.) Jkv. Ez a motívum Máriának azokat a középkori csodatörténeteket idézi, amelyekben a házasság helyett az örök szüzességet választó fiatal lányok, illetve az újránházasadni nem kívánó özvegyek mellé áll, lásd például RUBIN 2009, 241.

⁴⁵⁹ Egyéni zárandoklatok: L3/4 (1724), L3/17 (1732), L3/51 (1747), L3/63 (1752), L3/84 (1754), L3/57 (1758), L1/190 (1763), L1/272 (1777), L1/301 (1798).

ekkor az egész település fogadalmát teljesítették.⁴⁶⁰ E kommunikációs csatornák ismeretében nagyon is elképzelhető, hogy Rókus testvér működéséről Gyűdön is értesültek a szerzetesek és a többi zárandokok. Ez nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy az ő példáját követve itt is megjelentek volna az exorcista szerzetesek, de a Rókus atyához hasonlóan gyógyítással foglalkozó barát a gyűdi kolostorban is volt: a már említett Paukovics testvér.

Az 1757-es kéziratot szertartáskönyvben a viharelküldő exorcizmus mellett szerepel a megrontottaknak szóló áldás is.⁴⁶¹ A *Benedictio Maleficiati* szövege – ahogyan a korábbiakban már utaltam rá – Bernardus Sannig gyűjteményéből került ebbe a kéziratot manuáléba. Sannignál ez a LXX. számú az ordók sorában, előtte a dögvész elleni benedikció (LXVIII) és a beteg állatoknak adandó gyógyító só megáldása (LXIX) állnak. Paukovics testvér összeállítása hűen követi Sannigot: a sorrend ugyanez. A megelőző két szövegről már volt szó a rontás gyógyításában közreműködő egyházi személyekről szóló alfejezetben, ezért itt csak a megrontottak megáldására szolgáló szertartással foglalkozom.

Az áldás szövegében nemcsak az hangzik el, hogy az Úr megáldja és megszabadítja a beteget minden rossztól, hanem az is, ahogyan Jézus minden lehetséges módon megvédelmezi őt a rá leselkedő rosszindulatú emberek és a gonosz szellemek (*spiritus malignus*) megannyi törvetésétől:

Az Úr Jézus Krisztus legyen veled, hogy megóvjon téged,
 Legyen benned, hogy megtartsa téged,
 Legyen előtted, hogy vezessen téged,
 Legyen mögötted, hogy megőrizzen téged,
 Legyen feletted, hogy megáldjon⁴⁶² és megszabadítsa téged
 mindenféle rontástól,
 a bájolásoktól,
 a kötésektől,
 a pecsétektől/jelektől,
 és csinálmányoktól.⁴⁶³

Ez a költői kép, amely az embert minden irányból körülvevő, sőt mintegy megszálló és így védelmező Jézust írja le, egyúttal az archaikus imák és ráolvasások hasonló óvó-védelmező formuláiban is megjelenik. Például: „három angyal feje fölött, / egyik

⁴⁶⁰ L3/43 1741.

⁴⁶¹ A magyarországi ferencesek kora újkori benedikciós gyakorlatáról lásd BÁRTH D. 2010, 61–69; ugyanott viharelküldő benedikciókat és exorcizmusokat sorol föl: 176–191.

⁴⁶² A nyomtatott szöveg itt kereszt jellel utal arra, hogy ekkor a pap keresztet vet.

⁴⁶³ *Domino[sic!] Jesus Christus apud te sit, ut te defendat, intra te sit, ut te conservet, ante te sit, ut te deducat, post te sit, ut te custodiat, supra te sit, ut te bene ⁊ dicat et liberet ab omnibus maleficiis, incantationibus, ligationibus, signaturis, et facturis.* A nyers fordítás a sajátom, tördelés analógiák alapján tőlem, (K-H. J.) Itt köszönöm meg Klaniczay Gábornak, Szamák Ágnesnek és Kovács Istvánnak a fordítások átnézésében és javításában nyújtott értékes segítségét.

őrözi, vigyázi, / harmagyk a lelkét vári;⁴⁶⁴ „... mellettem van egy Isten, / Elöttem van Boldogasszony, / Fejem fölött három Mária, / Körülöttem ezer angyal...”⁴⁶⁵ „Tizenkét angyal velem van / Kettő lábamnál / Kettő fejemnél / Kettő jobbrul / Kettő balrul / Kettő aki betakar / Kettő aki bevezet a Paradicsomkertbe.”⁴⁶⁶

A rontást rejtő, azt magukban hordozó anyagok, tárgyak, helyszínek, fogyasztási és érzékelési módok alábbi hosszadalmas listája pedig szintén megfelel a ráolvasások és az archaikus imák halmozó felsorolásainak:⁴⁶⁷

Az Úr Jézus Krisztus szabadítson meg téged minden tett és rontás igájából, amit a gonosz szellemek hatalma és ereje okozott neked, hogy ne árthasson neked, sem ércben, sem ólomban, sem ezüstben, sem aranyban, sem valamiféle pamut-, selyem-, vagy lenfonalban, sem halott vagy élő ember, vagy földön vagy levegőben, vízben élő állat csontjában, se könyvben vagy papírban, vagy akár vesszőben, valami fában, sem valamiféle igében, sem fűben, hajban, kőben, tollban, gyapjúban, szalmában, sem bármely teremtményben, zsidók, pogányok, eretnekek vagy keresztények sírjában, és ugyanígy sem a szántóföldön, a szőlőben, a kertben, a mezőn, a ligetben vagy a hegyekben, a hegygerincen vagy a völgyekben, a barlangokban, a forrásokban, vagy ezeken kívül, és akkor sem [ha jönne] keletről, vagy nyugatról, vagy északról, vagy délről, vagy [ha ott lenne az] öltözetben, övben, az útkereszteződésben vagy a házban, a házon belül, a falban, az ágyban, fent vagy lent, az ott-honi dolgokban, a (virág)ágyásban, a fában, az emésztőgödörben vagy a kútban, a ciszternában, a mélységekben, az erdőben, a magányos üregekben, a sivatagban, a tengerben vagy az iszapban, vagy szoborban, vagy fémből-fából készült abronszoborban, vagy ízületekben, vagy tűzben elégetve, vagy elfogyasztva ételben, italban, vagy érintés, látás, hallás, útján, vagy lett légyen bármiféle helyen, bármilyen módon elkészítve.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Részlet a töröcskei (Somogy m.) öntőasszonyok több generáción át öröklődő öntőimádságából. Közli Erdélyi Zsuzsanna, lásd ERDÉLYI 1976, 133–143; Pócs 2014, 505.

⁴⁶⁵ Részlet egy andrásfalvi (Bukovina) telepesszony imádságából, lásd ERDÉLYI 1976, 159–161.

⁴⁶⁶ Részlet egy Attalán (Somogy m.) gyűjtött imádságából, lásd ERDÉLYI 1976, 192–194.

⁴⁶⁷ Pócs 2014, 522.

⁴⁶⁸ *Domínus Jézus Kristus te absolvat ab omni vinculo, facturae et maleficii, per virtutes et potentes spirituum malignorum tibi facto, ut nocere tibi ne possit sive in aere, aut in plumbo, aut argento, aut auro, aut in aliquo filato bombacino vel serico, vel lino vel in ossibus hominum mortuorum, vel viventium, vel animalium terrestrium, vel volatiliuum, aquaeorum, et si est in libro, vel in charta, etiam virginea, vel in aliquo ligno, vel in aliquibus verbis, vel in herbis, vel in capillis, vel in lapidibus, vel in plumis, vel in lana, vel in paleis, vel in quibusvis creaturis, et si est in Sepulchro Hebraeorum, Paganorum, Haereticorum, vel Christianorum, et si est in agro, vel in vinea, vel in horto, vel in pratis, vel nemoribus aut in montibus, vel in supercillis montium, vel in vallibus, vel in cavernis, vel in fontibus, vel extra, et si est ab oriente, vel occidente, vel septentrione, vel meridie, vel in vestimentis, vel cincturis, vel in trivio aut in domo, vel domibus, vel in pariete, vel in thoro, aut insuper, aut desuper, in rebus domus, vel in strato, aut in arbore, aut in fovea, aut in puteo, vel in cisterna, aut in profunda abyssu, aut in silva, vel spelunca solitaria, aut deserto, vel in divisionis marium, vel fluminum, vel in statua, vel in clausura ferrea, vel lignea, vel in conjunctura membrorum, vel consumptum per ignem, vel potatione, vel comestione, vel tactu, vel visu, vel auditu, vel quocumque locu, quomodocumque ad qualitercumque factum sit. A nyers fordítás és a tördelés a sajátom (K-H. J.)*

Bár kevesebb tételt felsorakoztató, de hasonló költői alakzatot találunk a Szent Ágostonnak tulajdonított ún. „veszedelem elleni” imádságokban, amelyek a 16. század eleji kódexeinkben maradtak fenn. Az 1516-ra keltezett Gömöry-kódex imádkozója például Gábrriel és Rafael arkangyal, valamint az összes angyalok és „minnyországbéli jószágok” segítségét kéri, hogy „semminemű gonosz ellenség engemet ne bánthasson, / sem úton, / sem házba, / sem ház kívül [házon kívül], / sem vízen, / sem tűzzel, / sem hadba, / sem törrel, / sem méreggel, / sem aluva, / sem szólva, / sem állva, / sem ülve, / semminemű dolgimba!”⁴⁶⁹

E két kiragadott példa a papi benedikciók és a laikus imák, ráolvasások szövegeinek hasonlóságát illusztrálja. Paukovics atya nyilvánvalóan a hívek igényeinek is meg akart felelni, amikor összeállította a szertartáskönyvet. A manuálé a gyűdi kolostorban a 18. század derekán is virágzó „félhivatalos” gyógyító gyakorlatról tudósít.

Megtérés

A fejezet bevezetőjében részletesen is ismertetett történetben a palkonyai evangélikus asszonynak először a hitét kellett megtagadnia, mert csak így áldozhatott és nyerhetett aztán gyógyító áldást a ferences szerzetestől, majd végezetül teljes gyógyulást az egy héttel későbbi gyűdi zarándoklaton. Bár a Gyűdi Mária kultuszának fontos alkotó-eleme volt a hívek megtérítése, és a kegyhely keletkezéstörténeteinek egyik meghatározó motívuma lett a Mária ábrázolására támadó eretnek bűnhődése,⁴⁷⁰ a csodagyűjteményekben a megtérés témája valójában nem fordul elő. A római katolikus hitnek a más vallásokkal szembeni felsőbbrendűsége, vagy inkább kizárólagossága azonban fel-felbukkan a gyűdi mirákulumszövegekben. Elsősorban a jegyzőkönyvnek azokat a megállapításait kell itt kiemelnünk, amelyekben a tanúk a Gyűdi Mária mennyei segítségének, közbenjárásának minden vallási felekezetre kiterjedő hatékonyságát hangsúlyozzák. Arról beszélnek, hogy még a környékbeli rác (*Rasciani scismatici*) és protestáns (*heretici*) hívek, illetve pásztorok is a gyűdi templomhoz hozták gyógyulni a beteg állataikat.⁴⁷¹

Ennek a témának egy másik aspektusát állítja előtérbe – bár nem a gyógyító csodák közé tartozik – az a történet, amelyben egy pécsi kéményseprő katolikus hitének köszönhetette a drávai viharból való megmenekülését. A kéményseprőt, bár a víz alá süllyedt, a Gyűdi Máriához intézett fohász megmentette, míg a protestáns révész hiába imádkozott ugyanolyan buzgón, végül csak elnyelte őt a haragos folyó.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Közli ILYEFALVI 2014, 70–72.

⁴⁷⁰ Erről a történetről részletesen lesz még szó *A csodás gyógyítás szereplői* fejezetben, a Szűz Máriól szóló részben.

⁴⁷¹ A jegyzőkönyv utolsó kérdőpontja kifejezetten ezekre az esetekre irányult, így a tanúk közül erről többen is szóltak. Ugyanígy hangsúlyozták azt is, amikor nem katolikus vallású beteg gyógyult meg. Jkv 1757

⁴⁷² L3/97, N/43r, L1/87

Gyógyító álmok, álommedicina

A szent helyek gyógyító erejét számtalan módon megtapasztalhatták a betegek. Az inkubáció, vagyis a szentélyben, templomban, szent ligetben töltött éjszaka és az álomban elnyert gyógyulás az ókori gyógyító kultuszok központi rituáléja volt, ami a kora keresztény gyógyító szentek, mint Tekla, Artemiosz, Cyrus és János, s különösen Kozma és Damján tiszteletének is fontos formája lett.⁴⁷³ A Meroving- és a Karoling-korban a szentek gyógyító ereje a sírjuknál volt a leghatékonyabb, ezért a zarándokok a sírhoz járultak, hogy ott kérjék a szent segítségét (invokáció).⁴⁷⁴ A nagyobb középkori zarándokhelyeken külön helyiségeket építettek azoknak a beteg zarándokoknak, akik a szent sírja, illetve az ereklyék közelségében akartak tartózkodni, vagy ott éjszakázni, mint például Canterburyben. A betegek a gyógyító álmat a szent sírjánál, vagy – legáltalában ilyen gyakran – az otthonukban, a betegágyban fekvé látták.

A szent álombeli beavatkozása a gyógyulás menetébe aszerint lehetett cselekvő vagy passzív, hogy milyen módon lépett kapcsolatba a beteggel. A kezelés aktív szereplőjeként a szent pontosan úgy viselkedett, mint egy képzett orvos, vagy sebész: bekötözte a sebet, borogatást helyezett fel, kenőcsöt kent a megfelelő helyre, gyógyszert, gyógyító italt adott, sőt, műtétet hajtott végre. Szent Lajos egyik csodája arról szól, hogy a szent király komoly agyműtétet végzett a magas láztól és erős fejfájástól szenvedő Dudo kanonokon, aki egyúttal maga is orvos volt. A gyógyító király a hüvelykujjával nyitotta fel a kanonok homlokát, majd a koponyájából dió nagyságú daganatot távolított el. Másnap reggel Dudo egészségesen ébredt, és enni kért.⁴⁷⁵ A 13. századi történethez hasonló műtét szerepel egy Pécs-Szentkúton felvett 18. századi mirákulumtörténetben: egy körtét távolít el egy kisfiú füléből álmában a láthatatlan „szent orvos”.⁴⁷⁶

Más esetekben a szent érintése, lehelete, hangja, látványa önmagában is jótékony hatással volt a betegre, a testéből kiáradó szent erő révén. Egy avignoni férfi például azt álmodta, hogy a 14. századi szent – Pierre de Luxembourg – gyengéden megmaszszírozta azt a lábát, amelyik már öt éve béna volt.⁴⁷⁷ Az esetek egy másik részében a szent tanácsot adott, figyelmeztetett a fogadalom elmaradt beváltására, de a verbális kommunikáción túl nem került fizikai kapcsolatba a beteggel. Az imént említett Dudo kanonokot például arra intette Szent Lajos, hogy haladéktalanul teljesítse a Szent Mik-

⁴⁷³ Az inkubációról az ókori gyógyító kultuszokban lásd NUTTON [2004] 2013, 103–114, 160–161, 273–277; a késő antikvitásban és a korai kereszténységben lásd CSEPREGI 2012a, 2012b. A korai keresztény gyógyító szentek kultuszában szintén Csepregi Ildikó vizsgálta az inkubációt, lásd CSEPREGI 2007. Az alvásnak és az álmoknak középkori ember életében betöltött szerepét foglalja össze WITTMER-BUTSCH 1990. Az álmokról és a látomásokról a hagiográfiai irodalomban, többek között a gyógyító csodákban, Michael Goodich írt, lásd GOODICH 2007, 100–116. A csodaelbeszélésekben szereplő gyógyító álmokról és látomásokról Klaniczay Gábor bőszéges jegyzetekkel ellátott tanulmánya nyújt alapos áttekintést, lásd KLANICZAY 2012.

⁴⁷⁴ VAUCHEZ 1997, 444–445; FINUCANE 1977, 87–89.

⁴⁷⁵ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 236–237.

⁴⁷⁶ TŰSKÉS 1993, 128.

⁴⁷⁷ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 235.

lőshoz tervezett bari zarándoklatát, mert a betegségét tulajdonképpen emiatt kapta.⁴⁷⁸ Ez a történet már átvezet a büntető csodák körébe, amelyekről Szűz Máriával kapcsolatban már esett szó.⁴⁷⁹

Az álommedicina mellett érdemes megemlíteni még az alvás kedvező élettani hatását, ami nyilvánvalóan jó irányban befolyásolta a beteg állapotát. A gyógyító alvással nemcsak a középkori csodákban,⁴⁸⁰ hanem a 18. századi mirákulumelbeszélésekben is találkozunk.⁴⁸¹

Bár a barokk kori magyarországi búcsújárás vonatkozásában Tüskés Gábor azt hangsúlyozza, hogy a zarándoklat motivációi között gyakran szerepelnek természetfeletti jelek, mint például az álom,⁴⁸² ez a gyűdi történetekre kevésbé jellemző. Az itteni mirákulumelbeszélésekben egyetlen Máriával kapcsolatos álom szerepel, amelyben azonban egyszerre van jelen a figyelmeztető és a gyógyító szent. A diakóvári Hraniltovich Lajos már két éve tuberkulózisban szenvedett, amitől nagyon legyengült, és csak mankóval tudott járni. Álmában megjelent az „ékes Szűz” (*Virgo speciosa*), és „mintegy megintette” (*quasi admonit*), hogy „a Mária-gyűdi kegyhelyen kérjen segítséget” (*auxilium quaereret in gratioso loco Mariano-Gyüdensi*). Hraniltovich már „az ébredéskor jobban érezte magát” (*quod expergefactus effective fecit*), és még „aznap, mindenki csudálkozására, aki csak betegségét ismerte, egészségesen fölkel” (*ipsa die admirantibus omnibus, quibus ejus infirmitas nota erat, sanus surrexit*). Gyűdre zarándokolt, ott alamiznát adott, és a mankóit a kegyhelyen hagyta.⁴⁸³

Egy további gyűdi mirákulumfeljegyzés arról szól, hogy a beteg hosszabb időt töltött Gyűdön, míg teljesen meggyógyult. 1780-ban Herman Károly paksi szakács gyalogosan, mankóval érkezett ide, és tíz napon át áhítatot tartott a templomban. A tizedik napon mankóit letéve, egészségesen távozott.⁴⁸⁴ Ebben az időszakban nyilván a kegyhelyen vagy annak környékén éjszakázott, ahogyan a korabeli magyarországi,⁴⁸⁵ vagy éppen az itáliai (apuliai) zarándokok az ottani kegyhelyeken.⁴⁸⁶ A zarándokok elszállásolására alkalmas épületek, mint amilyen a Celldömölkön létesült komplexum volt,⁴⁸⁷ nem álltak rendelkezésre Gyűdön. A faluban és a templom körül, esetleg a rendházban talán lehetett aludni, mint ahogyan a közeli Pécs-Szentkútra érkezők tették azt az ottani egykori pálos kolostorban,⁴⁸⁸ erről azonban egyelőre még nincsenek adataink.

⁴⁷⁸ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 236.S

⁴⁷⁹ Mária büntető csodáiról lásd még a Caecus (*vak*)/dolor oculorum (*szem fájdalma*) alfejezetet.

⁴⁸⁰ WITTMER-BUTSCH, RENDTEL 2003, 227–228.

⁴⁸¹ TÜSKÉS 1993, 127; SZIKSZAI 2010, 187.

⁴⁸² TÜSKÉS 1993, 122–124.

⁴⁸³ L1/210 1767.

⁴⁸⁴ L1/289 1780.

⁴⁸⁵ TÜSKÉS 1993, 142–145.

⁴⁸⁶ GENTILCORE 1992, 118–120.

⁴⁸⁷ A dömölki létesítményekről lásd Tüskés 1993, 144–145.

⁴⁸⁸ Tüskés 1993, 143.

Mérés

Az eszéki gombkötő 1723-as történetét már felidéztük a bénulásról szólva. A tehetetlenül fekvő beteg a Gyüdi Máriának tett fogadalmat. Azt ígérte, hogy ha helyreáll az egészsége, akkor a gyüdi templomot – amely akkoriban „kicsiny és magányos volt” – viaszgyertyával körbekeríti (*citer circum caerea tunni candela cincturum*). Amikor pedig Gyüdre jött, hogy a fogadalmát teljesítse, akkor „a megígért, magával hozott hosszú gyertyákkal az egész templomot körbekerítette” (*caereoque appromisso longo secum allato totam ecclesiam cinxit*).⁴⁸⁹

A beteg, pontosabban az emberi test megmérése Európa-szerte ismert mágikus eljárás, amelyet nem kizárólag gyógyító céllal végeztek.⁴⁹⁰ A középkori zarándoklatok vonatkozásában a műveletet *mesuratió*nak nevezik a csodafeljegyzések.⁴⁹¹ Ennek három típusát különböztették meg a kutatók.⁴⁹² Az egyik abból állt, hogy a beteg testhosszát lemérték a fogadalmi gyertya belének szánt zsinórral, amely aztán a sokszorosára összehajtva került a gyertyába és így ajánlották fel cserébe a szent csodatételéért.⁴⁹³ A másik módszer az volt, hogy a beteg testével, illetve a betegséggel sújtott testrészel azonos méretű hálatárgyat készítettek, és ezt helyezték el a szent sírjánál, illetve az ereklyetartója körül, vagy – a későbbi, barokk kori gyakorlatban – az oltáron, vagy annak közvetlen közelében.⁴⁹⁴ A harmadik típusban nem a beteg testhossza a viszonyítási alap, hanem a testsúlya, ugyanis az azzal azonos mennyiségű viaszt, illetve gabonát ajánlottak fel a szentnek a gyógyulásért cserébe.⁴⁹⁵

Az eszéki gombkötő esetében egy, a második típusba tartozó variációval találkozunk, amely a középkori gyakorlatot idézi fel. Valószínűleg nem nagy mennyiségű gyertyával, hanem tulajdonképpen a „magával hozott hosszú” viaszburkolatú zsinórral kerítette körül a templomot. Erre utalhat a gyertyára alkalmazott *candela* kifejezés a latin eredetiben. Ezzel a középkori csodaszövegekben olyan fogadalmi gyertyát jelöltek, amely leginkább hosszú, viasszal bevont zsinórhoz hasonlított.⁴⁹⁶ Ilyen módon kerítették körbe például Szent Rainerius koporsóját a zarándokok Pisában, hogy aztán – kontaktereklye módjára – később a saját testük köré tekerjék azt, és ettől gyógyuljanak meg. Arról is vannak adatok, hogy a vagyonosabb zarándokok nem viaszos zsinórokat, hanem hosszú ezüst- vagy aranyzálakat ajánlottak fel.⁴⁹⁷

⁴⁸⁹ L3/1

⁴⁹⁰ GRABNER 1964.

⁴⁹¹ VAUCHEZ 1997, 456, 490; WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 13–14.

⁴⁹² KATAJALA-PELTOMAA 2012, 314.

⁴⁹³ FINUCANE 1977, 95–96.

⁴⁹⁴ A hálatárgyak szimbolikus jelentőségéről a középkori szentkultuszban lásd VAUCHEZ 1997, 455–458. A viasz fogadalmi ajándékok típusairól, s köztük az anatómiai votívokról lásd SIGAL 1966, 1534; 1983, 16–19; Életnagyságú és élethű viasz fogadalmi szobrokat adományoztak a 14–15. századi Firenzében lásd HOLMES 2009, 170–181.

⁴⁹⁵ SIGAL 1993, 19.

⁴⁹⁶ SIGAL 1993, 18.

⁴⁹⁷ WITTMER-BUTSCH–RENDTEL 2003, 13–14.

A gombkötő történetének idején Gyűdön még a korábbi, a ma is láthatónál jóval kisebb, középkori, egyhajós plébániatemplom állt, amit valóban nem lehetett nehéz körbefonni. Persze az is elképzelhető, hogy a gombkötő valójában nem a templomot magát, hanem csak a főoltárt övezte fel, de erről nem igazít el a mirákulumszöveg, mint ahogyan arról sem, hogy a gyertyát ezután gyógyító eszközként használta volna fel. Annyi bizonyos, hogy a középkori esetekben a mérés a hála mértékének minél pontosabb meghatározását szolgálta, és a gombkötő által véghezvitt bekerítés ugyanígy ezt fejezi ki.⁴⁹⁸ Egy további hasonló esetre is van példa a gyűdi csodagyűjteményben. A kissé félreérthetően fogalmazó latin szövegből nem, de a német nyelvű változatból egyértelműen kiderül, hogy 1757-ben a pécsi Gratz Mátyás pontosan ugyanígy adott hálát a torokgyulladásból való felgyógyulásáért. Még betegen tett fogadalmat, hogy gyertyával fogja körbevenni a templomot. Így fogalmaz a latin szöveg. A német változatban viszont az szerepel, hogy nem gyertyát, hanem olyan sok (nyers) viaszt vesz majd (*er wolle so viell Wachs kauffen*), amellyel aztán templomot teljesen körbe lehet fonni. A történet szerint ezt meg is tette, amikor a gyűdi zárandoklata alkalmával a fogadalmát teljesítette.⁴⁹⁹ Az eszéki gombkötő és a pécsi polgár hálaadásának módja a délnémet és osztrák zárandokhelyeken a 18. században gyakran, sőt elvéve még a 20. században is előfordult, ahogyan erről Leopold Kretzenbacher írt.⁵⁰⁰ Elképzelhetőnek tartom, hogy a hálaadásnak ezt a módját a pécsi, eszéki német polgárság ismerte és gyakorolta, s az is valószínű, hogy a Gyűdi Máriát tisztelő tolnai-baranyai német telepesek is alkalmazhatták.

Oltár, templom megkerülése

A szent hely, objektum, a kultusztárgy körbejárása, megkerülése mint szimbolikus rituális cselekvésforma lényeges mozzanata volt az iménti részben tárgyalt hálaadó zárandoklatnak. Előfordulhatott azonban kifejezetten gyógyító céllal is, ahogyan erről a gyűdi csodatörténetek beszámolnak.⁵⁰¹ Az 1757-es vizsgálat jegyzőkönyvében például két gyűdi református tanú arról vallott, hogy az állatok vizeletének megindítására a pásztorok vagy a gazdák a gyűdi templom körül körbehajtották az állataikat. Becze János például egy siklósi ortodox keresztény (*vlachus*) nemzetiségű férfiről, bizonyos Márkóról beszélt, aki a beteg lovát (*equum suum infirmum*) gyógyította így. Mindketten hangsúlyozták, hogy az állatgyógyítás e módszerével a reformátusok, de legfőképp a környékbeli ortodoxok (*Valachi*) éltek. A gyógymód korabeli párhuzamai egyelőre nem ismeretesek számomra, sem az ember-, sem az állatgyógyászat (pontosabban a lóorvoslás) területéről. Vizelethajtóként belsőleg inkább növényi részeket, oldato-

⁴⁹⁸ A rituálé és benne a mérés egységének minél pontosabb rögzítése a 14. századi kanonizációs eljárásokban kiemelt szerepet játszott, vö. KATAJALA-PELTOMAA 2009, 195–197.

⁴⁹⁹ L3/70, N/49r.

⁵⁰⁰ KRETZENBACHER 1973.

⁵⁰¹ TUSKÉS 1993, 175.

kat, főzeteket itattak, külsőleg kúpot, beöntést alkalmaztak,⁵⁰² de efféle mozgásterápia nem szerepelt a repertoárban.

A középkorban a szent sírjának, ereklyéjének megkerülése,⁵⁰³ illetve a barokk korban az oltár körbejárása szintén történhetett gyógyító céllal, ahogyan az Molnár József nagyatádi szücslegény 1793-ban feljegyzett esetében olvasható. Ő azért fogadott gyűdi zárandoklatot, hogy hirtelen megnémulása után visszanyerje a hangját. Amikor – még némán – a templomba lépett, megkerülte az oltárt, s azonnal megszólalt. A csodát a nagyatádi zárandokok, a város két esküdte és a szücsmester tanúsította, akik valamilyen módon jelen voltak az eseménynél.⁵⁰⁴

Csoportos zárandoklat (körmenet)

Közösségi kegyes megnyilvánulásokat, például nyilvános könyörgéseket vagy procesz-sziókat gyakran valamilyen természeti csapás (szárazság, sáskajárás) és a járványos betegség megelőzése érdekében tartottak, illetve a megszűnésük érdekében fogadtak meg.⁵⁰⁵ A gyűdi csodafeljegyzések között több is a pestis idején tett közösségi fogadalmak teljesítését örökíti meg, mint például a bátaszéki hívek zárandoklatának a járványról szóló fejezetben részletesen bemutatott esete. Az 1737–43 között dúló pestisjárványt marhavész is kísérte,⁵⁰⁶ ennek nyomát őrzi a zombori polgárok és állataik csodás megmeneküléséről szóló történet. A fogadalom letétele után a Gyűdi Mária megállította a ragályt, s hálából az egész város Gyűdre zárandokolt. A feljegyzés kitér arra a jelentős összegre is, amelyet a zomboriak alamizsnaként gyűjtöttek össze és az új templom építésére ajánlottak föl.⁵⁰⁷ Még ugyanebben az évben a szabadkai hívek is hasonló célból keresték fel Gyűdöt. 1762-ben Chiolnich Antal diakóvári püspök tett fogadalmat „Istennek és a Boldogságos Szűz Máriának” csoportos zárandoklatra az egyházmegyeje nevében, „ha Isten fertőzés nélkül megőrzi” (*quod si Deus [...] immune servaverit*) az állatokat a járványtól. A sikeres mennyei közbenjárás eredményes volt: „egyetlen állat sem betegedett meg, és egy sem hullott el” (*ne unum quidem animal infirmatum sit, minus perierit*). Így a püspök, több egyházi személy, valamint a plébánosaik vezette egyházközségek (mintegy 2700 ember) még az év május 25-én Gyűdre érkeztek, és lerótták hálájukat.⁵⁰⁸ A zárandoklatot a következő évben megismételték, a fogadalmat meg-

⁵⁰² Török János receptjei között (1619 előtt) gyanta és víz keverékének, vagy – talán a mágia analógiás elve alapján – égerfába fűrt lyukon át töltött víznek az itatása áll arra az esetre, ha a ló nem tudna vizelni, vö. HOFFMANN 1989, 163, 164. Az 1665. körül írt *Orvossaghos könjveczke* borba kevert rutát, szappanos vizet ajánl itatásra, a végbélbe pedig szappan vagy vöröshagyma helyezését, lásd HOFFMANN 1989, 261.

⁵⁰³ WARD 1987, 134; ANDRIĆ 2000, 252–253.

⁵⁰⁴ L1/298.

⁵⁰⁵ TŰSKÉS 1993, 113–115.

⁵⁰⁶ DÁVID 1972

⁵⁰⁷ L3/43, N/30v, L1/57.

⁵⁰⁸ L1/176, N/73v

újítták, hogy az állatok egészségét továbbra is biztosítsák.⁵⁰⁹ A szabadkaiakról szóló csodafeljegyzésben szintén rögzítették, hogy a város hívei éves rendszerességgel jöttek az első zarándoklatuk után Gyűdre, valószínűleg ugyanebből a célból.

A csodás gyógyítás szereplői

Szűz Mária

A gyűdi kegyhely 18. században lejegyzett eredetlegendái,⁵¹⁰ amelyek tulajdonképpen a templom környékén megtapasztalt jelenésekről szóló beszámolók, a saját házában (vagyis a reformátusok kezén levő templomban) raboskodó Mária motívuma köré épülnek.⁵¹¹ Az egyik történet például arról szól, hogy egy katolikus férfi, bizonyos Matinicz Tamás a Gyűddel szomszédos Bisse faluból, a templom mellett elhaladtában megemelte a kalapját, és elmormolt egy imát. Ekkor szózat hallatszott a templom ablakából: „Miért nem szabadítotok ki ebből a fogságból? Most, amikor most van rá a legjobb alkalom?” Felpillantva egy szépséges hajadont látott az ablakban, aki nyomban eltűnt, amint közelebb akart lépni hozzá.⁵¹² A már idézett másik történetben Mária szintén a templom ablakából, majd a kapuból, a küszöbön ülve szólítja meg az arra járókat. Ha őt személyesen nem is látják, de a templombeli jelenlétét mindig nagy fényesség jelzi. Ez a motívum még a legelső csodatörténetben is felbukkan: mielőtt a fuvaros meglelte volna az elcsatangolt lovait Mária segítségével, a templomban hatalmas fényesség gyúlt, amely előre jelezte a csoda bekövetkezését.⁵¹³ A jelenések második, 1706-ra keltezett sorozatában Mária már nem rab, hanem a templom úrnője, aki ellentmondást nem tűrő hangon emlékezteti a híveit arra, hogy tiszteletét elhanyagolták: a Rákóczi kurucok üldöző rácok fosztogatásai miatt ugyanis elmaradtak a zarándoklatok és a körmenetek, sőt, még a szobrot is elvitték a templomból. Ezekből a történetekből egy olyan Mária lép elő, aki szelíden, de öntudatosan és határozottan követelte vissza a helyét nemcsak a természeti és az épített környezetben, hanem az ott élők vallásos univerzumában is.⁵¹⁴ A mirákulumfeljegyzésekből, ezzel szemben, a Gyűdi Mária békés, segítőkész, oltalmazó, gyógyító arculata bontakozik ki, ami világo-

⁵⁰⁹ L1/187, N/77r

⁵¹⁰ A gyűdi kegyhely eredettörténetének elemeiről és motívumairól már többször is szó esett. Legutóbb ROSNER Zsolt vette számba őket, vö. ROSNER 2017, 283–294. A török pusztítása vándormotívum a pécs-szentkúti forrás eredetlegendájában, vö. TŰSKÉS 1993, 221. A török elleni visszafoglaló harcok megjelennek számos kegyhely eredettörténetében, lásd TŰSKÉS 1993, 223–225.

⁵¹¹ Hasonló, Mária-kegyhely alapításhoz vezető kora újkori ibériai esetekről lásd Christian 1981. A magyarországi kegyhelyek eredetlegendáinak motívumairól közöl összefoglalást TŰSKÉS 1993, 220–227; BARNA 2014, 167–175.

⁵¹² L1/2.p./IV.

⁵¹³ „Hac in tribulatione confugit ad. B.M.V. veniens ad ecclesiam, mirabilem splendorem ibidem advertit, ac si multiplices lampades arsisent, ubi nec unica fuit.” L1/1.

⁵¹⁴ RUBIN 2009, 402–403.

san jelzi, hogy az első csodatörténetek lejegyzése idejére, vagyis az 1720-as évtizedben, Mária már „megtalálta a helyét”, és gyűdi tisztelete javában virágzott.

A Gyűdi Mária kultuszának középpontjában, amint arra már többször is utaltam, a kezdetekben egy állítólagos kép,⁵¹⁵ majd egy, pontosabban két csodatevő szobor állt. Máriának az imént említett harcosabb, szigorúbb karaktere a szobor vonatkozásában is megmutatkozik. Egy legenda arról szól, hogy a szoborra kezét emelő ember megbé-
nult. A kultusz kialakulásának ismertetésekor már röviden utaltam erre a történetre, de itt érdemes részletesebben is szólni róla, mert ebben Mária nem a gyógyító, hanem éppen ellenkezőleg, a bűnöst testi bajjal sújtó, büntető istenség szerepében lép fel.

A legenda történeti magvát alkotó eseményekről két szemtanú beszámolóját őrizte meg az 1757-es vizsgálati jegyzőkönyv. Egyikük ugyanaz a Visza Mátyás, akinek kifordult lábbal született kislányát a Gyűdi Mária gyógyította meg. A másik Kopicz András, aki a Mária-jelenésekről tanúskodott. Mindkét 70 év körüli férfi a gyermekkori emlékeit idézte fel. 1704-ben az egész Dél-Dunántúlt feldúló, császári zsoldban álló szerb (rác) csapatok Siklóra támadtak. A szobor ez idő tájt a siklósi Szent Anna plébánia-templomban állt, ahová néhány hónappal korábban az egyik siklósi barát, bizonyos Tamás testvér, hozta el, mert ott nagyobb biztonságban vélte. A városban fosztogató, öldöklő katonák elől a siklósiak szintén a Szent Anna templomban kerestek menedéket. Ott szorongott az édesanyával két kisfiú, Visza Mátyás és Kopicz András is. A rácok (*Rasciani*) rájuk törték a templomajtót, és a hívek szeme láttára levágtak két ferences szerzetest. Már éppen a rémült emberek ellen fordultak volna, amikor az egyik rác katona lándzsájával (*frameam*) a Gyűdi Mária szobrának rontott. Mielőtt belevágta volna, gúnyolódva (*cum despectu*) felkiáltott: „Ez lenne a római idők Istennője?” (*Ista est Dea horum Romanorum?*). Lesújtott a szoborra, megsebezte, ám a lándzsát tartó keze nyomban megbé-
nult, „elszáradt” (*statim exaruit*). Erre a szobron támadt sebből két- vagy három csepp vér buggyant ki (*duae vel tres guttae sanguinis profluxerant*). A történet itt véget ér. A két férfi csak annyit fűzött hozzá az emlékeihez, hogy a szobrot ezután vitték el Eszékre. Valójában a szobor sorsáról faggatták őket, így talán ezért nem került bele a jegyzőkönyvbe a folytatás.⁵¹⁶

Ez a legenda, bár történeti aktualitással és helyi jellegzetességekkel rendelkezik, egy térben és időben szélesebb körű elbeszélő hagyományba illeszkedik, éppúgy, amint a kegyképek és szobrok eredetéről szóló hasonló legendák.⁵¹⁷ A bosszúálló, büntető szentekről szóló történetek már a 6. századi csodagyűjteményekben is megjelentek: a szent retorzióval sújtotta a keresztény morál ellen vétőket, például azokat, akik megszegtek az ünnepekre vonatkozó munkatiltalmat, vagy azokat, akik tiszteletlenül bántak vele, illetve az ereklyéivel, vagy éppenséggel kétségbe vonták csodatevő képessé-

⁵¹⁵ A 18. századi kegyhelytörténetek szerint a szerény képmást a siklósi gvardián, Kraljević Tamás helyezte el a reformátusoktól visszavett templom oltárán, L3/26p., N5r, L1/3.p.

⁵¹⁶ A gyűdi szobor története azokat a középkori mirákulumtörténeteket idézi, amelyekben az arabok – néha különös kegyetlenséggel – bántalmazták a Máriát ábrázoló képeket, szobrokat, domborműveket, lásd REMENSNYDER 2014, 130–132.

⁵¹⁷ A megsebzett kegyképről (szoborról) szóló legendatípus keletkezését és földrajzi elterjedését részletesen tárgyalja Leopold Kretzenbacher (1977).

gét.⁵¹⁸ Szent Mártonról például egy, a gyűdihez nagyon hasonló történetet jegyzett fel Tours-i Gergely. Egy pogány férfi a Márton sírja fölé emelt templomban keresett menedéket az üldözője elől. Amikor berohant a templomba, bezárta maga mögött a kapukat, így a támadója kívül rekedt. Amint megmarkolta a kopogtatót, hogy betörje a kaput, erős fájdalom hasított a kezébe, olyannyira, hogy ömleni kezdtek a könnyei.⁵¹⁹ A keresztény kegyképet meggyalázó pogányok/zsidók/eretnekek/hitetlenek témája köré épülő elbeszélések is régóta ismertek a keresztény hagyományban.⁵²⁰ Az ionai kolostor apátjának, Adomnának tulajdonítanak egy történetet Arculf, Gallia püspökének 680 körül tett szentföldi zárándoklatáról. Adomnán azt hallotta Arculfától, hogy egy konstantinápolyi zsidó férfi a latrinába dobta Mária falon függő képét, majd maga is elvégezte rá a dolgát. Egy keresztény ember megtalálta a képet, megtisztította és hazavitte. A kép a legfinomabb olajat kezdte árasztani magából, s Arculf maga is látta ezt az olajat, amikor Konstantinápolyban időzött.⁵²¹

Az itt vizsgált korszak kezdetén, vagyis a 17. század utolsó évtizedeiben és a 18. század elején, Magyarországon a Mária-ábrázolásokhoz kapcsolódtak olyan történetek, amelyek a megelevenedő képekről vagy szobrokról szóltak. Ezekben az elbeszélésekben azt figyelhetjük meg, hogy az addig élettelen, statikus ábrázolások valamilyen okból, váratlanul organikus⁵²² váltak, vagyis élő test módjára nyilvánultak meg: megmozdították a fejüket vagy a végtagjaikat, verítékben, könnyben, vérben úsztak, megszólaltak. A vérző, könnyező, verejtékező Mária-képek kultusza Európában a 15. század végétől lendült fel újra, Magyarországon pedig a 17. század legvégén és a 18. század folyamán vált különösen népszerűvé.⁵²³ Gyűd vonzáskörzetében a Baja melletti Máriakönyvét, délszláv nevén Vodicát és a pécsi Vérző Mária-képet említhetjük itt. Az ortodox szerbek és a katolikus magyarok, németek és bunyevácok által is látogatott Vodicának csak a 18. század végén keletkezett magyar eredetlegendája szól az itteni Mária-kép könnyezéséről. Tehát a gyűdi vérző szobornál majd egy évszázaddal későbbi a történet.⁵²⁴

⁵¹⁸ A műfajról összefoglalóan lásd SIGAL 1985, 276–282. A büntető csodák főbb típusairól lásd KLANICZAY 2000 és részletesebben 2010c.

⁵¹⁹ VAN DAM 1993, 167–168. Szent Cuthbert a templom küszöbéhez ragasztotta, és ott fenyítette meg a pogány isteneknek hódoló Onalafbaldot, aki megpróbált kiosonni a templomból azalatt, míg a többiek térdepelve imádkoztak, lásd WARD 1987, 60.

⁵²⁰ Amy Remensnyder a középkori ibériai irodalmi hagyományból vett példák alapján mutatja be ezt a motívumot. Mária legfőbb ellenségei a zsidók és a mórok, akik meggyalázzák a képmásait, lásd REMENSnyder 2014, 130–146. A protestánsok, eretnekek motívumvariánsai a reformációt követően újjáéledtek, lásd HERTZ 1983.

⁵²¹ A történet Európa-szerte nagy népszerűsége tett szert: Gautier de Coinci felvette a Mária csodáiról összeállított gyűjteményébe (*Miracles de Notre Dame*, 13. sz. eleje), s bekerült a Bölcs Alfonz ösztönzésére létrehozott kompilációba (*Cantigas de Santa Maria*, 13. sz. vége), lásd RUBIN 2009, 72–73, 228–239.

⁵²² A fogalmat Richard Trexler értelmezésében használom, vö. TREXLER 2004, 15–16. Példák az „élő kegykép” jelenségére a barokk kori mirákulumoskönyvekből: TUSKÉS 1993, 180.

⁵²³ A magyarországi könnyező (vérző) Mária-ábrázolásokról részletesebben lásd BARNA 2001, 157–172.

⁵²⁴ BÁLINT 1944, 25–26.

A pécsi Vérző Mária-képet, amely a Re-i (Piemont) Vérző Mária⁵²⁵ másolata, a pécsi jezsuiták helyezték el 18. század tízes éveiben a nekik juttatott Belvárosi-plébániatemplomban, majd innen egy időre a görcsönyi nyári rezdenciájuk kápolnájába került. Semmilyen korabeli adatunk nincs arról, hogy a század folyamán különösebb tisztelet formálódott volna ki körülötte.⁵²⁶

A térben távolabbi kultuszok között azonban jócskán akad olyan, amely a Gyűdi Mária tiszteletének kezdetéhez időben közelebb áll, így a már említett kolozsvári kegykép és a buda-krisztinavárosi fogadalmi kép, amelyek közül az utóbbi szintén a Re-i Vérző Mária másolata, csakúgy, mint a pécsi kép. A kolozsvári kép a Hodigitria, vagyis az Istenszülő a Gyermekkel típus félalakos, álló változata, a másik pedig a Galaktotrophusza, azaz a Szoptató Mária-típusba tartozik. Szilárdfy Zoltán hívta fel rá a figyelmet, hogy Magyarországon mindkét képtípus elterjedése szorosan összefonódott a török kiűzésével és a 17. és 18. századi pestisjárványokkal.⁵²⁷ Ez utóbbit jól példázza, hogy a krisztinavárosi kép készíttetésének hátterében a járványtól való megmenekülésért tett fogadalom áll. A képet ezért tömegesen keresték fel a hívek a 18. századi pestisjárványok idején, különösen 1738 és 1742 között, éppen úgy, ahogyan a gyűdi kegyhelyet. A krisztinavárosi kápolna, ahol a kép függött, pontosan abban az évben nyert búcsúengedélyt, mint amikor a gyűdi kegyhely csodatevő szobráról szóló püspöki vizsgálat folyt, vagyis 1757-ben.⁵²⁸ A kolozsvári képről szintén feljegyezték, hogy csodatevő erejének köszönhetően az 1710-es járvány hirtelen megszűnt, és a későbbi epidémiák idején is sokan megmenekültek, ha a képnél fohászkodtak.⁵²⁹

Két további, szintén korabeli analógia kívánczik még ide, amelyek azonban nem a pestisematika révén kapcsolhatók a gyűdi kegyhez. Ezek közül az egyik a máriapócsi kegykép, amelynek első könnyezése szintén a török elleni visszafoglaló háborúkhöz,⁵³⁰

⁵²⁵ A re-i kép eredettörténete szerint 1494-ben egy férfi kövel dobta homlokon Máriának a templom bejárata melletti falra festett ábrázolását. Mária homlokából ezután három egymást követő alkalommal vér csorgott. A vért kendőkkel törölték fel, és ereklyetartóba helyezték. 1500-ban hivatalosan is kivizsgálták a történeteket. Re hamarosan Európa-szerte híres zarándokhely lett, a kegyképről pedig számtalan másolat készült, amelyek köré újabb kultuszok épültek fel, GRABNER 2002, 33–50.

⁵²⁶ A képet sokáig egyszerű hálaajándéknak vélték. Csak 1957-ben derült ki, hogy valójában mit ábrázol, s az is, hogy a rá festett 1720-as dátumnál jóval korábban keletkezett. A kutatás jelenlegi állása szerint a Re-i Vérző Mária, vagy németül Maria Steinwurf (a.m. „a kövel megdobott Mária”) ábrázolások a 17. századtól kezdve, a csehországi Klatovy (Klattau) felől terjedtek el Magyarországon, ahol a re-i kegykép másolatának új kultusza kezdődött ebben az időszakban, vö. GRABNER 1990; 2002, 34–35, 37–38.

⁵²⁷ SZILÁRDFY 1979; BARNA 2001, 158–160.

⁵²⁸ SZILÁRDFY 1979, 214–215

⁵²⁹ SZIKSZAI 2010, 108–109.

⁵³⁰ A mariazelli Schatzkammerbild középkori eredetű legendájában szintén fontos szerephez jut az oszmán-törökök elleni küzdelem. A történeti tények és a legendai hagyomány közti diszkrpanciáról lásd KERNY–SERFŐZŐ 2004. A legenda barokk kori újraértelmezéséről az ikonográfiai megfogalmazások kapcsán Rózsa György ír, lásd RÓZSA 2004. A mariazelli kép másolatai köré épülő kultuszok keletkezésében ennek a motívumnak kiemelt fontossága lett a török elleni visszafoglaló háborúk, majd az osztrák–török háború idején.

egészen pontosan a győztes zentai csatához kötődik (1686).⁵³¹ Az eredeti pócsi kegykép első könnyezésével kezdődött a helyi Mária-tisztelet. Miután ez a kép Bécsbe került, ott már nem könnyezett többé. A második alkalommal (1715-ben) már az új képpel történt meg a csodás esemény, mintegy bizonyítandó a hely különleges erejét, ami a kultusz új tárgyát is csodatevő képességgel ruházta fel. Ebből a szempontból állítható párhuzamba a két pócsi kép és a két gyűdi szobor. Gyúdról 1704-ben vitték Siklósrá, majd onnan Eszékre az első szobrot. Egészen 1711-ig tartott a huzavona Eszék városa és a Gyűdöt gondozó ferencesek között, hogy az eszékiek szolgáltatassák végre vissza a Gyűdi Mária szobrát. Végül a pécsi püspök, Nesselrode Ferenc 1711-ben új Mária-szobrot adományozott Gyűdnek. A mirákulumfeljegyzések és az egyházlátogatási jegyzőkönyvek tanúsága szerint ez az új szobor, az új pócsi képhez hasonlóan, ugyanolyan csodás erővel bírt, mint a korábbi. A Gyűdi Mária kultuszának központja Gyűd maradt, míg a ma is Eszéken található *Gospa Judska* (Gyűdi Nagyasszony) megbecsült kultusztárgy, de sosem lett olyan mértékben csodatevő, mint a gyűdi szobor.⁵³² Végül itt kell említeni a győri Könyező Máriát, amely 1697. március 17-én, Szent Patrik napján, a reggeli mise alatt sírt véres könnyeket. A csodás jelenséget azzal hozták összefüggésbe, hogy Írországból az azt megelőző napon hozta meg a parlament a katolikus egyházi személyek kiűzéséről szóló rendeletet (Act of Banishment). Az eseményt püspöki vizsgálat követte, s ennek eredményeként a kép oltárra került, a könnyeket felitató kendőt pedig hitelesítették, és ereklyeként tisztelik a mai napig. A Gyűdi Mária vérző szobra a vérhullatást kiváltó ok révén áll rokonságban a győri kegyképpel: mindkét kegytárgy a katolikus hit védelmében „harcolt” és „szerzett” sebesülést.⁵³³

Az eddigiekből az derült ki, hogy a gyűdi eredetlegendákban Mária nem a mennyei segítő vagy a gyógyító szerepkörében, sokkal inkább a hit védelmezőjeként jelenik meg. Milyen az a Gyűdi Mária, akiről a csodatörténetek szólnak? Az eredetlegendák Mária-jelenései szépséges hajadonként vagy úrnőként mutatják a Gyűdi Máriát. Ezzel

⁵³¹ A könnyezéseket felvették a kegyhelyen vezetett csodajegyzékbe, az ún. *Látogatók könyvébe*, ugyanúgy, ahogyan a gyűdi jelenések és a kéziratok mirákulumgyűjtemények együtt szerepelnek a *Historia Domusokban*. A csodatörténetek elemzését Frauhammer Krisztina végezte el (FRAUHAMMER 2013). A pócsi kegyképek történetével a csodafeljegyzések alapján legutóbb Földvári Katalin foglalkozott, lásd FÖLDVÁRI 2015.

⁵³² A gyűdi történetet a szoborra támadó katona vándormotívuma kapcsolja az európai legendahagyományhoz. A tettet végrehajtó fegyveres etnikai és vallási hovatartozása az a változó, amelyet a helyi események hatására alakítanak az elbeszélések. A cseh–bajor határon fekvő Neukirchen bei Heilig Blut zarándokhely eredetlegendájában például Mária szobrát egy cseh huszita sebesíti meg a szablyájával, lásd BREDEKAMP 1975, 300–302; HARTINGER 1984b, 408–409.

⁵³³ Térben és időben távoli párhuzamként idekivánczol még Bölcs Alfonz *Cantigas de Santa Maria* című 13. századi gyűjteményéből az a legenda, amelyben a mórok kegyetlenül összekaszabolják Szűz Mária szobrát egy Jaén melletti templomban. Amikor az egyikük ki akar metszeni egy darabot a szobor karjából, hirtelen megbénul a kardot tartó keze. Ordítására a mórok mind ledobják a fegyvereiket, és fejvesztve kimenekülnek a templomból, lásd REMENSNYDER 2014, 131–132. Leopold Kretzenbacher a megsebesített kegykép-legendatípus egyik alcsoportjába sorolta ezeket a történeteket. Azt is kiemelte, hogy a harmincéves háborút követő időszakban a kép- és szoborrombolók szerepében – a pogányok, a zsidók és a muzulmánok után – fokozatosan megjelentek a protestánsok ezekben a legendákban, vö. KRETZENBACHER 1977, 95–98.

szemben csupán egyetlen olyan mirákulumfeljegyzés van, amelyben Mária megjelenik a beteg álmában, ám ebben az egy történetben sem esik szó Mária külsejéről. A csodás gyógyulásokat megörökítő szövegekből ugyanis nem arról szerezhetünk tudomást, hogy miként képzelték el a betegek és a szükségben levők Máriát, hanem azt tudhatjuk meg, hogy mit vártak tőle. Mindenekelőtt segítségre számítottak, arra, hogy reménytelen helyzetük megoldódjon.⁵³⁴ Ha számba vesszük a mirákulumok stílári és költői eszköztárát, például a Gyüdi Máriát megszólító, vagy leíró állandósult jelzős szerkezeteket (*epitheton ornans*), akkor mégis megrajzolható valami abból a Mária-képből, amit ezekkel a feljegyzésekkel a hívek számára közvetíteni szerettek volna a szerkesztők. Hiszen ezeket a csodalistákat feltehetően nemcsak azért állították össze, hogy kizárólag az egyházi vezetők számára bizonyítsák a gyüdi kegyszobor csodatevő erejét. A történetek rögzítésétől a kéziratos mirákulumgyűjteményekig vezető úton az eredeti elbeszélések többszörös átdolgozáson mentek keresztül, így az elbeszélők hangja elhalkult. Ez alól csak az a néhány tanúvallomás jelent kivételt, amelyeket kevésbé stilizáltak az írnokok. A gyüdi mirákulumok lejegyzői és a jegyzékek későbbi szerkesztői a kegyhelyet gondozó ferences barátok köréből kerültek ki. Nyelvi eszköztárukat alapvetően meghatározta egyházi eredetű műveltségük és az az etnikai közeg is, ahonnan származtak.

Mária legáltalánosabb elnevezései mások a latin és a német nyelvű mirákulum-szövegekben. Míg a latin változatokban a leggyakoribb a *Beata Virgo (Maria) Judensi*, vagyis a (Mária) Gyüdi Boldogságos Szűz, addig a német verziók az *Unsere (Liebe) Frau (von Gyüd/Jud)* ([Gyüdi] Miasszonyunk), *Muetter Gottes (von Gyüd/Jud)* ([Gyüdi] Istenanya), valamint a *(Allenseeligste) Frau Himmels Königin* ([Legáldottabb] Mennyei Királyné Asszonya), vagy az *Allenseeligste Jungfrau* (Legáldottabb Szűz) kifejezéseket részesítik előnyben ugyanezekben a szöveghelyeken. Egy-egy alkalommal találkozunk a latin nyelvű feljegyzésekben a *Diva Virgo Deipara* (Isteni Istenszülő Szűz), valamint a *Mater viventium* (Minden Élők Anyja) megjelöléssel. A német elnevezésekhez pedig esetenként a *Wundertätig* (Csodatevő) jelző társul. Kizárólag a német csodagyűjteményben található a *Muetter der Barmherzigkeit* (Irgalmasság Anyja) epitheton ornans, amely a Miasszonyunk és az Istenanya elnevezéseknél is jóval többször szerepel. Hasonlóképpen, csak a német szövegekben olvasható a *gnad[ig]*⁵³⁵ *Muetter* (kegyes Anya) kifejezés. Ez utóbbi jelzős szerkezetekkel az ismeretlen szerző már nemcsak dicsőíti Máriát, akit mennyei anyának és pártfogónak nevez, hanem egyértelműen égi közbenjáróként, sőt csodatevőként állítja elének őt.

A gyüdi csodatörténetek túlnyomórészt a gyógyulásról szólnak, így nem meglepő, hogy Mária általános segítő és pártfogó szerepkörén belül a gyógyítóé a leghangsúlyosabb. A német nyelvű változatokban Mária rendszerint a „betegek üdve” (*Heil der Kranken*). Emellett mind a német, mind a latin csodaszövegekben orvosnak (*curatrix*, illetve *Doctorin*) nevezik, amelyhez időnként a mennyei (*caelestis/himmlische*) vagy egyszerűen csak a jobb (*bessere*) jelző illeszkedik. Általános szófordulat, hogy a beteg (vagy

⁵³⁴ Mária és a szentek gyógyító szerepköréről a középkorban lásd pl. WARD 1987, 116–117; FINUCANE 1977, 67; KOLMER 1993.

⁵³⁵ Valószínűleg rövidítés.

a hozzátartozója), miután nem lelt másutt segítségre, a mennyei orvoshoz fordult. Mária azonban nemcsak orvos, hanem maga a gyógyító szer: a vakságtól félve tőle kér segítséget a pécsi Voivoda Éva, mert „már kora ifjúságától kegyesnek és a keresztények orvosságának (*Medicina Christianorum*) ismeri őt”.⁵³⁶ Az orvosság metafora jelenik meg két német és egy latin nyelvű csodatörténetben, de ezekben Mária nem a gyógyszer, hanem a gyógyszerész: a vízkórságban (*Wassersuecht*) szenvedő Szilay János és a fején levő tályoggal küszködő Sclavich Mihály nála keresnek mennyei orvosságot (*himmlische Arznei*), Péter János pedig hozzá fordul, hogy a legjobb gyógyszert (*optimum medicamen*) kapja.⁵³⁷ Nem túlzó feltételezés a gyógyszerész-hasonlat, hiszen egy másik latin nyelvű mirákulumban a kegyhelyet egyenesen „Mária Gyűdi Apotékának” (*Apotheca Mariano Gyüdensi*) hívják.⁵³⁸ A gyógyulást nemcsak a patikaszerektől remélték a betegek, ahogyan azt a korábbi fejezetekben is láthattuk. A növényi eredetű orvosságok ebben az időszakban jelentős szerephez jutottak a gyógyításban. Elvértve a csodaelbeszélésekben is felbukkannak a gyógyító növények, sőt egy történet szerint Gyűd nem más, mint Mária kertje, ahol az igazán hatékony füvek gyűjthetők.

Az eddigiekből világosan látható, hogy a csodatörténetek Gyűdi Máriája már korántsem a harcoss térítő, hanem valóban a mennyei orvos, aki segít és védelmez. A csodafeljegyzések egy prosperáló kultuszhely képét közvetítik számunkra, nem pedig a visszafoglaló háborúkat és a Rákóczi-szabadságharcot követő zavaros helyzetben még nehézségekbe ütköző új kultuszét. A Gyűdi Mária alakjának és tiszteletének militáris jellegét a kezdetekben az ide zarándokoló katonák viszonylag jelentős száma is meghatározta, ami szintén összefüggésben állt a már említett politikai viszonyokkal. Ezek a katona zarándokok a délvidéki helyőrségekből érkeznek Szegedről, Péterváradról, Bródból, Károlyvárosból, Eszékről, Szigetvárról, amelyek közül többnek a Habsburg-török háborúban is fontos szerep jutott. Talán a politikai-gazdasági és társadalmi konszolidáció jeleként értelmezhetjük, hogy a hadsereg tagjai az 1760-as évek után már csak elvértve jelennek meg a gyűdi csodák kedvezményezettjei között. A békés átalakulás abban a mirákulumban ragadható meg a legjobban, amely az eszéki helyőrségen állomásozó ezredes, bizonyos Marchese gróf karjának csodás megmeneküléséről szól. Az ezredes attól tartott, hogy a karját amputálni kell, s ezért folyamodott mennyei segítségért a Gyűdi Máriához. Máriát nemcsak orvosként (*curatrix*), de egyenesen hadsereggént képzelte el: „mint a sáncokon felálló rendezett csatasor, a leghatékonyabb védő” (*ac veluti castrorum acies ordinata, potentissima protectrix*).⁵³⁹

⁵³⁶ L3/57 1751.

⁵³⁷ L1/90 1751.; L1/113. 1753.

⁵³⁸ L1/142. Janihné Anna, 1758.

⁵³⁹ 1745. L3/47. Ugyanezt a kifejezést olvashatjuk az *Énekek éneke* 6. énekének 7. versében: *terribilis ut castrorum acies ordinata* (Vulgata). Autuni Honoriusnak az *Énekek énekén* alapuló 1100 körül írt művében (*Sigillum Beatae Mariae*) már az ellenfeleket is megnevezi, „akiktől” Mária megvédelmez: *vitium* (bűn), *haeretici* (eretnekek), *daemones* (démonok), vö. MIGNE 1854, 511. A kérdésről lásd még RUBIN 2009, 159. A gyűdi Raus Cirill páter 1774-ben megkezdett prédikációgyűjteményének első beszédében is felbukkannak a militáris jelzők: Szűz Máriát nemcsak „arany oltár”-nak, hanem „erős bástya”-nak és „erős oltalmazó pajzs”-nak is nevezi, *Különös beszédek*, 9.

Papok és szerzetesek

A ferences rend számos településen és búcsújáróhelyen működtetett kolostori gyógyszerterát a Dunántúlon, így az általunk vizsgált területeken is. A Nagykanizsán megtelepedő ferencesek gyógyszerteráról 1714-ből van adatunk. Ezt 1769-ben áthelyezték a segesdi rendházba. A keszhelyi rendhárról is tudjuk, hogy ott 1748-ban biztosan működött patika, amelyben egészen 1788-ig ferences sebész-gyógyszerészek szolgáltak. A búcsúszentlászlói kegyhely ferences kolostorában volt egy kis kamra, amelyben gyógyszereket tároltak és készítettek. A rendház számadáskönyvében említenek gyógyfüveket, a rendtagok névsorában pedig kirurgus testvérek is vannak.⁵⁴⁰ A gyűdi és a siklósi ferences kolostorok esetében nem tudunk erről. A gyűdi rezidencia iratai között fennmaradt ugyan egy 19. század végi(!) gyógyszerkönyv, ám ebben a rendház lakóinak szükségleteit fedező tételeket vezették.⁵⁴¹

A gyűdi zarándokhelyre érkező betegek elhelyezésének helyéről, esetleges helyi ápolásáról sem a mirákulumfeljegyzések, sem a rendház levéltárának iratai nem nyújtanak konkrét felvilágosítást. Nincsenek korabeli adataink a gyűdi testvérek sebészi, gyógyszerészi képzettségéről és az ebből adódó gyógyító gyakorlatáról sem.⁵⁴² A kegyhelyen bekövetkező csodás gyógyulásokat megörökítő feljegyzések között azonban akad olyan, ahol kiemelik, hogy a beteg bizonyos időt Gyűdön töltött, amíg teljesen felépült. Így tett 1780-ban a járásképtelen paksi szakács, Herman Károly, aki 10 napon át tartott áhítatot a kegyhelyen, s végül a mankóit hátrahagyva gyógyultán távozott.⁵⁴³

Mindezek ellenére mégis van néhány olyan gyűdi csodafeljegyzés, amelyekből a szerzetesi vagy papi orvoslásról szerzünk tudomást. Elsősorban a palkonyai evangélikus asszony gyógyulásában közreműködő Barich Tádé atyát kell megemlíteni. Bár a csodatörténet meglehetősen szűkszavúan számol be az ő konkrét tevékenységéről, az mégis kiderül, hogy a testi gyógyulás előfeltételének tartott lelki megtisztulás és megtérés gondolatát Barich Tádé is osztotta, ezért biztatta a beteg asszonyt evangélikus hitének megtagadására és az ezt követő szentáldozásra. Nem tudjuk, hogy a rendházból a szekéren fekvő nagybeteghez siető Barich atya vajon csupán az állapota felől kérdezte ki, vagy esetleg mindjárt meg is áldotta-e Dömök Katalint. A korabeli ferences benediktációs ordók között több is volt, amelyet kifejezetten a betegeknek és a kezelésükhöz használt gyógyszereknek, illetve gyógyító eszközöknek a megáldására állítottak össze.⁵⁴⁴ Nem zárhatjuk ki tehát annak a lehetőségét, hogy Barich páter nemcsak megtérítette a palkonyai asszonyt, de gyógyulása érdekében a megfelelő benediktáció is latba vetette. Bárth Dánielnek a kora újkori katolikus benediktációs könyvekről és gya-

⁵⁴⁰ Búcsúszentlászlóról lásd BLÁZY 1974, 48–50, 55, 72, 87. A ferences patikákról lásd még BÁLINT 1974.

⁵⁴¹ *Liber medicamentorum* 1876 [–1907] Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd) Régi Levéltár I/b 8.

⁵⁴² A Pécssett 1698-ban megtelepedett kapucinusok kórháza és rendháza az 1739–1740-es pestisjárvány idején már állt, s a betegápolásból ők is kivették a részüket, vö. SÜLE 1991, 190–191.

⁵⁴³ L1/289.

⁵⁴⁴ BÁRTH D. 2010, 403.

korlatról szóló kutatásai bizonyítják, hogy a magyarországi ferencesek – illeszkedve a korabeli európai trendekhez – rendszeresen nyújtottak olyan „papi szolgáltatások”-at, amelyekkel az emberek testi-lelki bajait kezelték. Az iménti mirákulumtörténetben ennek közvetett bizonyítékát találtuk, ugyanakkor a gyűdi szerzetes testvér, Joannes Baptista Paukovics kéziratos ima- és szertartáskönyve, amelyből az ördögűzés és a ron-tás gyógyítása kapcsán már többször idéztünk, egyértelműen jelzi a 18. század közepén Gyűdön még élő, félhivatalos gyakorlatot.

Orvosdoktorok, katonarvosok, kirurgusok, borbélyok, gyógyszerészek

A gyűdi csodatörténetekben többször is előfordulnak orvosdoktorok (*medici*), sebészek (*chirurgi*), táborigorvosok (*regiminis medici*), katonasebészek (*regiminis chirurgi*), egy ezredorvos (*regiminis et generalat[sic!]*⁵⁴⁵ *supremus chirurgus*), valamint gyógyszerészek (*pharmacopolae*). Az általuk mint szakemberek által nyújtott kezelések sikertelensége a mirákulumtörténetek sztereotip motívuma, ahogyan erről korábban már többször is szóltam. Ennek a helyzetnek kissé eltúlzott megközelítését adja a teljes testében megbénult és „elméjében is zavarodott” (*imo ex mente confusa*), nemesmiliticsi⁵⁴⁶ nemes Macska Judit úrasszony esete, aki „magát minden orvostól elhagyatva érezte” (*se sentiebat relicta ab omnibus medicis*).⁵⁴⁷

A szakképzett orvosok és sebészek közül néhányan maguk is a csodák kedvezményezettjei, illetve azok hozzátartozói voltak. Őket a 8. táblázatban foglaltam össze.

A sebészek és orvosok által nyújtott gyógykezelésekről, gyógymódjaikról és gyógyszerereikről a vonatkozó fejezetekben esett szó, itt csupán annyit hangsúlyozok, hogy valójában nem túl sok ismeretet közölnek a csodafeljegyzések ebben a témában. Mit tudhatunk meg a mirákulumszövegek orvosairól és kirurgusairól? A csodák kedvezményezettjei közül a pécsi Bully Jakabról vannak ismereteink. A Fehérváron lakó doktort 1745-ben nevezték ki Baranya, majd 1748-ban Tolna vármegye főorvosává, s ekkor költözött Pécsre a családjával együtt. A két vármegyében végzett sokrétű egészségügyi szolgálatában – beteglátogató körutak, járványellenőrzés, a bábák és borbélyok vizsgáztatása, a patikák ellenőrzése – a másik pécsi orvosdoktor, Queissar Ignác segítette Bully doktor munkáját, és ő vette át tőle a vármegyei tisztséget 1769-ben.⁵⁴⁸

Bully Jakabon kívül a pécsi Armbrust Józsefet is említi egy, a sajátjánál nyolc évvel korábbra (1758-ra) keltezett mirákulumtörténet. Akkor sebészként működött közre a szekszárdi Zalkovich Erzsébet komplikált szülésénél, amiről egy korábbi fejezetben már esett szó.⁵⁴⁹ Sőt, a pécsi kirurgus nemcsak az anya életének megmentését célzó műtétet végezte el, hanem a csodát hitelesítő gyűdi jegyzőkönyvet is aláírta, mint a Gyűdi Mária kegyelmének egyik tanúja.

⁵⁴⁵ Vö. *Generalat, -e* (ném.) – főhadparancsnokság, generálisság

⁵⁴⁶ Svetozar Miletic (Horvátország)

⁵⁴⁷ 1783-ban jegyezték fel az esetet, L1/296.

⁵⁴⁸ Bully Jakabról és az előtte működő pécsi városi fizikusokról bővebben lásd KÁROLY 2001, 18–19.

⁵⁴⁹ Lásd a „Születés: terhesség, szülés, gyermekágy, meddőség” alfejezetben.

8. táblázat. Orvosok és sebészek a gyűdi csodafeljegyzésekben

Név, foglalkozás	Év, hely	Eset (más kedvezményezett)	Forrás
Johann Georg Stubudin tábori sebész	1729 Alsómiholjac	kisfia játék közben a kútba esett	L3/12, N/14r
Anonim „német sebész”	1733 Bród	kilenc hónapon át tart a betegsége	L1/22, N/16v
Eugen Fischer pestissebész (<i>Feldscher</i>)	1739. Karancs (Pécs)	megmenekül a pestistől	L1/49, N/27
Peter Streng ezredsebész (<i>regiminis et generalat supremus chirurgus</i>)	1752. Bród	lázás beteg	L1/95, N/45v
Fischer úr sebész (<i>chirurgus</i>)	1757. Szigetvár	lánya elmeháborodásban (<i>phrenesis</i>) szenved	L3/99
Bully Jakab orvosdoktor (<i>doctor medicinae</i>)	1759. Pécs	felesége eszméletét veszti a magas láztól	L1/201, N/64r
Armbrust József sebész (<i>chirurgus</i>)	1766. Pécs	szemfájása van	L1/201, N/81v

Ahogy a pécsi sebészt, úgy az elméjében megháborodott kislány apját, a szigetvári Fischer kirurgust sem sikerült azonosítani egyelőre. Elképzelhető, hogy egyike volt a két-három városi sebésznek, de az sem zárható ki, hogy a szigetvári helyőrség szolgálatában állt.⁵⁵⁰ Még ennél is kevesebbet tudunk meg arról a névtelen sebészről, aki Iváncsaj Lajos siklósi polgár sánta kislányán, Mariannán hajtott végre műtétet, egy 1737-ben lejegyzett csodatörténet szerint.⁵⁵¹

A számos névtelen felcser és doktor sűrű emlegetése – ahogyan ezt többször is hangsúlyoztam – valójában toposz, a csodatörténetek retorikai eszköze, bár kétségkívül valós tényt rögzít. S ez kevésbé a gyógyítókról, mint inkább a betegekről szolgál fontos információval. A gyűdi csodaelbeszélések alapján úgy tűnik, hogy a 18. század városi, mezővárosi közösségeiben a társadalmi hierarchia magasabb fokán állók (a városi polgárok) már megengedhették maguknak, hogy a betegekhez akár más városból hozassanak orvost, vagy sebészt, ha ezt a helyzet indokolta. Ha az iménti eseteket vesszük számba, akkor kiderül, hogy a szekszárdi Zalkovich János és a siklósi Iváncsaj Lajos titulusa polgár (*civis*), a szigetvári sebész pedig úr (*dominus*) a családtagjaik csodás megmeneküléséről szóló történetekben. A vármegyék nemesi társadalmának körében ez nyilvánvalóan régebbi gyakorlat volt már ebben az időszakban.

⁵⁵⁰ Gőzsy 2008, 343.

⁵⁵¹ L3/31, N/22r. Lásd részletesen a sebészeti beavatkozásokról szóló alfejezetben.

1743-ban Marko Pejačchevics báró,⁵⁵² Szávaszentdemeter ura például „híres orvosokat” (*peritos medicos*) hozatott, hogy a segítségüket kérje súlyos bajában.⁵⁵³

A mirákulumtörténetekben a csoda kedvezményezettjeiként szereplő doktorok és sebészek a szent – esetünkben a Gyűdi Mária – csodatevő gyógyerejének leghitelesebb bizonyítékait szolgáltatották. Személyes tanúságtételük, akár úgy, hogy a saját történetüket mondták tollba, akár úgy, hogy „orvosszakértőként” aláírták a csodás gyógyulást rögzítő jegyzőkönyvet kiemelt jelentőséggel bírt. Jól mutatja ezt a pétervárad-i Kaxinovich Pál esete, akinek hosszú ideje tartó bénaságát gyógyította meg a „Gyűdi Boldogságos Szűz Mária.” A végtagok – bal láb és jobb kéz – amputálásával fenyegető orvosok és sebészek végül csupán tanúsítani tudták a betegük állapotának hirtelen javulását.⁵⁵⁴ Ezzel pedig elismerték azt, hogy tudásuk és szakértelmük elégtelen volt, azt az isteni gyógyító erő messze meghaladta.

Bábák

Az érett és a késő középkori skandináv mirákulumjegyzékeket vizsgálva Christian Krötzl arra mutatott rá, hogy a 11–15. században milyen fontos szerepet töltek be a bábaasszonyok a gondjaikra bízott anyák lelki gondozása és támogatása terén. Egyrészt számos esetben ők maguk tettek fogadalmat a segítségül hívott szenteknek a nehezen szülő vagy a gyermekágyban betegeskedő anya nevében, vagy éppen a csecsemőért.⁵⁵⁵ Másrészt elsősorban az ő tapasztalataikra és szakértelmükre támaszkodtak a szülők, hogy a halva születettnek tűnő csecsemőt magához térítsék, életét megmentésük.⁵⁵⁶ A gyermek lelkiüdvét biztosító „bábakeresztés” mint a szükségkeresztelésnek az egyház által is legitimnek tekintett formája a késő középkortól általánosan elterjedt gyakorlattá vált Európa-szerte.⁵⁵⁷ A szükségkeresztelés a bábák feladatkörének fontos része maradt a kora újkorban is, bár a 16. század végétől mind az egyházi, mind a világi hatóságok igyekeztek minél erőteljesebben szabályozni ezt a területet.⁵⁵⁸

⁵⁵² Valószínűleg az a Marko III Alexandar Pejacevich báró (1694-1762), aki 1751-ben lett szerémi nagyzsupán vö. NAJČER SABLJAK–LUČEVNĀK 2014, 16.

⁵⁵³ L3/45, N/34r.

⁵⁵⁴ 1780-ra keltezett feljegyzés, L1/288.

⁵⁵⁵ KRÖTZL 1994, 307–310.

⁵⁵⁶ A középkori skandináv jogszokás szerint a halál beálltának megállapítása azonban már nem a bába feladata volt, hanem a szülésnél egybegyűltek „közösségi ítélete”, állapítja meg Krötzl. Az ítélet alapjául az élet-, illetve haláljelekre vonatkozó egyezményes, közös tudás szolgált, vö. KRÖTZL 1994, 261–264. A halál jeleiről a csodatörténetek alapján lásd még KRÖTZL 1992.

⁵⁵⁷ A szükségkeresztelés késő középkori gyakorlatáról a csodafeljegyzések alapján lásd pl. FINUCANE 1997, 24–27.

⁵⁵⁸ DEÁKY 1996, 92–98; GENTILCORE 1992, 145–146. Torkos Justus János 1745-ben összeállított gyógyszerészeti árszabványában (*Taxa Pharmaceutica Pisoniensis*) a keresztelést a bábák fontos feladatai között említi, vö. KRÁSZ 2003, 89. Az árszabásról bővebben lásd MAGYARY-KOSSA 1929a, II, 243; 1929b, IV 131–133. A bábák megfelelő felvilágosítására és ellenőrzésére a katolikus egyházi hatóságok különös figyelmet fordítottak. A Pécsi Egyházmegye 1738–1742 közötti egyházlátogatási jegyzőkönyveiben a településeken működő bábákat (*obstettrices*) is rendre megemlítik. Nevük mellett gyakorta az *adjuvata et instructa* („fel van esketve és fel van készítve / kipróbált”) kitétel áll, lásd GÓZSY–VARGA 2018, 305.

A keresztelés rítusa egyébként is különleges fontossággal bírt a közép- és a kora újkorban, mert valójában ez által vált a gyermek a keresztény közösség tagjává. A keresztelés tisztító, exorcizáló funkciója ezt a befogadást tette lehetővé. A keresztény túlvilágképzetekben a 12. század végén jelent meg tisztítótűz fogalma, és ennek elterjedése még inkább felerősítette a keresztelés jelentőségét.⁵⁵⁹ Az egyházi tanítás szerint a kereszteleetlen gyermekek lelke nem a mennybe kerül, hanem egy átmeneti helyen szenved. Az általános elképzelés pedig az volt, hogy kereszteleetlenek lelke egy ég és föld közötti túlvilágon tartózkodik, és onnan jár vissza kísérteni az embereket.⁵⁶⁰ A halva született csecsemők szülei már a 14. század óta a szentek és Szűz Mária beavatkozását kérték, hogy legalább arra az időre támasszák fel a gyermeket, amíg megkeresztelik, mert ezzel a mennyországba jut és nem a bizonytalan átmeneti helyre.⁵⁶¹ Ez az elképzelés a hozzá fűződő gyakorlat – az ún. *életjel* kérése – még a kora újkori Európában⁵⁶² és a 18. századi Magyarországon is elterjedt volt a korabeli csodafeljegyzések tanúsága szerint.⁵⁶³ Itt utalok még egyszer arra az egyetlen gyűdi mirákulumtörténetre, amelyben valóban megjelenik az életjel, de azzal különbséggel, hogy itt nem halva született csecsemőről van szó.

Mit árulnak el a bábákról a Gyűdön jegyzőkönyvezett mirákulumfeljegyzések? Volt-e a középkorhoz hasonló hangsúlyos szerepük a Máriának tett fogadalmakban? Vajon ők biztatták a szülő nőket vagy hozzátartozóikat erre, ha az adott helyzetben már tehetetlenek voltak, vagy azok maguktól fordultak a Segítő Máriához? Miből tudták, hogy a gyermek élve vagy halva született? Utóbbi esetben mit tett a bába és a hozzátartozók?

Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ, hiszen a 337 csodatörténetben csupán két alkalommal említenek bábasszonyt: egy siklósi és egy bródi (Slavonski Brod) esetben. Általános következtetések levonására így nincs lehetőségünk, azonban mégis érdemes részletesebben felidézni ezt a két történetet, amelyekben a városi bábák tevékenységéről kapunk értékes felvilágosítást.

A bródi csodatörténetben a bába nem játszik különösebben fontos szerepet. Annyit tudunk meg a terhessége utolsó heteiben válságos állapotba kerülő polgáraszonyról, hogy sikeres szüléséről, sőt az életéről lemondtak már „a tapasztalt asszonyok és a bábák” (*ita quid de ejus partu et vita practicae etiam mulieres et obstetrices desperaverint*). Ekkor a férje tett fogadalmat a gyűdi zarándoklatra, s az asszony állapota ettől fogva javult. Sikeresen szült, és a gyermekágy leteltével a férjével együtt ment Gyűdre.⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ LE GOFF [1981] 1984.

⁵⁶⁰ SCHMITT [1994] 1998; Pócs 2002d.

⁵⁶¹ A 12–13. századi csodagyűjtemények alapján mutatja be ezeket az elképzeléseket LETT 1997, 205–218.

⁵⁶² Arthur Imhof tiroli kegyhelyekről hoz példákat, lásd 1992, 170–177. A *répit*, vagyis az újraélesztés rítusának tipológiáját és variánsait vizsgálta a 17–18. századi franciaországi Mária-kegyhelyeken rögzített esetek alapján GÉLIS 1981. Középkori esetek: FINUCANE 1997, 4245; LETT 1997, 206–207.

⁵⁶³ Tüskés Gábor a máriavölgyi és dömölki mirákulumoskönyvek eseteire hivatkozik: TÜSKÉS 1993, 116–117.

⁵⁶⁴ L3/2

A mirákulumtörténetek jellegzetes toposza a beteget kezelő orvosok sikertelensége, ahogyan erről már többször is szó esett. A mi esetünkben – szülő nőről lévén szó – a bába és a szülésnél segédkező tapasztalt asszonyok jelennek meg ebben a szerepkörben. A csodafeljegyzés tanúsága szerint a 18. századi Bródban a várandós polgárasszonyok nem orvoshoz, hanem a bábához, családtagjaikhoz és a tapasztaltabb nőtársaikhoz fordultak, ha a terhességük alatt komplikációk jelentkeztek. A másik lényeges momentum, hogy a nyilván legyengült állapotban levő asszony nevében és képviselőjében a férj tett fogadalmat, amelyet aztán mindketten teljesítettek, amikor eljött az ideje. Ebben egyrészt az a korabeli, alapvetően patriarchális szemléletmód figyelhető meg, hogy a nyilvánosság előtt a férj képviselte a feleséget és a család egészét, másrészt tükröződik benne a fogadalom szerződésjellege, amelyben mind az adós, mind a kezes lerója a vállalt kötelezettséget.⁵⁶⁵

A másik történet nem a mirákulumgyűjteményekben, hanem az 1757-ben felvett vizsgálati jegyzőkönyvben olvasható, így az előzőnél részletesebb és több tanulással szolgál a számunkra. A 70 éves siklói Visza Mátyás 1757-ben arra emlékezett vissza, hogy sok siklói és máshonnan való, balesetben sérült vagy beteg gyerekekkel zárándokoltak el a szülei Gyűdre, ahol a gyerekek meggyógyultak. Erről a saját kislánya, Katalin jutott az eszébe, aki „teljesen hátrafordult jobb lábbal” (*inverso totaliter dextro pede*) jött a világra. Visza Mátyás, és nyilván a felesége is, arra „kérték” (*rogabatur*), sőt egyenesen „bátorították” (*consulebatur*) a bábaasszonyt (*obstetrix*), hogy tegye helyre, hiszen a „láb duzzadt és gyenge, ezért könnyen meg lehetne gyógyítani” (*ut pedi tam tenero adhuc perque consequens facilius sanabiti medelam ferret*). A bába mégis ellentmondott, mire a szülők „elsírták a jövőbeni egészséges jobb lábat” (*rectumque futurum lacrymabantur*). Ezután a „szembe-tűnő hiba miatti boldogtalanságukban a lánykát komolyan a Gyűdi Boldogságos Szűz Máriának ajánlották” (*itaque [...] sue ambo de infecilitate hac, atque tam notabili defectu, ac sincere filiolum suam devoverunt B. M. V. Judensi*). Mire a kislány „helyrejött, felkelt, és amíg élt, helyesen járt” (*rectificatus est [...] incedebat que recte quo adusque vixit*).⁵⁶⁶

Visza Mátyás tanúvallomása figyelemreméltó momentumról tudósít: a szülők és a bába között nézeteltérés támadt a bába feladatköréről. A szűkszavú megfogalmazásból csak annyi derül ki, hogy a bába a csecsemő számára túl fájdalmasnak vélte azt az erőteljes beavatkozást, amelyre a szülők megpróbálták rávenni őt. Csak találgatni tudunk, hogy valójában miért nem állt kötélnek: a csecsemőt féltette, vagy inkább nem érezte magát elég ügyesnek, gyakorlottnak az ilyesfajta mechanikus beavatkozáshoz? Esetleg épp ellenkezőleg: tapasztalatai alapján tisztában volt vele, hogy ez a defektus (talán dongaláb?) a szülők javasolta manuális módszerrel nem kezelhető hatásosan. Visza Mátyás tanúvallomása – ha életkorát 70 körülinek fogadjuk el, ahogyan állítja is, és ha a családalapítás idejét a húszas és harmincas évei közé eső időszakra tesszük –, az 1720-as évtized eseményeit idézi fel. Nincsenek adataink arról, hogy Siklós mezőváros alkalmazott-e bábát ebben az időben, s ha igen, milyen teendőket és hatáskört írt elő a számára.

⁵⁶⁵ SIGAL a csoda kapcsán létrejövő cserekapcsolatról és a fogadalmi tárgyak révén létrejövő piaci viszonyokról beszél, lásd SIGAL 1985, 80–86.

⁵⁶⁶ Visza Mátyás (70) tanúvallomása, Siklós Jkv.

Bár a csecsemők szoros bepólyálását a bába végezte, és ehhez a csecsemő karjait és lábait ki kellett egyenesítenie, ez mégsem jelenthetett durva bánásmódot. A történetben szereplő névtelen bába feltehetően a saját képességei ismeretében, tehát helyesen járt el, amikor nem vállalkozott a csecsemő lábának drasztikus visszacsavarására, ami inkább a csonttrákok, a borbélyok és a kirurgusok dolga lett volna.

Gyógyítók

A gyűdi csodafeljegyzésekben szinte alig esik szó a gyógyítás laikus (azaz hivatalos képzettséggel nem rendelkező), illegitim (azaz hatósági engedély nélkül tevékenykedő) szakértőiről, holott a boszorkányság dokumentumai bőséges ismerettel szolgáltak széles körű tevékenységükről.

A mirákulumok sorát megnyitó eszéki gombkötő többször felidézett történetében a „*tapasztalt személyek (expertas personas)*” megfogalmazás háttérében talán gyógyító asszonyokat sejtethünk.⁵⁶⁷ Am a három gyűdi csodagyűjteményben ez az egyetlen, közvetett utalás a népi orvoslás gyakorlóira. S mintha még ez is csupán sztereotípiára lenne, hiszen nagyon hasonló kifejezéssel élt a lejegyző a gombkötőét követő csoda szövegében: a bródi asszony szülésénél segédkező tapasztalt asszonyokat (*practicae etiam mulieres*) említ. Ez szintén felveti a népi gyógyítás szakértőinek jelenlétét, de semmiképpen sem értékelhető a tevékenységükre vonatkozó konkrét információként. A német nyelvű mirákulumszövegek visszatérő nyelvi fordulata a *házi szer (Haus Mittel)* pedig a laikus gyógyításra vonatkozik, de nem kifejezetten a népi gyógyítók végezte orvoslásra.

A gyógyítók hiánya – bár szembetűnő – nem szokatlan jelenség ebben a forráscsoportban: a gyűdiekkel közel egykorú magyarországi mirákulumoskönyvekben és csodagyűjteményekben sem fordulnak elő a tudós emberek és asszonyok, sokkal inkább borbélyok, seborvosok, bábák, valamint orvosdoktorok, katonaoorvosok és felcserek.⁵⁶⁸ Nem így az 1784-es csíksomlyói vizsgálatban, ahol a kikérdezett tanúk számos orvos asszonyt és embert sorolnak föl, sőt a csíki „boszorkányok”-at emlegetik, mint a gyógyításban jártas személyeket, akiket bajukban fölkerestek.⁵⁶⁹ Bárh János és Mohay Tamás kutatásaiból az derül ki, hogy ezeket a jegyzőkönyveket ugyan felhasználta a csíksomlyói csodajegyzéket összeállító ferences szerzetes, Losteiner Leonárd, de a népi gyógyítókra vonatkozó részleteket kihagyta.⁵⁷⁰ Nyilvánvaló, hogy ebben a korabeli mirákulumfeljegyzések formalizált stílusát követte a ferences szerző,⁵⁷¹ akárcsak a gyűdi redakciók ismeretlen, szintén ferences rendi összeállítói. Az élőbeszédhez némileg közelebb állónak tűnnek a csodás események kivizsgálásakor felvett jegyzőkönyvekben megőrzött történetek, ahogyan az a csíksomlyói, valamint a mi esetünkben a siklósi inkvizíció dokumentumaiban is tükröződik.

⁵⁶⁷ L3/1

⁵⁶⁸ Lásd SZIKSZAI 2010, 169–193; MOHAY 2015, 104–122; BEDNÁRIK 2018, 65–80, 97–137.

⁵⁶⁹ BÁRTH J. 2000.

⁵⁷⁰ MOHAY 2015, 51–52.

⁵⁷¹ TÜSKÉS 1993, 51–52.

Az orvoslás rendszerei a mirákulumfeljegyzésekben

A gyűdi csodafeljegyzések a Szűz Mária helyi tiszteletének elsősorban azt az aspektusát mutatják meg, amelyben Máriának a szükségben segítő szerepe került előtérbe. A „Gyűdi Istenanya” közbeavatkozását leíró történetek mindhárom gyűjteményében, valamint a püspöki akaratra elvégzett vizsgálat tanúvallomásaiban, a betegségről és a balesetekről szóló elbeszélések voltak túlsúlyban: a 337 feljegyzésből 324, vagyis az összes szükséghelyzet 96,1%-a kapcsolódott az ember vagy az állatai testi egészségéhez vagy épségéhez. A 18. századi gyűdi Mária-kultusz ebből a szemszögből nézve határozottan gyógyító jellegű, ám azt érdemes figyelembe vennünk, hogy ez a tendencia korántsem egyedülálló a korabeli magyarországi Mária-kegyhelyek vonatkozásában. Ráadásul nem is előzmények nélküli, hiszen a csodásgyógyulás-esetek hasonlóan magas arányban fordultak elő a középkori szentek tettei között.

A gyűdi csodatörténetekben megfigyelhettük a Szűz Mária gyűdi szobra körül kialakult „taumaturgikus erőter” kiterjedését és működését. A csodaszövegek morfológiai vizsgálata, a narratív szekvenciák áttekintése arra világított rá, hogy a gyűdi kegyszobor csodatevő hatóereje egyaránt érvényesült annak közvetlen közelében és tőle nagyobb földrajzi távolságban. A tény, hogy a több mint 70 évet felölelő időintervallumban a távcsodák (295, 91%) végig messze felülmúlták a kegyhelyen bekövetkezőket (29, 9%) azt sugallja, hogy a gyűdi kultusz már az első a mirákulumszövegek rögzítése idejére – vagyis az 1720-as évekre – jóval túllépett a helyi érdekeltségen és regionális vonzókörzettel rendelkezett. Az olyan látványos, drámai kegyhely-csodák, mint például a két siklói asszony exorcizálása, a kötélben vezetett vak bajai bocskorkészítő szemevilágának visszatérése, a gombos-hódsági béna kisfiú talpraállása vagy a plávnai kisgyerek testéről eltűnő sötét foltok, a feltételezett kezdeti évtizedekben (a 17–18. század fordulóján) valóban valamivel gyakoribbak lehettek, hiszen meggyőző erejüknek az induló kultusz megalapozásában fontos szerepe volt. Ugyanígy, ezek az esetek nyilvánvalóan akkor szaporodtak meg a gyűjteményekben, amikor a kultusz népszerűségét kellett növelni, vagy a legitimitása szorult megerősítésre, mint például a kegyszobor eredetét firtató, csodatevő mivoltát bizonyító 1757-es inkvizíció idején. Bár egyelőre nem vizsgáltam a kegyhelycsodák gyakorisága és a kultusz dinamikája közti viszonyt, a helyi eseménytörténet kontextusának alaposabb ismeretében az újabb előfordulások jelzésértéke jobban láthatóvá válna, és így élesebb megvilágításba kerülnének a 18. századi gyűdi Mária-tisztelet intenzitásának, karakterének változásai.

Témánk, vagyis a medicina szakrális szférája szempontjából azonban nem a kultusz egészének idő- és térbeli formálódása, hanem a gyógyulás helyének és módjának viszonylatában értékeltém a „taumaturgikus erőteret”. Például abból a szempontból, hogy milyen helyzetekben, mely tünetek, betegségek megjelenésekor működött a gyűdi Mária inkább „távgyógyító”-ként, vagy megfordítva: található-e olyan jellegzetes tünet, betegség, amely csak a kegyhelyen gyógyult, s a beteg otthonában nem? Vizsgálatomban arra az eredményre jutottam, hogy inkább a helyzetek, mint a betegség típusa határozta meg azt, hogy a mennyei beavatkozás hol és mikor történt. A balesetknél egyértelműen az ad hoc jelleg érvényesült: a Gyűdi Máriához intézett fohász

azonnal vagy nagyon gyorsan, de mindenképp a helyszínen – tehát nem a kegyhelyen – hatott. Az őrülten vágózó lovak megtorpantak, a halálos sebet kapott sérültek vagy a vízbe fúltak magukhoz tértek. Azonban ez alól is volt kivétel: az eszméletlen kisfiú, akin keresztülment a kocsikerék, csak a templomban, Mária oltárán adott életjelet. Ebben az esetben a halva született gyermekek felélesztésének Európa-szerte ismert gyakorlata írta felül a balesetsodák megszokott forgatókönyvét. S nagyon is elképzelhető, hogy a gyermek súlyos állapota és a kegyhelynek a baleseti helyszínhez való közelsége indokolta, hogy a szülők ezt a megoldást választották. A megszállottakat megszabadító exorcizmusrituálék – az a kettő, amelyről tudunk – a gyűdi templomban zajlottak. A többi, templomi gyógyulást elbeszélő csodatörténetben (összesen 14) pedig – az említett baleseti sérülést leszámítva – két további betegségkategória jelenik meg: a mozgásszervi panaszok és a vakság. A megszállottak, a bénák és a vakok gyógyítása Jézus legismertebb csodatettei közé számított, és többek között ezért is szerepelt a szentek és Szűz Mária középkori csodagyűjteményeiben majd később a gyűdiekhez hasonló barokk kori mirákulumoskönyvekben. Nem meglepő, hogy a gyűdi kegyhelycsodák is voltaképpen e három tünetcsoporthoz kapcsolódtak.

Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a kegyhelyre zárandokoló betegeknek az imádkozó hívek tömege előtt lejátszódó, hirtelen felgyógyulása ott, a helyszínen valószínűleg sokkal nagyobb horderejű és hírértékű esemény lehetett, mint – például – a nagybeteg állapotának váratlan, de néha alig észrevehető javulása az otthoni betegágyban, amelynek nyilvánossága a családtagok és a szomszédok sokkal szűkebb köréből állt, és aminek esetleg csak a híre ért el Gyűdig.⁵⁷² Nem véletlen, hogy az előbbi (ti. a nagyszámú szem- és fültanú jelenléte) a gyűdi kegyhelycsodákat rögzítő elbeszélések vissza-visszatérő eleme. Itt csak három, korábban már részletesebben ismertetett esetet idézek föl újra. A gombos-hódsági béna kisfiú „a nagy, Máriához imádkozó tömeg előtt” (*insperante toto copiosissimo populo devoto Mariano*) állt fel az oltár előtt, ahová a szülei lefektették.⁵⁷³ A nyolc éves siklói Iváncsay Marianna szintén „mindenki csodálkozására” (*cum omnium stupore*) kezdett el járni a gyűdi templomban végzett áhítat után, holott – mint tudjuk – valójában hiányzott az egyik lábszárcsontja.⁵⁷⁴ Végül, a noszlopi származású nagyatádi szűcslegény, miután körbejárta a Gyűdi Mária oltárát a nyolcnapos kényszerű némaságát orvosolandó, a zárandoktársai – a céhbeli mesterek és a nagyatádi hívek – füle hallatára szólalt meg újra.⁵⁷⁵

Mit gyógyított a Gyűdi Mária? A csodaszövegekben megjelenő betegségek és tünetcsoportok alapján milyen sajátos gyógyító arculattal rendelkezett a gyűdi kegyhely a 18. században? A mirákulumokban említett testi-lelki bajok, panaszok számszerű összesítésekor első látásra szembetűnő volt két tünetcsoport: a szembetegségek és a

⁵⁷² Gondoljunk itt például annak a Marko Pejacevich bárónak az esetére, aki halálos betegségében csak a „lelki szemeit” tudta a Gyűdi Mária felé fordítani, s aki az állapotának változását először csak maga tapasztalta, vö. L3/45. Lásd még az orvosokról és sebészekről szóló részt (*A csodás gyógyulás szereplői*).

⁵⁷³ 1735. L3/24.

⁵⁷⁴ 1737. L3/31.

⁵⁷⁵ L1/298.

mozgásszervi problémák (különösen a végtagokat, s ezen belül is a lábat érintőek) magas száma. Az előbbi az összes esetből 37, vagyis annak 11,4%-a, míg az utóbbi 64, vagyis annak 19,8%-a. A látásukat visszanyerő vakoknak és a járnai kezdő bénáknak az imént már említett, a mirákulumtörténetek műfajában sztereotipnak számító motívumai talán befolyásolták ezt a képet, de ezt semmiképp sem tekinthetjük kizárólagos magyarázatnak. A vakok/szembetegek, illetve a mozgásszervi panaszokban szenvedők csodáinak időbeli megoszlása a vizsgált hét évtized alatt egyenletes: nincsenek kiugró mennyiséget, illetve látványos hiányt mutató időszakok. Következik-e ebből, hogy Gyűd a 18. században elsősorban a vakok és a mozgásukban korlátozottak mentsvára, a Gyűdi Mária főleg e bajok gyógyítója volt? A kérdést ebben formában nem tehetjük fel, hiszen – ahogyan erről már a bevezetőben is szóltam – a mirákulumfeljegyzések és a csodaelbeszélések orvostörténeti forrásértéke sok szempontból korlátozott. A gyűdi mirákulumgyűjteményekben csak a valamilyen szempontból kiemelkedő eseteket örökítették meg – például a templomban jól láthatóan elhelyezett votívkép, maradandó hálátárgy vagy miseadomány tanúskodott róluk – és valószínűleg nem az összes olyan csodás gyógyulást, amelyet a kegyhellyel hoztak összefüggésbe. Következésképp nem ismerjük, hogy mi maradt ki, s vajon azokban az esetekben is ugyanez a tendencia érvényesült-e. Ráadásul a gyakran igen rövid esetleírásokból utólag nehéz pontosan megállapítani a kórképet, így a betegségek azonosítása sem volt mindig lehetséges. Csupán egy-egy részletesebben dokumentált eset adott pontosabb helyzetképet, mint például a szekszárdi nehéz szülés története vagy a siklósi járásképtelen kislány sikertelen műtétjét leíró mirákulumnarratívum. A gyűdi kegyhely „gyógyítói profilját” illető iménti kérdés kizárólag a mirákulumfeljegyzések alapján nem válaszolható meg egyértelműen. A csodatörténetek azonban mégis rögzítették egyik jellegzetességét – ti. a végtagpanaszok és a szembetegségek viszonylag magas arányát – amelyet az alábbiakban a betegek nemének és életkori csoportjainak függvényében is szemügyre veszünk.

A betegek életkorát csak a gyermekeknél jelölték pontosan, így korcsoportokat nem, csupán a felnőtt és gyermek/csecsemő kategóriát választhattam szét. Ezen a ponton kell megemlítenünk, hogy az összesen 324 betegséggel vagy balesettel kapcsolatos csodatörténetből összesen 48-ban gyermek a csodák kedvezményezettje. A lányok száma (18) elmarad a fiúké mögött (26). Bár az esetek fennmaradó hányadában (11) a gyermek nemét nem ismerjük, a fiúk számbeli fölénye talán a fiúgyermeket mint örököszt a lányokkal szemben preferáló szemléletmód közvetett jele, amely a fiúk iránti fokozottabb aggodalomban nyilvánult meg. A tény, hogy a csodás megmeneküléssel végződő balesetek elszenvetői kizárólag fiúk (6 fő) – mármint ott, ahol ismerjük a gyermek nemét –, megerősítheti ezt a feltevést. Egy további figyelemre méltó mozzanat is ebbe az irányba mutat: az a két csodaelbeszélés, amelyben a szülők nem egyszerűen gyermekáldást, hanem kifejezetten fiúkat kértek a Gyűdi Máriától. A fiúk és a lányok leggyakoribb betegségei egyébként a felnőtteknél már megfigyelt tendenciát tükrözik, vagyis a kéz-láb problémái (7 eset) és kiváltképp a szembajok (17 eset) miatt fordultak a „Világ világosságának édesanyjához”. Bár a vak gyermekekről szóló csodatörténetek is gyakran élnek sztereotip nyelvi fordulatokkal, néhány alka-

lommal azonban igazán plasztikusan láttatják, hogy mennyire rettegetek és kétségbe estek a szülők, amikor gyermekük hirtelen vagy – épp ellenkezőleg – fokozatosan elveszítette a látását.⁵⁷⁶ A szülők féltő aggodalma, igyekezetük, hogy a gyógyulást mihamarabb és bármi áron elősegítsék, nemcsak a vakságot, hanem általában a gyermekek betegségét vagy az őket ért baleseteket megőrkítő mirákulumoknak a valóságos helyzeteket tükröző eleme.

Az imént említett leggyakoribb betegségcsoportok közül a végtagproblémák esetében a felnőtt férfiak száma (43 fő) több mint kétszerese a nőkének (21 fő). A feljegyzésekben leginkább a családfők, tehát a férfiak foglalkozását, társadalmi rangját örökítették meg, s ebből azt látjuk, hogy többen köztük iparosok (22 fő) katonák (7 fő), valamint uradalmi alkalmazottak (számtartók, intézők, mintegy 13 fő) voltak. Ha a mindennapi élet szemszögéből értékeljük ezt, akkor a férfiak fölényének egyik lehetséges magyarázata lehet az, hogy a családfenntartók munkavégző képessége különösen fontos volt. A mesteremberek a foglalkozásuk révén pedig többször is kerülhettek veszélyes helyzetbe, nehéz fizikai munkát végeztek, sokszor utaztak a vásárokra lovon vagy kocsin. Mindennek némileg ellentmond, hogy a ház körüli teendők elvégzése, a folyóvízben mosás vagy a kocsin utazás, hogy csak néhány példát említsünk, a nők esetében legalább annyi veszélyt rejthetett. Ami a hadseregben szolgálókat illeti, az ő esetükben nyilvánvaló, hogy fizikai állapotuk döntően befolyásolta a munkaképességüket, s ez a harci cselekményeken kívül is veszélyben foroghatott. Végül ne feledkezzünk meg a Dél-Dunántúlon, illetve Szlavóniában a hódoltsági területek fészabadulása után, a 18. század első harmadában létrejövő új nagybirtokokról, ahol az egymástól kisebb-nagyobb távolságra eső birtoktestek igazgatását valójában a szinte folyton úton levő intézők végezték. Az utazás veszélyeit a balesetekről szóló gyűdi csodatörténetek igen érzékletesen adják vissza. A tény, hogy a baleseti sérültek között több mint kétszer annyi volt a férfi (10 fő), mint a nő (4 fő), arra mutat, hogy az életvitelbeli különbségek megmutatkoznak a csodás megmenekülések és gyógyulások nemek szerinti elkülönülésében.

A szembetegségek – a kéz és a láb panaszaival szemben – szinte egyenlő arányban sújtották mindkét nem képviselőit (nők: 10, férfiak: 9). Ezek az esetek sokkal inkább azt a nagyon is valós helyzetet tükrözik, hogy a látás képességének részleges vagy teljes, időleges vagy véglegesnek (tűnő) elvesztése az egyik legsúlyosabb egészségügyi problémának számított. Lett légyen a beteg férfi vagy nő, ez a defektus megakadályozta őt a mindennapi tevékenységek végzésében. A látás képességének ezt a kiemelt fontosságát – paradox módon – mi sem bizonyítja jobban, mint a korábban már idézett mohácsi történet, amelyben az ünnepnapos mosási tilalmat megszegő asszonyt éppen a mennyei büntetés sújtja vaksággal.⁵⁷⁷

A csodafeljegyzésekből tehát a Gyűdi Mária markáns gyógyító szerepköre bontakozik ki, amelyen belül halványan körvonalazódik a mozgásszervi panaszok és a szembetegségek gyógyítására való „specializálódás.” Az azonban egyelőre nem látszik egyér-

⁵⁷⁶ Erről részletesen lásd a Caecus (*vak*) / dolor oculorum (*szem fájdalma*) alfejezet eseteleírásait.

⁵⁷⁷ Lásd az előző jegyzetet.

telműnek, hogy ez a jellegzetes arculat kizárólag a Gyűdi Mária sajátja, vagy inkább a korabeli, hasonló keletkezési történetű és jellegű kegyhelyekre jellemző általánosabb mintázat. Mintha ezt jelezné a három dunántúli Mária-kegyhelyen (Bodajkon, Celldömölkön, Homokkomáromban) rögzített csodatörténetek elemzése: ugyanebben a 18. századi időintervallumban ezeken a helyeken is a gyűdihez hasonlóan magas volt a végtagpanaszok száma.⁵⁷⁸ Persze, az egyértelmű magyarázathoz további adatgyűjtés, más források bevonása, s mindenekelőtt alaposabb összehasonlító vizsgálatok szükségesek.

A betegségek és veszélyhelyzetek kapcsán még egy további jellegzetes betegségcsoportra összpontosult a vizsgálódásunk: a pestisjárványokra. A csodafeljegyzésekből azt láttuk, hogy a Gyűdi Mária tiszteletében a pestishez kapcsolódó csodák az 1738–43 közti epidémia idején jelentek meg, s a betegség ekkor vált a kultuszt alapvetően meghatározó tényezővé. A mirákulumgyűjtemények megőrizték a járvány emlékezetének, valamint a kultusz formálásában kiemelt szerepének írásos lenyomatait, vagyis a pestistől való csodás megmenekülés történeteit. Ezekben – többek között – a kegyúr, Batthyány Károly felgyógyulását, valamint az uradalmi központ, Siklós városának szerencsés megszabadulását a Gyűdi Mária sikeres mennyei közbeavatkozásaként értelmezték a lejegyzők. A gyűdi templom, s a vele együtt a szentély külső falához délkelet felől csatlakozó Szent Mihály-kápolna a pestis idején tett fogadalomból épültek, a templom a máig látható külső- és belsőépítészeti arculatát közvetlenül a járvány utáni időszakban nyerte el, s így a pestis a szakrális enteriőr ikonográfiai programjában is hangsúlyos elem volt. Például az ún. pestisoltáron a korszak népszerű, a járványtól védelmező szentjei felett a Segítő Mária passauai kegyképének mását jelenítette meg az eszéki származású pécsi festő, Paul Anton Sener. A Gyűdi Mária kultuszát ez az ábrázolás kapcsolja a „pestistől óvó Mária” általánosabb, Európa-szerte elterjedt tiszteletével, amely – a pestisszentekkel együtt – a 17. század végi és a 18. század eleji járványok nyomán terjedt el Magyarországon és a Dél-Dunántúlon.⁵⁷⁹

A továbbiakban azt kell még áttekintenünk, hogy a gyűdi csodafeljegyzésekben megőrzött gyógymódok mit árulnak el a medicina keresztény szakrális szférájáról, illetve mit és hogyan mutatnak meg a gyógyítás más tudásformákra (empirikus ismeretek, hiedelmek, tanult orvoslás) jellemző rétegeiből. A csodaszövegek elsősorban a szakrális kommunikáció egyes verbális formáinak, mint például a mennyei közbenjáró megszólításának és a neki tett felajánlásnak, a fogadalomtételnek, az imának és a fohászkodásnak, továbbá – a devóciós megnyilvánulások közül – a zarándoklatnak és a körmenetnek a gyógyulásban betöltött szerepéről, voltaképp mindezek gyógyító hatásáról adnak részletes képet. Összességében a gyógyulás lelki (spirituális) módjának eszközeiként értelmeződnek ezek a cselekvési módok, amelyek már önmagukban is elegendőnek bizonyultak a gyors és teljes testi és lelki egészség visszanyeréséhez. A fogadalmak között első helyen szerepelt a gyűdi zarándoklat, de mise-, alamizna- és pénzfelajánlásokat is rögzítettek a mirákulumjegyzésekben. A felajánlások közül ki-

⁵⁷⁸ TÜSKÉS–KNAPP 1989, 74.

⁵⁷⁹ VÖ. SZILÁRDFY 1979.

emelkednek az ismétlődő csoportos zárandoklatok, amelyeket első alkalommal a fogadalom teljesítéseként végeztek el, majd megújították őket, s ekkor már a megelőzést: a járványok és egyéb természeti csapások elhárítását szolgálták.

Az invokáció-felajánlás-fogaladomtétel szekvenciát a szenttel folytatott kommunikáció fontos alkotóelemeiként írtam le, amelyek egyúttal a csodás eseményt megőrkítő mirákulumnarratívumok szerkezeti egységei is. Egy harmadik aspektusukra a gyógyítás folyamatában betöltött funkciójuk világít rá. Ezt valójában a középkori csodaelbeszélések kapcsán már leírták: a szenttel létrejövő cserekapcsolat létesítésének állomásaiként értelmezték őket a kutatók. Az invokációt követő kötelező felajánlással nemcsak személyes elköteleződés, hanem valójában üzleti viszony jön létre a szent mint gyógyító és a hívó mint beteg (vagy annak hozzátartozója) között. Ebből a szemszögből nemcsak kommunikációs aktusról, hanem hasonló szóbeli kezelési megállapodásról beszélhetünk, ahogyan az orvost, a borbélyt vagy akár a gyógyítókat (tudósokat, orvos embereket vagy asszonyokat) felfogadták a gyógyításra. Van azonban egy elég jelentős különbség a kétféle üzleti kapcsolat között. A mennyei orvos minden esetben sikerrel járt, hiszen az isteni gyógyító hatalom omnipotens, és így a felajánlást (vagyis a fizetési előleget) követően a beteg nyomban a javulás útjára lépett. A földi gyógyítóknál ellenben, hiába a megállapodás, sőt az előleg (amely lehet pénz vagy természetbeni juttatás), a kezelés eredménye bizonytalan maradt, a sikerre semmiféle garancia nem volt. Igaz, főleg a középkori csodagyűjteményekből, de még néhány későbbi forrásból is ismeretesek olyan történetek, amikor a segítségül hívott szent kudarcot vallott a gyógyításban, s az elégedetlen beteg más mennyei pártfogónak ajánlotta magát. A földi orvosok módjára egymással vetélkedő gyógyító szentekre vonatkozó elképzelések lehettek egyrészt a konkurráló kultuszok leképezései, másrészt a nehezen vagy nem gyógyuló betegségek esetén életbe lépő, szintén a mindennapok valóságát tükröző magyarázatok is. Ilyen esetek azonban sem a gyűdi csodajegyzékben, sem a Gyűdi Mária csodáit elbeszélő tanúvallomásokban nem fordulnak elő. A Gyűdi Mária minde nekfelett álló, abszolút sikeres gyógyítóként, illetve mennyei közbenjáróként jelenik meg bennük. Még a hálátlan beteget visszaeséssel büntető mennyei gyógyító más korabeli kegyhelyek (mint például Kolozsvár) esetében megjelenő, ókori eredetű motívuma sem bukkan fel a gyűdi mirákulumokban.⁵⁸⁰ Ezt talán annak tudhatjuk be, hogy erre a pedagógiai funkcióra egyszerűen nem volt szükség a kultusz felvirágoztatásában és táplálásában, s ha voltak is ilyen történetek, nem válogatták be őket a kegyes olvasóknak és a prédikációkat hallgató híveknek szánt gyűjteményekbe.

A gyűdi csodatörténetekben csak elvétve kerülnek szóba a keresztény szakrális medicina olyan, a korban is közsímet eljárásai vagy rítusai, mint például az oltár vagy a templom körbejárása, a betegnek a szentélyben/a kegyoltár közelében vagy egye-

⁵⁸⁰ Az ún. büntető csoda műfaja többször is szóba kerül, például a csodanarratívumok morfológiai jellegzetességeit tárgyaló alfejezetben, a gyűdi kegyzoborról szóló legendáknál (*A gyűdi kegyhely története*), valamint Szűz Mária mennyei orvos szerepköréhez kapcsolódva (*A csodás gyógyulás szereplői*). Továbbá a vakok gyógyulását elbeszélő csodaszövegek között is bemutatok egy ritka, a tabumondákra emlékeztető példát ebben a témában.

nesen az oltárra való fektetése, vagy az egyházi szentelményeknek orvosszerként történő felhasználása. A templomban éjszakázás vagy a kegyhelyen alvás gyakorlatát csak egyetlen történet alapján feltételezhetjük, amely arról szól, hogy a beteg egy egész hetet töltött el Gyűdön, ahol naponta végzett áhítatot. Hasonlóképpen, a papi, illetve szerzetesi gyógyító gyakorlatról is jórészt hallgatnak a gyűdi mirákulumfeljegyzések: a papi benedikcióról egyetlen esetben, az exorcizmusról pedig két csodaelbeszélésben esik szó. A gyűdi ferences testvérnek, Joannes Paukovicsnak a saját használatára összeállított benedikciós-, ima és szertartáskönyve mindazonáltal a gyűdi kegyhelyen folytatott áldásosztó-ördögűző tevékenységéről tudósít, amely minden bizonnyal találkozott a hívek és a zarándokok szükségleteivel. A feltehetően délszláv származású (horvát?, bunyevác?, sokác?) testvér manuáléjában a templom berendezését (kegyszobor, szentképek, hordozható keresztek), a papi öltözeteket (mellkeresztek és kordák), a kegyes testvérületek jelképes öltözetdarabjait (skapuláré és korda) vagy a gyertyákat megáldó benedikciók mellett nemcsak a profánabb igényeket tükröző viharűző vagy a házat a tűzvészől megóvó formulák kaptak helyet. Megtalálhatók benne a betegeket és a gyógyulásukra szolgáló vizet megáldó szertartások, valamint az ártó szándékú emberektől (*maleficiati*) megvédelmező imák és áldások is.⁵⁸¹

Túllépve a keresztény hit nyújtotta gyógy módok körén a csodatörténetek – s ebben a gyűdiek sem kivételek – mintegy ezek ellenpólusaként említik mindazokat a kezeléseket, gyógyító eljárásokat, orvosságokat, amelyekkel a beteg és családja, továbbá az orvoslás különböző szakértői sikertelenül próbálkoztak. A nem túl bőbeszédű és gyakran csak sztereotípiákat ismételtető gyűdi közlések, továbbá a néhány részletesebb esetleírás azonban mégis némi képet nyújt mindezekről. A betegek ellátásának elsődleges színtere az otthonuk volt: itt feküdtek rendszerint, és a gyógyító szakemberek is itt végezték a kezelésüket. Mi sem illusztrálja ezt jobban, mint a csodatörténetekben gyakran ismétlődő leírások a hosszú ideje az ágyukban fekvő, magatehetetlen betegekről, akiknek szenvedéseit családtagjaik tehetetlenül szemlélik, vagy éppen az ágyuk mellé térdelve fohászkodnak az állapotuk javulásáért. A gyűdi csodafeljegyzésekben említett votív festményekből ugyan egy sem maradt ránk, de a hálaképek korábbi és korabeli analógiái ugyanilyen helyzetekben mutatták be a súlyos betegeket.⁵⁸² Az egyik ritka kivétel a pécsi kanonok, Domsich Mátyás csodás gyógyulásának leírása, amelyben a lejegyző külön kiemeli a hálából készített és a tempomban felfüggesztett képet: betegágyában fekvő látható rajta a pécsi pap.⁵⁸³

A bárki által alkalmazható gyógy módokról és gyógyszerekről nagyon keveset árulnak el a feljegyzések. A német nyelvű csodaleírások rendszerint minden további pontosítás nélkül *Haus Mittel*, vagyis házi szerek néven emlegetik az orvosló szereknek ezt az elsődleges, empirikus ismereteken és tapasztalaton alapuló körét. Elvértve olvashatunk kenő-

⁵⁸¹ Bővebben a *Benedikció és exorcizmus* alfejezetben.

⁵⁸² Az ágyat nyomó beteg mint a csodás gyógyulás ábrázolások egyik ikonográfiai toposza már a késő középkori votív táblaképeken megjelent. Ez látható például az első fennmaradt altöttingi votív festményen, 1501-ből, lásd KRISSE-RETTENBECK 1972, 47. képtábla.

⁵⁸³ L3/100 1757. Bővebben lásd még a *Felajánlás/fogadalomtétel* alfejezetnek a fogadalmak típusairól szóló részét.

csökről és borogatásokról (5 esetben),⁵⁸⁴ gyógynövényes fürdőről vagy csak a növények (*herbae*) használatáról a latin nyelvű szövegváltozatokban, de ezek a leírások megint csak általánosító jellegűek. Ráadásul az sem nagyon derül ki, hogy ezeket a gyógyító specialisták vetették be, vagy a betegápolásban jártasabb háziak közül valaki, esetleg is-is. A gyűdi csodatörténetek esetében nem zárhatjuk ki, hogy a válogatás, a többszöri átszerkesztés is felelős lehet azért, hogy a szövegek nagy része ennyire szikárrá és sematikusá vált. Ellentétben például a csíksomlyói vagy a kolozsvári csodaelbeszélésekkel, amelyek sokkal gazdag ismeretanyagot hordoznak az orvoslás korabeli gyakorlatáról.

A baleseteket megőrkítő csodaelbeszélések elenyésző számúak a betegségről szólókhoz képest, az elsősegélynyújtás korabeli módszereiről és az életmentő beavatkozásokról azonban ezek szolgáltak fontos ismeretekkel. Itt éppen azt láthattuk, hogy a mennyei beavatkozásért való fohászkodást, bár nagyon lényegesnek gondolták, mégsem tartották elegendőnek, és minden lehetséges módon küzdöttek a sérültek, s különösen a gyerekek életéért. A jajveszékelő szülők, miközben a Gyűdi Máriának ajánlották gyermeküket, haladéktalanul a fuldoklók, a szekérről, toronyból, fáról lezuhantak segítségére siettek, másokat is mozgósítottak, és ott helyben megkezdték az életmentést: igyekeztek feléleszteni az eszméletleneket, próbálták elállítani a vérzést, bekötözték a sebeket. Ezeket az erőfeszítéseket szinte képregényszerűen ábrázolták a baleseteket megőrkítő hálaképeken, mint például Kebényi Andrásén. A zombori bíró, aki a családjával együtt súlyos kocsibalesetet szenvedett, „a kapott jótétemények örök emlékezetéül a veszedelmet [ti.] ábrázoló nagy, ecsettel festett képet” helyezett el a gyűdi templom szószékének falán.⁵⁸⁵

Bár a gyűdi mirákulumok talán kevés információval szolgálnak az empirikus és a laikus gyógyítás területéről, a gyógynövények és a fürdők gyakori alkalmazásáról mégis tudósítanak bennünket. Talán nem véletlen, hogy a Gyűdi Mária kultuszának gyógyító jellegében éppen a növényi orvoslászerek értelmeződnek újra: az egyik csodatörténetben a kegyhely valójában Mária kertje, amelyben, ha hozzá elzarándokol, enyhülésre lel a beteg. A gyűdi templom Sárlos Boldogasszony titulusa ugyan a törököket kiűző és a pestist legyőző Szűz Mária tiszteletéhez köthető, de a tolnai-baranyai német zarándokok számára a kegyhely így is különösen jelentős volt, hiszen itt áldatták meg Nagyboldogasszony ünnepén a különböző virágokból, növényekből kötött csokrokat. A szentelt virágok a különböző mágikus eljárások eszközei voltak, és gyógyító, egészségvarázsló célokra is felhasználták őket.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Időrendben: L3/22 1735. Siklós, L3/58 1751. Zomba, L3/70 1752. Pécs, L3/69 1754. Sellye, L3/88 1756. Doroszló.

⁵⁸⁵ L3/94 1758.

⁵⁸⁶ A gyógyfüvekről szóló alfejezetben részletesen írok a dél-dunántúli németek körében még a 20. században is elterjedt, középkori eredetű virágáldás gyakorlatáról. Távoli analógia az úrnapi sátrak virágainak tulajdonított villámcsapást távol tartó erő, ami miatt napjainkban is számos gyűdi hívó visz haza egy-egy szálat belőlük a körmenet végeztével. Igaz, nemcsak a német származású helybeliek, hanem etnikai hovatartozás nélkül többen is így tesznek. Ide kívánczik még a pünkösdi cigánybúcsú is, amikor a templom körüli hársfaágakból visznek haza a roma zarándokok, leginkább megszokásból, inkább szuvenír gyanánt.

A képzett orvosok, s főként a borbélyok által végzett beavatkozások és kezelések, illetve gyógyító szerek az imént említett laikus alkalmazásnál jóval gyakrabban fordulnak elő a gyűdi csodaanyagban. Az említések nagy része inkább toposz, semmint a konkrét kezeléstről adott beszámoló, hiszen a tapasztalások, borogatások, gyógyszerek hiábavalóságát hangsúlyozza. Nagyjából ugyanez áll a sebészeti beavatkozásokra, műtétekre, amelyek között sokszor a csonkolással „fenyegetőző” doktor vagy kirurgus már középkori csodatörténetekben is felbukkanó motívuma jelenik meg, így nem tudjuk, hogy ez a valóságos helyzetnek mennyire hű visszaadása az egyes esetekben. Annyi bizonyos, hogy a fájdalomcsillapítást szinte teljesen nélkülöző műtéti beavatkozásoktól, azok komplikációitól joggal tartottak a 18. századi betegek.

Mindemellett a gyűdi csodaelbeszélések értékes adatokkal szolgáltak a sebészeti beavatkozások lassú térhódításáról a városi, mezővárosi környezetben, és – talán éppen az uradalmi alkalmazottak révén – a kisebb, falusi közösségekben is. A terjedés dinamikáját nyilvánvalóan nehezen mérhetnénk le csupán a műtéteket említő csodatörténetek alapján, de azt jól láthattuk, hogy mely társadalmi csoportok tagjai vették igénybe a legitim gyógyítók (sebészek és orvosok) szolgáltatásait. A néhány részletesebb esetleírás arról árulkodott, hogy elsősorban a városi polgárság, a katonaság, az uradalmakat igazgató szakszemélyzet, az alsó- és felsőpapság, valamint a közép- és a főnemesség fordult az orvosokhoz és a képzett kirurgusokhoz. A műtétek közül az amputáción túl a sebfertőzést megakadályozó lágyrész- és csonteltávolítást, valamint a méhben a születés közben meghalt magzat darabolását említik a gyűdi mirákulumfeljegyzések és az 1757-es vizsgálat tanúvallomásai.

A gyűdi kegyhely legfőbb orvosa egyértelműen Szűz Mária, s ez tükröződik a német és latin nyelvű mirákulumszövegek olyan állandósult díszítő jelzőiben, mint a *himmlische Doctorin* vagy a *Curatrix caelestis*. A siklósi ferences konvent könyvtárában megőrzött két kéziratot prédikációgyűjtemény, amelyeket az egykori gyűdi szerzetes, Raus Cirill állított össze 1774-től 1790-ig, egész csokorralólát közöl a gyógyító Máriára vonatkozó kifejezésekből: *salus infirmorum – betegek gyógyítója* (Loretói litánia), *medica miserorum – Nyomorultak Orvos Asszonya* (Szent Anzelm), *medica – Orvos Asszony* (Albertus Magnus), *medicina corporum nostrum – nyavalás testünk igaz Orvossága* (Gretencsics? András) – *medela unica infirmae naturae – egyetlen egy orvossága gyarló természetünknek* („szent életű atya Jakab szerzetes”) – *a szegén nyomorult betegek, nyavalások, sinlódókh, sántákh s bénákh egyetlen egy vigasztalója*.⁵⁸⁷ Egy másik prédikációjában pedig *a nyavalások engesztelése, betegek föl emelése, és lankatagogh egészsége* jelzős szerkezetekkel írja le a Máriát.⁵⁸⁸ A prédikátor nyelvi leleményei, amelyekkel Mária gyógyító erejét leírja, a gyűdi mirákulumjegyzékből válogatott 11 történetre épített példázatokban még az iménti megfogalmazásoknál is találóbbak. Ezekben – csakúgy, mint a fentebb idézett részletekben – Mária nemcsak a betegség gyógyítója, hanem gyakran egy személyben

⁵⁸⁷ *Különös beszédek*, 19.

⁵⁸⁸ *Különös beszédek*, 7.

maga a hathatós ellenszer is: például az oltáron égő tüzes lángként égeti el a néma eszéki asszony hangját megkötözve tartó halálos kórt.⁵⁸⁹

Mindezekén túl Mária, az égi „orvos asszony” egy további, nagyon fontos szempontból különbözött a földi gyógyítóktól: míg ők csak a testet, Mária a lelket is megszabadította a betegségtől, tehát ő volt az igaz keresztény valódi orvosa, mint azt a gyűdi prédikátor is hangsúlyozta.⁵⁹⁰ Nem véletlenül olyan gyakori a gyűdi csodaszövegek viszatérő toposza, mely szerint az orvosok, kirurgusok gyógymódjai, gyógyszerei – akár csak a háziszerek – sorra kudarcot vallanak egészen addig, míg Máriához nem folyamodnak. Ugyanez a helyzet az orvosoknál és sebészeknél sokkal ritkábban, mindössze két alkalommal felbukkanó bábák esetében is. A hosszú ideje vajúdó bródi polgáraszszonyon nem tudott segíteni a bába, mert a szülés csak a Máriának tett fogadalomra indult meg. A bába a siklósi, csípőficammal vagy dongalábbal született kislány lábát sem tudta (vagy nem akarta) a megfelelő irányba tekerni, de amint a Gyűdi Máriának ajánlották, kislány nyomban lábra állt és járni kezdett.

Az orvosok tudásával szemben az isteni eredetű gyógyító erő felsőbbrendűségét hangsúlyozzák azok a csodatörténetek is, amelyek maguknak az orvosoknak, sebészeknek (vagy a hozzátartozóiknak) a váratlan és meglepő felgyógyulását, imáik meghallgatását beszélik el. Ezekből még egyértelműbben kitűnik, hogy a Gyűdi Mária náluk sokkal hatékonyabb és sikereesebb gyógyító, amit ők készségesen elismernek. A már többször idézett Raus Cirill beszédeiben több helyen is hangsúlyozza a földi orvosok képességei és az isteni gyógyító hatalom közti minőségbeli különbséget. Például ezt írja le a harmadik beszédben, amely Mária vigasztaló és segítő erejéről szó: „[a] beteg ember tsak Orvos uraimékhoz folyamodjék, és tsak egyedül Galenusnál, vagy Hipocratesnél, vagy egy Poralytiusnál, vagy Asculapiusnál, vagy más egyéb hires Orvosoknál egészségét, segedelmét keresse? Nem mondom én ezt, keresztény lélek. [...] a betegnek nyavalája gyógytását az Istennél első[b]en kell keresni, azután a testi Orvosoknál. Mivel a legfőbb, legtudósb Orvos maga az Úr Jézus Krisztus.”⁵⁹¹

A gyűdi mirákulumszövegek betegségtörténeteinek középpontjában a gyógyulás mennyei és csodás mivolta áll. Ha összevetjük a rontástörténetekkel, ahol a betegség okának (okozójának) kiderítése kulcsfontosságú volt, akkor úgy látjuk, mintha itt ennek kevésbé hangsúlyos lenne a szerepe. Ha azonban megvizsgáljuk a 18. századi pestisellenes prédikációkat, például a ferencendi Telek József kassai beszédét, amely 1757-ben jelent meg *Tavaszi rózsza az az Panormi Szűz Szent Rozália életének Sommája...* címmel ugyanott,⁵⁹² továbbá Raus Cirill prédikációinak „mirigyos döghalál”-ról szóló részeit, vagy a betegségek esetén alkalmazott benedikciók szövegét a gyűdi

⁵⁸⁹ *Különös beszédek* 11. A némaság a prédikátor saját leleménye, amiről szó sincs sem a német, sem latin eredetükben, vö. L3/3, N/11v, L1/3. Elképzelhető, hogy a változtatást a beszédben felhasznált bibliai történet ihlette, amelyhez a szerző megpróbálta hozzáidomítani az eredeti csodatörténetet.

⁵⁹⁰ *Különös beszédek*, 18.

⁵⁹¹ *Különös beszédek*, 18.

⁵⁹² *Tavaszi rózsza*, 44–48. Telek művéről és a kassai Rozália-kápolnáról lásd még TAMÁS 1948, 59–61; BÁLINT 1975, 235–237; ILKÓ 2013.

és a többi ferences, bencés és jezsuita benedikciós könyvben, akkor a kép már jóval árnyaltabb. Ezekben a művekben, ahogyan azt az erről szóló fejezetben már láthatuk, különválik az Isten büntetésének tartott pestis és általában a betegségek, valamint az ember okozta rontás. A pestisprédikációkban egyértelműen jelen van a bűnösöket járvánnyal sújtó Isten és az akaratát tiszteletben tartó, de az embereket mégis megöltatalmazni igyekvő Szűz Mária alakja.⁵⁹³ Erre különösen jó példa Raus Cirill prédikációgyűjteménye, aki a gyűdi csodatörténetek közül tizenegyet épített be szónoklataiba. Ezek között egy olyat is, amelyben az Eszéken dühöngő, „mirigyes pestistül” a Gyűdi Máriához intézett fohász a neki tett fogadalom menti meg Vukovich Jánost és egész háznépét, s nem is akárhogyan. A „makulátlan liliom” Mária ugyanis, amint az eszéki polgár fogadalmát letette, „liliom erejét ki-bocsátotta, malasztinak illatját ki-adta, és a pestisnek mérgét háza tselédgyinek testitül el-távoztatta”.⁵⁹⁴ A mennyei gyógyító Szűz Mária voltaképpen büntelenségével és tisztaságával mentette meg a „döghalállal megszeplősített” családot és háznépet: egyszerre szabadította őket testi és lelki betegségüktől, vagyis a bűneiktől.

Érdekes kontraszt tehát, hogy a gyűdi csodatörténetekben a betegség mint isteni büntetés motívuma valójában csak kétszer, ott is inkább közvetve, mint expressis verbis jelenik meg. A fejezet bevezetőjében felidézett palkonyai evangélikus (tehát eretnek) Dömök Katalinnak előbb nyilvánosan át kellett térnie, hogy a Gyűdi Mária meggyógyítsa.⁵⁹⁵ Egy másik – a megtérés témájánál már idézett – csodatörténetben ugyanez az eretnekmotívum áll a középpontban: míg az „áhítatos”, de református hajós a Drávába fulladt, a hívő katolikus kéményseprő megmenekült. Az eset a korabeli vallási helyzetkép mellett az azzal összefüggő etnikai viszonyokra is fényt vet, méghozzá az öltözködéskultúra szemszögéből. Az ismeretlen lejegyző ugyanis hangsúlyozta, hogy a kéményseprő annak ellenére sem veszett a habokba, hogy „nehezebb német öltözetben” (*gravioribus Theutonicis [...] vestitus*) és prémekebe burkolva küzdött a hullámok ellen. Szemben a „könnyen szkíta módra öltözött” (*leviter Schytico modo vestitus*) – vagyis csak övet és inget hordó –, tapasztalt, magyar hajóssal, aki azonnal a folyóba merült.⁵⁹⁶

A gyűdi csodatörténetek kevésbé, de Paukovics atya szertartáskönyve és főleg Raus páter a prédikációgyűjteményének vonatkozó részletei egyaránt azt a felfogást tükrözik, hogy a testi betegségek és a bűnök szoros kapcsolatban állnak egymással. Bár a középkorból ismert bűnlajtsromokat a szerzők nem emlegetik, és nem is rendelnek a bűnökhöz konkrét betegségeket, az egészség-tisztaság betegség-tisztátalanság dichotómia – például a pestis kapcsán, amint az imént idézett beszédben olvashattuk – a 18. század végi liturgikus szövegekben még jelen van. Mindemellett az orvoslás tanult

⁵⁹³ A középkori pestisellenes prédikációkról Sebestyén és Rókus kultusza kapcsán lásd GECSE 2017. Időben és Telek József beszédét illetően térben is közelebb vannak a gyűdi anyaghoz az evangélikus David Reuss kassai és nagybányai pestisprédikációi, vö. RÁKÓCZI 2004.

⁵⁹⁴ *Különös beszédek*, 28. A csodajegyzékekben az 1740-re keltezett történetnek három változata is olvasható, vö. L3/40, N/28r, L1/52.

⁵⁹⁵ L3/102.

⁵⁹⁶ L3/97, N/43r, L1/87

szakembereinek tevékenysége, ha mégoly sematikus és inkább retorikai elemként, de határozottan kitapintható a csodaszövegekben. Igaz, az orvosok és sebészek sikertelensége már a középkori csodatörténeteknek is gyakori motívuma volt, s a bennük említett gyógymódok, beavatkozások azért mégis a korabeli orvoslás valóságát tükrözik. Az azonban nagyon fontos tény, hogy a 18. századi gyűdi mirákulumfeljegyzések orvosai között néhányan azonosítható, valós személyek voltak, mint például a pécsi orvosdoktor, Bulli Jakab. Ahogyan korábban már utaltam rá, a gyűdi csodagyűjtemények felvillantják a képzett orvosi személyzet megjelenésének helyszíneit, alkalmait, működési területüket, s mindez, ha halványan is, de látható a mirákulumok szövegeiben is.

Ami pedig az orvoslás szakrális és tanult, legitim területének összevetését illeti, egy további aspektusra érdemes figyelni még. Ellentétben azokkal a középkori gyógyító csodákkal, amelyekben a gyógyító szentek orvosként viselkednek, a Gyűdi Mária kizárólag a lelki/spirituális szférában tevékenykedik. Beavatkozása és segítsége eszközök nélküli, de annál látványosabb. Ezzel szemben abban éppen hogy a földi gyógyítókra hasonlít, hogy a betegek hálából felajánlott „fizetsége” nagyon kézzelfogható, anyagi formában jelentkezett, ahogyan ezt a hátatárgyak és képek, a pénzadományok és a fogadalmi épületek mutatják.

Összegzés – az orvoslás plurális modellje

Vizsgálatomban az orvoslás helyi piacait a gyógyítás szereplőinek nézőpontjából szándékoztam bemutatni, ezért a betegségről és a gyógyulásról szóló elbeszélésekből, történetekből indultam ki. Ezekből következtettem a gyógyításra vonatkozó ismeretekre és azok lehetséges forrásaira, osztályoztam a betegségeket, a betegségmagyarázatokat és a gyógymódokat, majd számba vettem a gyógyítással foglalkozók népes táborát.

A boszorkánypererek rontástörténeteiről az derült ki, hogy a betegségek alapján két csoportra oszlanak: a vádlók elbeszélései arról szóltak, hogy a betegséget (vagy a balesetet) a boszorkány rosszindulata és ártalmas tevékenysége okozta; a vádlottak pedig azzal utasították vissza a vádakot, hogy elővették mindazokat a lehetséges betegségmagyarázatokat, amelyek a boszorkányrontáson kívül elfogadottak és érvényesek voltak az adott közösségben.

Az alternatív magyarázatok egy része szintén természetfeletti okozóra vezette vissza a betegségeket: a helyi hiedelemvilág természetfeletti lényekre, mint például a *szépasszonyokra*, vagy pedig a keresztény panteon főalakjai közül a mindenható Istenre, esetleg a kísértő ördögre. Ezek az interpretációk esetenként a betegek normaszegő magatartásával is összefüggésben álltak: például a természetfeletti és a földi világot elválasztó szimbolikus és valóságos határok átlépésével (például területstértés, illetve nem megfelelő viselkedés a szépasszony-tündérek megjelenési helyén és/vagy annak idején), illetve a keresztény erkölcsi normák megszegésével (bűnös életmód). A lehetséges magyarázatok másik része az empíriára épült, vagyis a betegségeknek a „természet szerint való” okát hangsúlyozta. Idetartoznak a tanúk és vádlottak meglátásai, valamint a kirurgusok és borbélyok, vagyis az orvoslás tanult, legitim képviselőitől származó szakvélemények és láttelepek. Összességében azt láthattuk, hogy az egyéb betegségmagyarázatok akkor kerültek elő, ha akár a vádlott, akár a vádlók részéről kétely fogalmazódott meg a boszorkányrontással mint egyetlen lehetséges betegséggel kapcsolatban. A rontást kizáró magyarázatok tehát akár hatékony segítséget is jelenthettek a vádlott számára az ellene folyó bűnvádi eljárásban.

Az elemzés következő részében előbb a rontástörténetekben, majd pedig a csodás gyógyulásokról és megmenekülésekről szóló feljegyzésekben megjelenő betegségképzeteket rendszereztem. Láthattuk, hogy a leírások a fizikai tapasztalat köré épülnek mindkét forráscsoportban: azt mutatták meg, hogy mit érzett, látott, hallott a beteg, s milyennek látta őt a környezete. Az egészség károsodását olyan, könnyen észrevehető és jól értelmezhető jelek mutatták meg a beteg vagy a környezetében levők számára, mint a szokatlanul magas vagy alacsony testhőmérséklet, a fájdalom, a mozgás korlá-

tozottsága vagy a teljes bénulás, a feltűnő bőrelváltozások, a látványos külsérelmi nyomok (csonttörés, zúzódás, nyílt sebek), a vérfolyás vagy a verítékezés, a széklet vagy a vizelet rendellenes ürítése, az érzékszervek zavarai (beszédképtelenség, látás és hallás sérülése), a légzés zavara vagy leállása, az eszmélet elvesztése. A rontástörténetekben azt figyelhettük meg, hogy a természetfeletti betegségmagyarázatok jellemzően kétféle helyzetben merültek fel: vagy a drasztikusan és váratlanul jelentkező tünetek esetében, vagy pedig akkor, ha a beteg állapotán semmilyen ismert módszerrel nem tudtak javítani, s a betegség krónikussá vált. Egy további lényeges észrevétel, hogy a rontásgyanú kizárólag a boszorkányvádaskodás pszichológiai légkörében, annak sajátos logikáját (ti. post hoc ergo propter hoc) követve vált csak elsődleges magyarázattá. A csodás gyógyulásokról szóló betegségstörténetek nemcsak a betegségképzetek tapasztalati jellegében, hanem abban is hasonlítanak a rontásnarratívumokhoz, hogy ugyanazokat betegséghelyzeteket jelenítik meg: a betegek (illetve a hozzátartozók) vagy a hirtelen fellépő, látványos tünetekkel, vagy a hosszan elhúzódó, nem gyógyuló betegségekkel fordultak a Gyűdi Máriához. Az akut szükséghelyzetekben, mint például egy váratlanul bekövetkező baleset vagy elemi csapás, a mennyei segítséget fohász, ima formájában kérték. Ugyanakkor a boszorkányvádak között is megjelent, hogy utólag emberi rosszindulatnak, a boszorkány rontásának tulajdonították az ilyen eseteket is.

A malefíciumnarratívumokban és a csodaelbeszélésekben leírt betegségkategóriákat abból a szempontból is megvizsgáltuk, hogy voltak-e köztük kizárólag a boszorkányrontással összefüggésbe hozott szimptomák, panaszok, illetve, hogy kirajzolódik-e a gyűdi kegyhely jellegzetes arculata a csodás gyógyulásokkal összefüggésben. A felvetés mindkét forráscsoport esetében indokolt. Ha az egyes természetfeletti lények egyben meghatározott betegségek okozói is lehettek, mint például a már többször említett szépasszonyok, akkor a boszorkányrontás sajátos formáihoz (például a megnyomáshoz) ugyanígy kapcsolódhattak meghatározott tünetegyüttesek. A boszorkányrontás módjainak tipológiai rendszerezése ugyan felfedett jónéhányat ezekből a jellemző tünetekből, de az is kiderült, hogy ezek leginkább azok a fizikai sérülések voltak, amelyeket a tanúk és a bíróság a feltételezett rontás látható jeleiként, corpus delictiként értelmezhetett, nem pedig konkrét, jól azonosítható betegségek. Par excellence boszorkánybetegségekről tehát valójában nem beszéltek a tanúk és a betegek sem. Alapos szemlénknek két tanulsága van: 1. a boszorkányvádás eljárásban bármilyen testi vagy lelki egészségkárosodásból könnyen válhatott szándékosan elkövetett rontás, ami büntettnek számított; 2. a vádaskodás pszichológiai légkörében bizonyos tüneteket nagyobb valószínűséggel tartottak a boszorkányrontás következményének, mint más természetfeletti lény ártó tevékenységének, isteni büntetésnek, vagy természetes okokra visszavezethetőnek. Ezt azonban kizárólag olyan külső körülmények határozták meg, mint például a vádlott és a kárvallott közti viszony, az aktuális bírósági szituáció, a vádlottnak az adott közösségben elfoglalt helyzete és megítélése (hírneve), továbbá a történetet elbeszélő tanú saját meggyőződése, elképzelései, tudása, az eset egyéni interpretációja.

A gyűdi kegyhely csodaelbeszéléseiben leírt tünetcsoportok közül a szembetegségek és a végtagokat érintő mozgásszervi panaszok emelkedtek ki. Mégsem állíthatuk egyértelműen, hogy Gyűdön leginkább a vakok és a bénák találtak gyógyulásra.

Egyrészt azért, mert ezek a betegségkategóriák a csodaműfaj bibliai előzményekre visszanyúló sztereotip motívumai, így a gyűdi gyűjteményben megfigyelt gyakori előfordulásukban valószínűleg ennek a szöveg hagyományának is szerepe volt. Másrészt a más kegyhelyeken rögzített csodajegyzékekkel való összevetésből kiderült, hogy ezek a betegségek ott is gyakran szerepeltek. Ugyanakkor azonban, a gyűdi zarándokok társadalmi hátterének, életkori csoportjainak és nemek szerinti tagozódásának statisztikai elemzése azt mutatta, hogy olyan tényezők, mint az életmódbeli sajátosságok, a gyermekeknek a korabeli mezővárosi és falusi közösségekben elfoglalt helye és a hozzájuk való érzelmi viszony mégis befolyásolhatták bizonyos betegség- és tünettípusok gyakoriságát a csodatörténetekben. A szembajok és a mozgásszervi panaszok, mint a leginkább rettegett betegségek (a járványokon kívül) magas száma valószínűleg nem a gyűdi kegyhely egyedi jellegzetessége lehetett, hanem általában jellemezte a barokk korban felvirágzó Mária-tisztelet központjait.

A betegségkategóriák közül többféle szempontból is kiemelkedtek a járványok, s különösen a pestis. Elsősorban a megbetegedések tömeges volta miatt, hiszen egész közösségeket, régiókat érintett, másodsorban, mert a megelőzés és a védekezés, illetve a gyógyítás sem kizárólag individuális, hanem ezzel egyidejűleg közösségi léptékben történt.

A járványos időszakok, háborúk, természeti csapások idején „szüneteltek” a boszorkányvadások, míg azokat követően felerősödhetek, s nem történt ez másként a mi esetinkben sem. A boszorkányvadások intenzitása és a pestis terjedése, illetve viszszafejtődése közötti összefüggés kitapintható az 1739–1741 közötti járványos időszakot követő, Tolna vármegye északi részén (Pakson és környékén) zajló helyi üldözésben. Magáról a pestisről, sőt egyáltalán járványos megbetegedésekről valójában nem esik szó a perdokumentumokban, sem itt, sem másutt. Kivétel lehet az a néhány Somogy vármegyei eset, ahol a tanúk egy kiütésekkel és az egész testre kiterjedő ödémával járó, hirtelen támadó, halálos betegségről beszéltek, s amiből akár valamilyen epidémiára is lehet következtetni. A betegség okozásával a helyi gyógyítókat vádolták a falusiak, s ez megintcsak összhangban van a boszorkányhiedelmek és a vádaskodás általános, Európa egész területéről ismert jellegzetességével: a boszorkányokat (akárcsak a korábban a zsidókat és az eretnekeket) járványok terjesztésével is vádolták.

A boszorkánypercek dokumentumaival ellentétben a gyűdi csodajegyzékek számos beszámolót őriztek meg a pestisjárványokról. A gyűdi templom maga is a pestisből történt csodás felgyógyulás emlékét őrzi, s a járványhoz kapcsolódó csodák jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy Gyűd az egyik legjelentősebb regionális kegyhellyé vált. A mirákulumtörténetekben a járványos idők tapasztalatairól olvashatunk: a pestis közeledtével egyre fokozódó félelemtől, a pánikszzerű menekülésről, majd a járvány kitörésekor a fertőzésgyanús házak vesztégar alá helyezéséről, a fertőzött családoknak és háztartásoknak a településen kívülre történő száműzéséről, a betegek erőszakos kórházba szállításáról, a parancsra kirendelt orvosi és ápolószemélyzet kilátástalan helyzetéről és hősies helytállásáról. A csupán néhány mondatba sűrített megrázó erejű helyzetképek nyilván valós élményeken alapultak, de egyúttal a csodaelbeszélések műfaji hagyományait is követték. Szövegbeli szerepük szerint dramatikai ellen-

pontként szolgáltak a Gyűdi Mária sikeres közbenjárására bekövetkező csodás megmenekülésekhez és váratlan felgyógyulásokhoz, így valójában előkészítették a csoda pillanatát. A gyűdi csodaelbeszélések továbbá tájékoztattak azokról a pestist követő közösségi devóciós megnyilvánulásokról (körmenetekről, közös áhítatokról) is, amelyekkel a megmenekült települések, egyházkerületek nemcsak hálát adtak a mennyei segítségért, de egyúttal az újabb járvány kitörését igyekeztek elhárítani.

A pestisről szóló csodatörténetekből, s méginkább a róla szóló prédikációkból, nyomtatott és kéziratos imakönyvekből, kegyességi művekből egyértelműen kiderült, hogy a járványt Isten büntetéseként, figyelmeztetésként értelmezték, amitől – értelemszerűen – csak és kizárólag isteni segítséggel lehetett megmenekülni. A pestis elleni hathatós védelmet tehát csak a mennyei orvosoktól reméltek. Ezt bizonyítja számos csodatevőként tisztelt Mária-kép és szobor elterjedése a 18. században, ahogyan azt a pécsi egyházmegye példáján láthattuk. Másrészt a járványok hatására éledt újjá a régióban a középkori pestisszentek (Sebestyén és Rókus) tisztelete, és terjedt el Palermói Szent Rozáliának már a Tridentinum után született kultusza. A pestis idején tett fogadalmak nyomán létesített kápolnák, oltárok Gyűdön, a régió városaiban és uradalmi központjaiban (például Pécsen, Eszéken, Siklóson, Bólyban, Bátaszéken), a városok és községek főterén emelt Szentháromság- vagy pestisoszlopok látványa egyrészt a kegyes és erényes életmódra intette, másrészt a folyamatos és éber mennyei védelemtől biztósította a közösségeket.

A rontásnarratívumok és a csodaelbeszélések morfológiai-strukturális elemzése betekintést nyújtott a boszorkányvád, illetve a csodahit működési mechanizmusaiba. Mindkét esetben a szereplőkre, tetteikre és a köztük létrejövő viszonyrendszerre épült a vizsgálat, s különösen a gyógyítókra összpontosított. A rontástörténetekben a gyógyítók kétféle, egymással ellentétes szerepben jelentek meg: vagy a boszorkány ellenfelei voltak (azonosították a rontó személyt és meggyógyították a rontást); vagy őket vádolták boszorkánysággal. Ugyanaz a gyógyító személy lehetett akár egy peren belül is rontó vagy gyógyító, a szereposztást az elbeszélővel való kapcsolata határozta meg. Egy rendkívül érdekes és igen jellemző helyzetet is megfigyelhettünk: azt, amikor a gyógyító szerepébe egy olyan személy kényszerült, akinek semmiféle gyógyító tevékenységére nem derült fény az adott per dokumentumaiból. Ezeket a vádlottakat neveztem el gyógyító boszorkánynak. A betegség kezelését valójában azért kellett felvállalniuk, mert őket gyanúsították a beteg megrontásával. Terápiájuk, akárcsak a vád maga, valójában fikción, a placeboeffektuson alapult. Eszköztárukban szimbolikus gesztusok vagy a szintén bármiféle fizikai beavatkozás nélkül történő távgyógyítás szerepeltek. Az elbeszélésekből arra következtethettünk, hogy az orvoslásnak ezt a módját kizárólag a boszorkányoknak tulajdonították, s megkülönböztették a „bűbajos, babonás”, vagyis a mágikus orvoslástól, továbbá az isteni eredetű, valamint a tapasztalati módszereken alapuló gyógyítástól. Ezek a gyógy módok az okozott kár szimbolikus megtérítéseként működtek, alkalmazásuk nem igényelt szakértelmet: tényleg inkább a boszorkányvadbéli szerepnek megfelelő viselkedésként, semmint valóságos tevékenységként kell tehát értelmeznünk a gyógyításnak ezt a formáját.

A csodaelbeszélések központi gyógyító figurája a szent, a mi eseteinkben a Gyűdi Szűz Mária volt, aki annyiban mégis hasonlított a boszorkányokhoz, hogy isteni hatalmánál fogva akár betegséggel is büntethette azt, aki rátámadt, vagy megfélemlített a kötelező hálaadásról. A Gyűdi Mária csupán egyetlen egy esetben lépett fel büntető szentként: az őt (ti. a kegyszobrot) bántalmazó, istenkáromló rác katonával szemben. A gyűdi mirákulumtörténetekben Márián kívül bábákat, borbélyokat és orvosokat is említene a sikertelen gyógyító szerepében. Idesorolhatjuk még a közelebről meg nem nevezett laikusokat, akik lehetnek családtagok, a háztartásban lakók vagy a szomszédok. Másrészt a gyógyítók közül a képzett orvosok és sebészek a csoda kedvezményezettjeiként is megjelentek. Mindkét szerepkörüknek – ti. gyógyító szakemberek/kezdményezettek (*miraculé*) – lényeges attribútuma a sikertelenség, ami eleve elrendelt volt, hiszen az emberek gyógyító tudását nem isteni, hanem földi eredetűnek tartották, így szükségképpen alul kellett maradniuk a mennyei gyógyító erővel – Istenével és Szűz Máriáéval – szemben. A gyűdi csodákban Szűz Mária gyógyító erejével egyetlen földi gyógyító sem kelhetett versenyre, de még a természetfeletti betegségek okozókat is legyőzte: sem az ördög kísértése, sem a boszorkányrontás nem jelentett számára akadályt. Nem mond ellent ennek az a tény sem, hogy gyógyító szerepben az áldást osztó vagy exorcizáló szerzetesek is megjelentek mind a csodatörténetekben mind a boszorkánypercek dokumentumaiban. A papi személyzet gyógyító tevékenysége ugyanis közvetítő jellegű volt: a gyógyító erő nem a sajátjuk, hanem mennyei eredetű.

A rontásnarratívumok és a csodaelbeszélések morfológiai elemzése további összehasonlítási lehetőségeket kínált a betegségképzetek és magyarázatok tekintetében. Ebből azt láthattuk, hogy a mirákulumtörténetek dramatikai csúcspontja a csoda pillanata: minden esemény eköré rendeződik. A csodaelbeszélésekben ugyanis nem az volt a fontos, hogy kiderüljön, ki a felelős a beteg állapotáért, hanem a sikeres isteni beavatkozás kinyilvánítása és bizonyítása. Ezzel ellentétben, a rontástörténetek fordulópontja a betegség okozójának kiderítése: a rontó személy azonosítása. A boszorkányság logikája szerint ugyanis a betegséget (a kárt) csak az okozója gyógyíthatta (állíthatta helyre), így a rontó azonosítása a gyógyulás megkerülhetetlen alapfeltétele volt.

Egy további analógiára is fény derült a betegségtörténetek e két kategóriája között a személyes varázserő jóindulatú (gyógyító), illetve ártó (rontó) megnyilvánulásával kapcsolatban. Mind a rontásnarratívumok, mind a mirákulumelbeszélések jellegzetes motívuma, hogy a gyógyulás gyakran ugyanolyan spontán módon következik be, mint amilyen hirtelenül elérte az embert a betegség. A maleficiumnarratívumok esetében ez rendszerint úgy történik, hogy a rontással vádolt boszorkány minden különösebb orvosi beavatkozás nélkül, pusztán a megjelenésével vagy akár egyszerűen a távolból mintegy visszavonja a betegséget okozó ártó varázserőt (lásd a fentebb már említett gyógyító boszorkány szerepkört). A csodaelbeszélésekben ugyanez a gyors, spontán gyógyulás áll be akkor, amikor a beteget a kegyszobor közelébe viszik, vagy amikor a fohászt, felajánlást, fogadalmat követően a betegség egyszerűen megszűnik, a súlyos baleseti sérülés pedig eltűnik. Ebből a szemszögből a rontó varázserő pontosan fordított előjellel működik, mint az élő szent testéből, illetve a halott szent sír-

jából, ereklyéiből, valamint az ábrázolásásaiból kiáradó taumaturgikus erőter. Ami a csodaelbeszélésekben a fohász vagy a fogadalomtétel, ugyanaz a rontástörténetben a boszorkány megfenyegetése: kéro és egyben kényszerító mágikus gesztus (esetenként beszédaktus), amely a varázserő működtetésére bírja rá annak birtokosát.

A taumaturgikus erőter működésével kapcsolatban egy további megfigyelést is tettem, amikor azt vizsgáltam, hogy a gyüdi kegyhelycsodákhoz, illetve a távcsodákhoz hozzárendelhetők-e jellegzetes betegségek vagy tünetegyüttesek. A kérdésre, hogy hol gyógyított hatékonyabban a Gyüdi Mária, azt a választ kaptam, hogy inkább a szükség-helyzet sajátosságai, semmint a betegségkategóriák szabták meg, hogy otthon vagy pedig a kegyhelyen gyógyult-e meg a beteg.

Vizsgálatom egyik fő célkitüzése az orvoslás piacának vagy inkább helyi piacainak bemutatása volt: kik, mit, hol és hogyan kezeltek, s kik voltak a páciensek. A részletesebb leírásokon alapuló esettanulmányokból azt láthattuk, hogy a betegség diagnosztizálása, a kezelés módjának eldöntése és maga a gyógyítás több körben zajlott, amelyeknek középpontjában a beteg helyezkedett el. Az első helyen a beteg állt, ahogyan azt a boszorkányperek betegségstörténeteiben olvashattuk. Ezt követte a vele egy háztartásban élők közössége – vagyis a családtagok, lakók, szolgálók –, majd a közvetlen és a távolabbi szomszédság. Tanácsalanság, bizonytalanság, sikertelenség esetén fordultak aztán egy általuk már ismert vagy a nekik ajánlott ismeretlen gyógyító specialistaához. Jónéhány esetben azt láthattuk, hogy nem is kellett messze menni, ha orvost kerestek: az orvos asszonyok, javasok, tudósok maguk ajánlkoztak a nagybetegnél. Ebben nyilván része volt a remélt fizetségnek, mint ahogyan számos rontástörténetben a kevesellt vagy elmaradt fizetségben látták az elbeszélők a konfliktus forrását. Ez a veszély valóban fennállt, hiszen a népi gyógyítókkal kötött kezelési megállapodás szóbeli aktus volt, amelyet a szokásjog szabályozott, olyan hivatalos előírások, mint amelyek kötelező érvényűek voltak a borbélyok, kirurgusok vagy az orvosdoktorok esetében, nem vonatkoztak rájuk. A gyógyítás anyagi vonatkozása magyarázza, hogy ha nem sürgősségi ellátásról volt szó, hanem régóta fennálló betegség további gyógykezeléséről vagy a közelgő szülésről, akkor a megfelelő gyógyító kiválasztása, megbízása és későbbi kifizetése a családfő jogkörébe tartozott. Ugyanígy a családfő döntött arról, hogy a krónikus beteget a gyüdi kegyhelyre vigyék, ha más orvosságot nem találtak.

A gyerekek betegsége idején legalább az egyik, de gyakran mindkét szülő munkálkodott azon, hogy mihamarabb elkezdődjön a hatékony kezelés – amennyiben a házi gyógymódok csődöt mondtak. A szülők ilyen irányú igyekezetét közvetlenül a boszorkányperek betegségstörténeteiből olvashattuk ki: egyik gyógyítót hívták a másik után, illetve vitték a gyermekeket egyiktől a másikig, míg meg nem gyógyult. A gyerekekért érzett aggodalom közvetett megnyilvánulását is megfigyelhettük a gyüdi mirakulumokban, amikor a beteg gyermek szüleinek a mennyei segítség elnyeréséért tett fogadalmait és felajánlásait vettük szemügyre.

A kezelés a beteg otthonában zajlott: a gyógyító sokszor helybe jött, bár bizonyos mágikus eljárások a családtagok kizárásával mentek végbe, ahogyan arról a szemtanúk beszámoltak. Az is megtörténhetett, hogy a gyógyító a maga házába vitette és ott kezelte a beteget. Ez a gyakorlat a népi gyógyítókra és az orvoslás képzett szakér-

tőire egyaránt jellemző volt. Olvashattunk arról is, hogy a kisebb települések lakói a közeli mezővárosok borbélyműhelyeit látogatták, ha eret vágatni vagy köpölyöztetni akartak. Ha a beteg állapota nem javult, akkor a kezelés egy következő fázisa az újabb és újabb gyógyítók elhívása vagy felkeresése volt: a fekvőbeteget szekérre, a módosabbak pedig kocsira tették, és így szállították a távolabb lakó gyógyítóhoz vagy a csodatevő kegyhelyre. A járóképes betegek a maguk lábán, a látássérültek kötélén vezetve zarándokoltak, hozzátartozóik kíséretében vagy esetleg egy nagyobb búcsús tömeggel együtt. A gyűdi zarándokok számára nem létesült kórház, illetve nem állt a rendelkezésükre kifejezett betegápolóhely. Szórványos adatokat azonban találtunk arra, hogy a gyógyulni kívánó zarándokok nemcsak egy-két napot, hanem akár egy hetet is a kegyhelyen töltöttek, bízva annak csodatevő hatásában. Talán a falubelieknél vettek szállást, de az is lehet, hogy a rendházban vagy a kegytemplomban aludtak.

A betegellátás központi rendeletek nyomán születő színterei voltak még a járványok idején létrehozott szükségkórházak, majd a nagyobb városok kezdetben egyházi fenntartású és működtetésű ispotályai. Az utóbbiak az általunk vizsgált időszak utolsó harmadában kezdték meg működésüket, mint például a Berényi püspök alapította pécsi ispotály.

A boszorkányság dokumentumaiban összesen 54 olyan gyógyító személyt azonosítottam a neve és/vagy a lakóhelye alapján, akiről egyértelműen kiderült, hogy gyógyítással és néha még egyéb mágikus tevékenységgel (például jóslással) is foglalkozott. Közülük 30-an kerültek a bíróság elé boszorkánывád miatt. A gyógyítókról további 30 betegségstörténetben beszéltek, bár őket sem nevük, sem a lakóhelyük alapján nem lehetett azonosítani. A 30 vádlott közül egy sem rendelkezett a gyógyításra feljogosító érvényes engedéllyel, bár akadtak olyanok, akik teológiai és orvosi tanulmányokat is folytattak, illetve borbélyképesítést szereztek. A gyógyítók között, a tudósok, *javasok*, *orvosok*, *bábák* és *nézők* mellett, megjelent több plébános, egy református lelkész, továbbá ferences szerzetesek, két zarándok, több borbély, egy sebész és egy fürdős is. Összességében elmondhatjuk, hogy a boszorkánывád leginkább az illegitim módon praktizáló „népi gyógyítókat” fenyegette. Mindazonáltal figyelmet érdemel, hogy az 54 azonosítható gyógyítóból 24-et meg sem vádoltak boszorkánysággal – vagy, ha mégis, annak nem maradt írásos nyoma. Ebből arra következtettem, hogy önmagában a gyógyító tevékenység még nem implicált boszorkánывádat, bár kétségkívül „veszélyes üzemnek” számított. Különösen akkor, amint azt a részletes esettanulmányok feltárták, ha a gyógyítót valamilyen szempontból deviánsnak ítélte az a közösség, amelynek tagja volt. Ez ugyanis könnyen teremthetett olyan konfliktushelyzeteket, amelyekből egy-kettőre szárbaszökkent a boszorkányság gyanúja. Nemcsak a boszorkánывádaskodásban betöltött szerepeik szerint, de gyakran a társadalmi elismertség szempontjából (is) szöges ellentétben álltak a boszorkánysággal vádolt gyógyítókkal azok a specialisták, akik a rontás azonosításával foglalkoztak. Közülük is kiemelkedett a Zala megyei Teskándon élő *javas*, akinek csaknem két évtizeden át virágzó, sikeres boszorkánывázonosító praxisát lehetett felvázolni a perdokumentumok alapján.

A gyűdi csodatörténetekben a népi gyógyítókat egyáltalán nem említették az elbeszélők és a lejegyzők. A városi bábákról (*obstetrices*) is csak elvétve esett szó, mind-

össze két alkalommal. Ugyanakkor számtalanszor fordultak elő orvosdoktorok (*medici*) és sebészek (*chirurgi/Feldscherrer*), név nélkül, mintegy általánosítva. A csodákban megjelentek még tábori orvosok (*regiminis medici*), katonasebészek (*regiminis chirurgi*), egy ezredorvos (*regiminis et generalat supremus chirurgus*), valamint gyógyszerészek (*pharmacopolae*). A képzett orvosok és sebészek közül 6 főnek a nevét is ismerjük, így kiderült, hogy Bully Jakab Pécs város fizikusa majd vármegyei főorvos, Armbrust József és Eugen Fischer szintén pécsi sebészek voltak, egy másik Herr Fischer pedig a szigetvári kirurgus. Jogosan vetődött fel a kérdés, hogy vajon milyen okai lehetnek a képzett orvosi személyzet gyakori emlegetésének, és emellett a népi gyógyítók teljes hiányának. Tudjuk, hogy csodás gyógyulástörténetek műfajának egyik jellegzetes, ókori előzményekig visszanyúló toposza a sikeres és a sikertelen gyógyító(k) szembeállítása. Nincs ez másként a gyűdi mirákulumokban sem: Szűz Mária ellentettjei a földi gyógyítók, ahogyan erre már többször is utaltam. A más kegyhelyekről származó korabeli csodagyűjteményekben – például a csíksomlyói tanúvallomásokban – azonban ebben a csoportban ott szerepelnek a népi gyógyászat specialistái is. Ha megnézzük, hogy kik voltak a Gyűdi Mária „betegei”, vagyis milyen társadalmi közegekből érkeztek a csodák kedvezményezettjei, láthatjuk, hogy sok köztük a nemes, a városi polgár, az uradalmi alkalmazott, a helyőrségeken állomásozó katona. Ők pedig – úgy tűnik – inkább a borbélyok, a felcserek a sebészek és az orvosok szolgálatait vették igénybe, ha úgy hozta a szükség. Mindebből nem következik az, hogy ezekben a közösségekben – legalább is a városokban és a mezővárosok lakói körében – a népi gyógyítóknak nem akadtak klienseik. Hiszen a boszorkányság dokumentumaiból jól látható, hogy tudósok, bábák, orvosok szép számmal tevékenykedtek a városokban is. Arra a helyzetre azonban mégis rávilágít ez a sajátos aránytalanság, hogy az orvoslás képzett és legitim szakemberei többségében magasabb társadalmi státusú klientúrával rendelkeztek, mint az illegitim gyógyítók.

A terápiákról, gyógymódokról és a gyógyító szerekről részletes leírásokat olvashatunk a boszorkányperek tanúvallomásaiban, míg a csodatörténetek ennél jóval kevesebb információval szolgáltak. Ez a különbség a források természetéből adódik, bár érdemes megjegyezni, hogy éppen a tanult orvoslás gyógymódjai – különösen a sebészeti beavatkozások – terén a gyűdi csodafeljegyzések a bőbeszédűbbek. Ez némiképp egybecseng az iménti megfigyeléssel, nevezetesen, hogy a csodákban szinte kizárólag a gyógyítást legitim módon űző, képzett szakemberek szerepeltek, míg a boszorkányság dokumentumaiban a „népi gyógyítók” tevékenysége került előtérbe, hiszen a vádlottak egy része maga is orvoslással foglalkozott. Azt, hogy melyik gyógyító milyen módszert és gyógyszert alkalmazott, elsősorban a képzettségétől, tudásától, másrészt a meghatalmazásától függött. A sebészek és borbélyok, a korban általánosan elfogadott szabályozás szerint, kizárólag külső kezelést végezhettek, belsőleg ható készítményeket nem javasolhattak és adhattak a betegnek. Forrásainkban köpölyözést és érvágást, borogatásokat, tapaszokat, szirupokat és kenőcsöket soroltak föl a tanúk, illetve a csodák lejegyzői, vagyis mindazokat a kezeléseket és gyógyszereket, amelyeket a sebészek és borbélyok Európa-szerte alkalmaztak a kora újkorban. Az utóbbi kitétel nem túlzás: az 1711–13-as pestisjárványban elhunyt egyik pécsi sebész hagyatéki leltárába több

sebészeti, orvosi és gyógyszerészeti szakmunkát is felvették. A céhszabályzatokból – éppen a pécsi borbély, sebész és fürdőcseh irataiból – azt is ismerjük, hogy a bonyolultabb műtétek előtt a borbélyoknak ki kellett kérniük első körben a céhbeli mesterek, majd a városi *physicus* szakvéleményét. Ezt a bevett gyakorlatot tükrözi a műtéttől rettegő beteg ágya mellett konzíliumot tartó orvosok, sebészek gyakran megjelenő toposza a latin és főleg a német nyelvű gyűdi csodatörténetekben.

A gyógyszerészekről csak ritkán, és akkor is általánosságban szólnak a gyűdi mirákulumok: a kudarcot vallott gyógyítók sorában említik őket. Ezzel összecseng, hogy a gyűdi kegyhelyet „patikának” nevezik az egyik történetben, míg egy másik csoda-elbeszélésben a Gyűdi Mária a leghatásosabb gyógyszerként szerepel. Ne feledjük azt sem, hogy a zágrábremetei mirákulumoskönyv címében a „Mennyei Patikárius” (*Pharmacopaea Coelestis*) szintén maga Szűz Mária! A boszorkányperekben sem a gyógyszerészről, hanem a patikabeli orvosságokról esik szó abban a néhány esetben, amelyet részletesebben megismertünk. Többek között azt tudtuk meg, hogy a gyógyszertárak klientúráját jobbra a városi polgárok, a helyőrségeken szolgáló vagy a beszállásolt katonatisztek és családtagjaik, a mezővárosi nemesség és az uradalmi tisztviselők alkották. A gyógyszertárak működését szabályozó városi határozatokból pedig kiderült, hogy a gyógyszerészeknek a mindenkori városi vagy a vármegyei orvosok utasításait kellett követniük, önállóan nem állíthattak össze és nem javasolhattak orvosságot.

Az orvosok, tudósok és bábák, ezzel szemben, számos alkalommal keverték kenőcsöket vagy készítették flastromokat, borogatásokat a betegeknek. Gyakran adtak tanácsot a gyógyító szerek fogyasztásához, vagy egyenesen ők maguk látták el ezekkel a pácienseiket. Mindezzel megszegték a hatályos törvényeket, így nem csoda, hogy a bevádolt gyógyítókat részletesen kivallatták a náluk talált szerekről és eszközökről, mivel azokat bűnjelként lefoglalták és gondosan lajstromozták. Ami a sebészeti beavatkozásokot illeti, a boszorkánysággal vádolt gyógyítók esetében – a pakodi foghúzó sikertelen „műtétén” kívül – csak a nekik tulajdonított kegyetlen „operációkról” beszéltek a tanúk: a csontok kiszédéséről, az inak rángatásáról és összecsomósításáról vagy a szív kiszakításáról. A betegek és hozzátartozóik, sőt a kínvallatásnak alávetett gyógyítók némelyike is a képzett borbélyok, sebészek által végzett műtétek analógiájára írták le ezeket a fantasztikus és brutális beavatkozásokat. A bíróságok a borzalmas tetteket nemcsak a fizikai bántalmazás, hanem egyúttal a tiltott orvoslás bizonyítékainak tekintették, hiszen a gyógyítók, bábák, tudósok, akiket ezzel vádoltak, valóban nem rendelkeztek a műtétek végzésére feljogosító hivatalos képesítéssel: tevékenységük illegitimnek számított.

A betegségek, a gyógy módok és a gyógyítás szereplőinek számbavétele után végül visszatérhetünk a vizsgálatunk kiinduló célkitűzéséhez: az orvoslás rendszereihez (*medical systems*). A fenti jellegzetességek alapján három, egymással több ponton is érintkező rendszer rajzolódott ki: a népi gyógyászat, az egyházi gyógyítás és a tanult orvoslás. Ebben a megfigyeléseim David Gentilcore kutatási eredményeivel egyeznek meg.¹ Hangsúlyozom, hogy ez a merev szétválasztás a kutatói szemléletet tükrözi, s az

¹ GENTILCORE 1988, 203–210.

elemzést könnyíti meg, ám – ahogyan azt az iméntiekben láthattuk –, a rendszerek működésének modellezésére valójában nem alkalmas. Vizsgálódásunkban éppen azt figyelhettük meg, hogy mind a betegek, mind a gyógyítók szabadon „közlekedtek” a különböző rendszerekre jellemző betegségértelmezések, gyógymódok, gyógyszerek és a gyógyítók között. Döntéseik célorientáltak voltak, mert az olyan szükséghelyzetek, mint a váratlan baleset vagy a betegség, gyors és határozott megoldásokat igényeltek. A három szféra alapvető jellemzőit az alábbiakban foglalom össze:

1. A betegség eredetére adott magyarázatok a népi gyógyászatban és az egyházi orvoslásban egyértelműen mágikus/vallásos jellegűek voltak. Ezek szerint a betegség a természetfeletti világból érkező csapás, amely vagy különböző rosszindulatú lényektől (a szépasszonyok, a visszajáró halottak), vagy a természetfeletti képességgel felruházott emberektől (a boszorkányok) éri az embert, vagy a keresztény Isten, esetleg Szűz Mária kezéből kapott figyelmeztetés, büntetés. A tanult orvoslás interpretációjában, ezzel szemben, a betegségnek jórészt „természetes oka” volt: a testnedvek egyensúlyának megbomlása (humorálpatólógia), a rossz levegő (miazma), a fertőzés (*contagio*), az egészségre káros környezeti hatás (pl. meghűlés), valamint a testi épséget megsértő agresszív fizikai behatás (pl. ütés, vágás). Ne feledjük azonban, hogy a tanult orvoslás képviselői maguk is a keresztény világkép szerint gondolkodtak: elfogadták, hogy Isten mindenhatósága felülírhatja az orvos gyógyító szándékát, s a beteg meghalhat az orvos minden igyekezete ellenére. Ezt a nézetet közvetítették a sebészek, borbélyok által használt kézikönyvek, például Miskóltzy Ferenc már többször említett *Manuale chirurgicum*, de ugyanezt fogalmazta meg prédikációiban a gyűdi ferences barát, Raus Cirill is. Végül ne feledkezzünk meg azokról az orvosokról és sebészekről, akik, miután minden kezelésük kudarcot vallott, a Gyűdi Máriához fordultak, amivel valójában elismerték az isteni orvos feljebbvalóságát.

2. Az alkalmazott terápiákat a betegségértelmezések határozták meg. A természetes módon kapott betegségeket természetes úton, a tapasztalatokra építve is igyekeztek megoldani. A mágikus/vallásos magyarázatok pedig azt implikálták, hogy a természetfeletti és az emberi világ összeütközéséből keletkező bajokat e konfliktus feloldásával kell orvosolni. A boszorkányt kényszerítették az okozott kár helyrehozatalára, vagyis a gyógyításra. Szűz Mária gyógyító segítségét fohással és fogadalomtételel lehetett megszerezni, majd zarándoklattal, hálaajándékkal és alamizsnával kellett megköszönni az isteni jóindulatot. A tudós orvoslás szférájának gyógyító eszköztára nagyrészt az empiria talaján állt, és a mechanikus beavatkozások széles spektrumát ölelte fel a külsőleg alkalmazható flastromok, borogatások, kenőcsök számtalan válfajától a fürdőkön és az inhaláláson át az érvágásig, a belsőleg ható keverékekig, valamint a különböző sebészeti beavatkozásokig. E gyógymódok egy jelentős részével a „hivatásos” népi gyógyítók és a hozzájuk képest átlagos gyógyító tudással rendelkező laikusok is éltek, hiszen a tapasztalaton alapuló orvoslást, betegápolást, az elsősegélyt valójában mindenkinek ismernie és gyakorolnia kellett valamilyen fokon, ha a szükség úgy kívánta. A gyógyító praxisok ilyen jellegű áttekintése szintén azt mutatta, hogy sok esetben valójában nem

a terápiákban tértek el az orvoslás rendszerei, hanem az azok háttérében álló tudásanyag, a hiedelmek, és magyarázatok szempontjából.

Egy másik fontos különbség, ami az orvoslás gyakorlatát és a gyógyítókat elválasztotta egymástól, a praxisok legitimitásának területe. Különösen a boszorkányság dokumentumain keresztül rajzolódott ki annak a folyamatnak az állomásai, amelyben a szervezett keretek között elsajátított orvoslás hivatalossá és legitimmé, míg az ezen kívül eső gyógyító tevékenység lassanként és fokozatosan illegitimmé vált. Az egyház orvosi tevékenysége szempontjából ez a szétválás a megszállottság kezelésében és megítélésében jelentkezett, amire a gyűdi egyházi forrásokból még nem, de például a zombori ördögűző esetéből már következtetni lehetett.

3. Végül, ha a gyógyítással foglalkozókat képzettségük alapján osztályoztuk, akkor azt láthattuk, hogy az intézményes keretek közt folytatott tanulás a tudós és az egyházi orvoslás szféráira volt jellemző, míg a népi gyógyítók ebből a szempontból tanulatlanok, laikusnak számítottak. De ez alól találtunk kivételt: Szvetics Mihály, a vándorló gyógyító és varázsló pap nemcsak felvette a kisebb papi szentségeket, de évekig tanult egy velencei orvosnál. Igaz, végül nem szerzett képesítést, s hiába szeretett volna egyházi alapítású kórházakban elhelyezkedni, csupán vándor orvosként és varázslóként tevékenykedett. Legitimitásuk forrását tekintve mind a tudós, mind az egyházi orvoslás szisztémájába, sőt, patientúrájuk révén a népi gyógyítás rendszerébe is beleillenek azok a zalaegerszegi szülésznők, akik az egyház jóváhagyásával és hivatalos megbízással dolgoztak a városban. Erről tanúskodik a városi a tanács és az egyház képviselői előtt letett esküjük.

Már e kivételek is jól illusztrálják azt, ami a konkrét helyzeteket elbeszélő betegség- és gyógyulástörténetekből egyértelműen világossá vált: a valóságban az orvoslás rendszerei egyáltalán nem határolódtak el élesen egymástól, sőt, mint azt a fenti példáink jól mutatják, a betegek és a gyógyítók szabadon mozogtak közöttük, ahogyan az adott helyzet éppen megkívánta. Hiszen a betegek célja az volt, hogy meggyógyuljanak, ehhez pedig a számukra legmegfelelőbb gyógymódra volt szükségük, és ki kellett választaniuk a legalkalmasabb terapeutát is. A kereslet-kínálat által szabályozott piacon a gyógyítók is eldönthették, hogy milyen elvek, képzetek és hiedelmek mentén állították fel az aktuális diagnózist, és mely módszerekkel végezték a kezelést.

Források

Kézírtos források

- Attestatum 1. Statua miraculosa B. Mariae V. tempore revolutionis Rákozcianae translata est...* 1710. Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd), 1. fasc. Régi Levéltár II/2.
- Attestatum 2. De percepta statua miraculosa B. Mariae V. a praefecto dominii siklosiensis Henrico Ladislao Bennua quae statua secus quoquae ad ecclesiam Maria Gyűd spectat, 1711.* Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd), 1. fasc. Régi Levéltár II/1.
- De inquisitione miraculosi loci Maria Gyud.* Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd), 1. fasc. Régi Levéltár II/7. – Tanúkihallgatási jegyzőkönyv.
- Liber medicamentorum* 1876 [–1907] Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd) Régi Levéltár I/b 8.
- Liber memoriarum. Tomus I.* 1772. Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd). Régi Levéltár I/b 5. – Latin nyelvű kegyhelytörténet és csodajegyzék, 1772.
- Liber memoriarum. Tomus II.* 1862. Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd). Régi Levéltár I/b 7. Jegyzékek a templom jöteveiről, gyarapodásáról és a fogadalmi ajándékokról. A konvertiták és aposztaták felsorolása, anyakönyvi adatokkal, 1772-től.
- Liber memoriarum. Tomus III. Bibliotheca Mariana judensis* (Rukopis) 1910. Budapest, Ferences Levéltár, VI.17 (Máriagyűd). Régi Levéltár I/b – Latin nyelvű kegyhelytörténet és csodajegyzék, 1757. 1910-ben készült másolat.
- [Paukovics János]: *Preces devotionales matutinae, vespertinae, ante et post missam, nec non Exorcismi et Conjuraciones contra tempus tempestuosum, ac variae benedictiones et absolutiones pro usu meo excerptae, per me, Patrem Fratrem Joannem – Franciscanum in Maria-Gyűd A. D. 1757,* Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjtemény PEK TGYO Kt., Ms 211.
- [Raus Cirill]: *Különös beszédek a B. Szűz Mariáról akár melly kegyelmekkel tündöklő helyeken alkalmazandók.* 1766, Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjtemény PEK TGYO Kt., Ms 417.
- [Raus Cirill]: *Rövid vasárnapi beszédek, a mellyeket Istenéhez és az igaz keresztény felebarátihoz buzgó szeretetből a Szent Irásbul, a Szent Attyák Szententiáibul és hiteles Auctorokbul nem csak a Veszedelmes Vétkeknek eltávoztatására, hanem minden tökéletes erkölcsöknek s példás Szent jó tselekedeteknek gyakorlására tulaidon szükségére Serafikus Szent Ferencz Pátriarka szerzete béli Slávonía Országi Szent László Király provinciájának egy érdemetlen predikatora egybe szedett.* Gyűd, 1787. Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjtemény PEK TGYO Kt., Ms 414.
- Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria zu weiterer Beförderung des Lobs wahre historische Beschreibung von den Anfang, Fortgang und wunderthaten so wohl der Kirchen als Statuen der jungfraulichen Mutter unter dem Ehren Titul Maria Heimbsuchung in dem Dorf Gyűd.* (S. m. l. a., post 1771), Pécsi Egyetemi Könyvtár Történeti Gyűjtemény PEK TGYO Kt., Ms 218.

A publikált források rövidítésjegyzéke

- Bessenyei 2 = BESSENYEI József (szerk.) 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest: Balassi Kiadó.
- Klaniczay-Kristóf-Pócs = KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Komáromy = KOMÁROMY Andor (szerk.) 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Schram 1–2 = SCHRAM Ferenc (szerk.) 1970: *Magyarországi boszorkányperek* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Schram 3 = SCHRAM Ferenc (szerk.) 1982: *Magyarországi boszorkányperek* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szilágyi = SZILÁGYI Mihály 1987: *Boszorkányperek Tolna vármegyéből*. (Tanulmányok Tolna megye történetéből XI.) Szekszárd, 437–513.
- Tóth G. = TÓTH G., PÉTER (szerk.) 2005: *A magyarországi boszorkányság forrásai* IV. Budapest: Balassi Kiadó.

A Kelet-Nyugat Munkacsoport ERC projektjében Tóth G. Péter által készített boszorkányper-adatbázis kódolt hivatkozásainak jelmagyarázata: a hivatkozás egy betű- és számsorból áll, amely a következő jelöléseket tartalmazza

példa: 76105ZaNe5bKFK000

5 karakter = (1)76105 : év, hó

2 karakter = Ba, Bá, So, To, Za: megye (Baranya, Bács-Bodrog, Somogy, Tolna, Zala)

1 karakter = N: törvényhatóság székhelye, település (itt: Nagykanizsa)

3 karakter = e5b: e (eset); 1–5: törvényszék (1: egyházi, 2: megyei, 3: úriszéki, 4: mezővárosi, 5: városi); a vagy b: sértési vagy büntetőper (itt: büntetőper)

6 karakter = KFK: forrás (itt: Kisebb Forrás, Kéziratos; 000 per-sorszám)

750	09	Za	Ze	2c	SF2	432
év (1750)	hónap	vármegye			forráskiadvány	per sorszáma

A forráskiadványok rövidítései:

BF 1,2 = Bessenyei

KKP = Klaniczay–Kristóf–Pócs

SF1,2,3 = Schram

SZM = Szilágyi

KFK = Kisebb források, még sajtó alatt levő kéziratok gyűjteménye.

A további, más régiók kiadványaira vonatkozó rövidítéseket lásd az adatbázisban.

Az adatbázis nyilvános elérhetősége: <http://eastwest.btk.mta.hu/adatbazisok>.

További publikált források

á.s. 1990: A csodatévő Orvoskút. *Tolnai Megyei Népiújság* 40 (1990, augusztus 4.): 5

BALOGH Béla (szerk.) 2003: *Nagybányai boszorkányperek. A magyarországi boszorkányság forrásai*.

(Várostarténeti források 1.) Budapest: Balassi Kiadó.

BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest: Balassi Kiadó.

- BEYTHE Andras 1595: *Fives koenuev fiseknek es faknac nevökröl, termezetoekroel es hasznokrul irattatot, es szoeroeztetoet mag'ar nyelvoen.* Németújvár, Manlius Ianos. (RMK I 278, RMNy 766.)
- BOJNIĆIĆ, Ivan 1922: Aus Osijeks Vergangenheit. Ein Osijeker Hexenprozess des XVIII. Jahrhunderts. *Drau* 23(2), 1–3.
- BRANDL Gergely–TÓTH G. Péter (szerk.) 2017: *Szegedi boszorkányperek 1726–1744.* (Várostörténeti források 5.) Budapest: Balassi Kiadó.
- BRÜSZTLE József 1874: *Recensio universi cleri Dioecesis Quinque-Ecclesiensis...* I. Quinque Ecclesiae: Ramazetter.
– 1876: *Recensio universi cleri Dioecesis Quinque-Ecclesiensis...* II. Quinque Ecclesiae: Ramazetter.
– 1879: *Recensio universi cleri Dioecesis Quinque-Ecclesiensis...* IV. Quinque Ecclesiae: Ramazetter.
- BUZINKAI György 1739: *Rövid oktatás, miképen kellessék magunkat isten segítségével jó praeservatívák által a pestis ellen védelmezni, vagy a pestisben lévő betegeket orvosolni. Irattatot ns. szab. kir. Debreczen városa magistratusa rendeletéből, mellyhez toldalékul adattattak a pestis idejére alkalmaztatott egynehány szép könyörgések.* Debrecen: Margitai János.
- EGGERER, Andreas 1672: *Pharmacopæa Coelestis Sev [Seu] Maria Remetensis: In Sclavoniæ Regno Sub Cura FF. Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitæ, Fama & Miraculis Clara... Gratuito Impertiens; Sub Hoc Symbolo Venite, Qui Non Habetis Argentum... Orbi Divulgata.* Græcii: Apud Hæredes Ferdinandi Widmanstadij. <http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> (Utolsó elérés: 2020. február 22.)
- ESTERHÁZY Pál 1696: *Mennyei korona az az az egész világon lévő csudálatos Boldogságos Szűz kepeinek rövideden föl tett eredeti.* Nagyszombat: Akadémiai nyomda.
- FELSŐBÁNYAI István (ford.) 1741: *Gileadi balsamom. A' Dög Halál ellen. Mellyet Német Nyelven irt vólt Fridrik Adolf Lampe híres Sz. Irás Túdó és a' Bremai Sz. Gyülekezet' Lelki Pásztorja. Mostan pedig Nemzete romlásának Okait 's az Isten igaz Utait tudakozni kívánó Kegyes Lelkeknek hasznára született Nyelvén ki-botsátott F. Banyai Istvan. Hozzá adattak a' Dög Halálnak idejére alkalmaztatott két Buzgó Könyörgések, mellyeket irt Tiszt. T. Szathmári Mihály Uram, a' S. pataki Oskolának mostani Igazgatója.* Franeker: Ny. n.
- FISCHER, Daniel 1740: *De remedio rusticano variolas per balneum primo aquae dulcis post vero seri lactis feliciter curandi, in comitatus Arventi superioris cum optimo sucessu commentatio Acedunt relatio de variolis durante grassatione pestilentiae verae in Hungaria annis 1740, 1741, 1742, item observationes de usu lactis dulcis interno in variolis. Erfordiae.*
- HERNER János 1988: *Bornemisza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben, 1678–1688.* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 21.) Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- HOFFMANN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség. Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből.* (Adattár a XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 9.) Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete.
- ILYEFALVI Emese (közreadja és a bevezető tanulmányokat írta) 2014: *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból (1488–1850).* (A magyar folklór szövegvilága II/B.) Budapest: Balassi Kiadó.
- JORDÁNSZKY Elek [1836] 1988: *Magyar Országban, s' az ahoz tartozó részekben lévő Boldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása... Posenban Belnay örököseinek betűivel.* (Faksimile kiadás.) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KÁLDI György [1626] 1732: *Szent Biblia az egesz kereszténységben bé-voett régi deák boetueboel / magyarra fordította a' Jésus-alatt vitézkedoe Társaság-beli nagy-szombati Káldi Gyoergy pap.* Nyomtatta Elseoben Bécsben Formika Máté, 1726 Esztendeoben, II. Nagy-Szombatban Academiai Boetoeckel Berger Leopold 1732. (RMK I 551, RMNy 1352.)

- KOPCSÁNYI, Mihály 1643: *Narratio Rei Admirabilis ab Posonium gesta, De Spiritu quodam, a 24. Julii, Anni M.DC.XLI. usque ad 29. Junii, Anni M.DC.XLII. ex Purgatorio cuidam Virgini apparente, loquente, auxilium petente, ac tandem liberato.* Pozsony. (RMK II. 629.)
- MAGYARY-KOSSA Gyula 1929: *Magyar orvosi emlékek I–II.* Budapest: Eggenberg Könyvkereskedés.
- 1940: *Magyar orvosi emlékek IV. Magyar orvostörténeti adattár 1700–1800.* Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.
- MAROSVÁSÁRHELYI (Vásárhelyi) Gergely 1622–1623: *Világ kezdetitől fogva iosagos es gonosz czelekedeteknek példáinak Summái Szent Irasnak O es Uy Testamentomabol, szent atyagnak es Pogan Bölczeknek irásaiból / Marosvasarhelyi Gergely által fordítottak es irattattak. Nyomtatnak Cassan.* (RMK I 528 RMNY 1289.) https://rmk.hungaricana.hu/hu/RMK_I_528/?list=eyJxdWVYeS16ICJoZWx0YWkifQ. (Utolsó elérés: 2017. május 7.)
- MIGNE, Jacques Paul: *Documenta Catholica Omnia.* http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1080-1137__Honorius_Augustodunensis__Sigillum_Beatae_Mariae_Ubi_Exponuntur_Cantica_Canticorum_MLT.pdf.html (Utolsó elérés: 2018. ápr. 1.)
- MISKÓLTZY Ferenc 1742: *Manuale chirurgicum avagy chirurgiai uti-társ, melyben az egész anatomia, égi jegyeknek ereje, a testi tagokon külsőképen történhető nyavalyák és eseteknek az seb kötés, ér-vágás, vagy akárminémű chirurgiai foglalatosság által teendő orvoslása, ezen felül a flastrom és unguentumoknak készítése, rövid kérdések által magyarázott és most elsőben magyar nyelven ki-botsátott.* Győr: Streibig János Gergely. <http://data.onb.ac.at/rep/10A35D77>. (Utolsó elérés: 2020. május 17.)
- MTA BTK Művészettörténeti Intézet Regesztagyűjteménye, I–19 Inventarien der in Hungarn aufgelassenen Klöster (<http://regesta.arthist.mta.hu/>). (Utolsó hozzáférés: 2017. június 30.)
- Nádor-kódex* (1508) 1994. Nyelvelméktár XV. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- NORR, Erhardt 1732: *Chirurgischer Weg-Weiser, Allen Angehenden, So zur Wund-Artzney-Kunst zu gelangen Begierde haben, gezeigt Und In Neun Theilen Gesprächs-weiß verfasst; Samt einem Reise- und Feld-Kasten Für die Chirurgo, so im Feld zu dienen vorhabens; und dann Einem Vocabulario Aller einfachen / unvermischten Gewächsen und Artzneyen, Namen, Natur und Complexionen.* Nürnberg: Moritz Hagen.
- PÁPAI PÁRIZ, Ferenc 1695: *Pax Corporis az az: az emberi testnek belső nyavalyáinak okairól, fészkeiről, s' azoknak orvoslásának módgyáról való tracta* Kolozsvár: Tót Falusi Kis Miklós. (RMK I 1474.)
- PAVICH, Emerik 1766: *Ramus viridantis olivae in arcam militantis Ecclesiae relatus seu Paraphrastica et topographica descriptio Provinciae nuper Bosnae Argentinae Jam vero S. Joannis a Capistrano nuncupatae Ordinis Minorum Regularis Observantiae in ditione Suae Sacrae Caesareae, e Regio-Apostolicae Majestatis, per Ungariam, Slavoniam, Syrmium, et Banatum diffusae.* Buda: Typis Leopoldi Francisci Landerer.
- PERLICZY Dániel 1740a: *Medicina Pauperum A' szegények számára való patikáskának az ő állapottyokhoz való alkalmaztatása.* Buda: Veronika Nottensteinin. https://library.hungaricana.hu/hu/view/KlasszikusOrvosiKonyvek_196_1/?pg=2&layout=s (Utolsó elérés: 2018. márc. 4.)
- 1740b: *Consilium medicum. Az az: Orvosi oktatás, miképpen kellessék e mostani pestisses és egyéb mérges nyavalyáknak bé-rohanássokban isten segítése által őrizésképpen az embernek magárúl gondot viselni, és micsoda eszközök által lehessen kinek kinek magát, azoknak el-ragadásában orvosoltatni...* Buda: Veronica Nottensteinin.
- PFENDNER, Emericus 1739: *Amuletum, seu sacrae, et antiquae preces contra pestem, olim per R. P. E. P. colectae, & auctae. Nunc demum: dum grassante in locis vicinis peste, eadem lues in civitate Tyrnaviensi timeretur; sumptibus devoti cujusdam civis reimpressae.* Tyrnavia: Typis academicis.

- PÓCS, Éva 2012 (szerk.): *Hiedelemszövegek*. (A magyar folklór szövegvilága I.) Budapest: Balassi Kiadó.
- PÓCS Éva (közreadja és a bevezető tanulmányokat írta) 2014: *Ráolvasások*. (A magyar folklór szövegvilága II/A.) Budapest: Balassi Kiadó.
- PURMANN, Matthäus Gottfried 1680: *Der rechte und wahrhafftige Feldscher, oder Die wahrhaffte Feldscherkunst*. Halberstadt: Johann Erasmus Hinzsch. <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN612462625> (Utolsó elérés: 2018. október 28.)
- 1699: *Chirurgia Curiosa, darinnen ein jedweder Chirurgus nicht allein aufs gründlichste sehen un finden kan, was in die ganze Wund-Artzney vor künstliche Operationes, richtige Cur-Vortheile, bewährte Artzney-Mittel, leichte und geschwinde Hand-Griffe gehören, sondern auch solche, durch und durch mit sehr raren und sonderlichen Observationen bewähret wird*. Frankfurt und Leipzig: Michael Nohrlachs. https://archive.org/details/BIUSante_60548/page/n4/mode/2up (Utolsó elérés: 2018. október 28.)
- RÁKÓCZI Katalin 2004: Tizenöt prédikáció a pestisről. David Reuss prédikációskönyve. *Orvostörténeti Közlemények CLXXXVI–CLXXXVII*: 63–76.
- ROSNER Zsolt 2017: *Máriagyűdi mirakulumos könyv. Évszázadok csodái a máriagyűdi kegyhelyen*. Máriagyűd: M agánkiadás.
- SILLING István 1998: Zombori boszorkányok pere és annak okmányai. In Uő: *Tegnap és ma. Adalékok Nyugat-Bácska néprajzához*. Újvidék: Jugoszláviai Magyar Művelődési Társaság, 45–59.
- SCHILLINGER, Ferenc Jakab 1739: *Instructio practica de officio parochorum et aliorum curatorum tempore pestis expositorum, cum appendice medica anno M.DCC.XXXIX*. Budae: Veronika Nottensteinin.
- SOÓS Ferenc 1720: *A dög-halál Isten harcza az emberekkel: Mellyben megmutatódik, mint győzedelmesedik Isten a testen. Miképen forgassa pedig ember magát ebben a hartzban, és minémű hadi lelki készülete legyen, arról oktattatik e rövid együgyű munka által a halandó ember...* Kolozsvár: Telegdi P. Sámuel.
- STOECKER, LORENZ 1711: *Ofnerischer Pest-Schild, oder gründlich kurtz-verfasste Deduction, von Beschaffenheit der anno 1709. et 1710, fast durch das gantze Königreich Ungarn grassierenden Pestilentialischen Seuch...* Wien: Andreas Heyninger. <http://data.onb.ac.at/rep/1099A75C>, (Utolsó elérés: 2017. dec. 05.)
- SUGÁR István (szerk.) 1987: *Bűbájosok, ördögösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyékben*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- SZACSVAY Éva–SZALÁNSZKI Edit (közreadja) 2005: *Budai Pál: A' Köznép babonái és Balvélekedései ellen való Prédikációk. Nagybajom 1811–1824*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- SZENTKIRÁLYI István 1917: Garabonciás-per Pécsen. *A Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület Értesítője* 9, 1–7.
- SZIGETI Jenő (közreadja) 2006: *Protestáns népi látomások a XVIII. századból I*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae II.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- TELEK József 1757: *Tavaszi rózsa az az Panormi Szűz Szent Rozália életének Sommája, melyet nemes királyi Kassa városának melyet nemes kir. Szabad Kassa várossának, sz. Rosália hegyén lévő kápolnához rendelt, esztendő-béli ájtatosságára nézve egybe szedegetett és prédikáció módra rendelt beszédben világosságra terjesztett Telek József Szerafikus Sz. Ferenc keményebb Rendtartáson lévő Szerzetének, a Magyarországi Szalvatoriána Provinciának érdemtelen fia, most Kassán Sz. Theológiának lectora*. Kassa.
- TESSEDIK, Sámuel–BERZEVICZY Gergely 1979: *A parasztok állapotáról Magyarországon*. Budapest: Gondolat. <http://mek.oszk.hu/04800/04869/html/> (Utolsó elérés: 2019. január 4.)

- V. Kovács László (szerk.) 1985: *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- VARJAS Béla (bevezetéssel ellátva közzéteszi) 1943: *XVI. századi magyar orvosi könyv*. Kolozsvár: Erdélyi Magyar Tudományos Intézet.
- WEBER János 1645: *Amuletum, az-az: Rövid, és szükséges Oktatás a Dög-halálról, szerzetett Weber Jánostól eperjesi patikáriustól*. Bártfa: Klősz Jakab. (RMK I 0767.)
- WERLOSCHING, Johann Baptiste – LOIGK, Anton 1716: *Loimographia seu historia pestis, quae ab anno 1708. ad 1713. inclusive, Transylvaniam, Hungariam, Austriam, Pragam, et Ratisbonam, aliasque conterminas Provincias, et Urbes progrediendo, depopulabatur...* Styriae. Typis Jos. Grünwald.
- WÜRTZ [Würz/Wirz], Felix 1612: *Practica der Wundartzney*. Basel: Sebastian Henricpetri. (Első kiadás: 1563.) <https://archive.org/details/practicaderwunda00wr/page/n5> (Utolsó elérés: 2018. október 28.)
- ZSÓLDOS János 1802: *Aszszony 'orvos, mellyben a' szűzeknek, a' házas, terhes, szülő, szült, és koros aszszonyoknak nyavalyáik adatnak elő*. Győrben Steribig Jó'sef betűivel.

Bibliográfia

- ÁCS Pál 2014: Cranmer Tamás mártíromsága magyar tükörben. Sztárai Mihály Foxius-parafra-
zisa. In Uő: *Átszítált idő. Tinóditól Tandoriig*. Budapest: Kalligram, 229–239, 527–532.
- 2016 (szerk.): *Régi Magyar Költők Tára XI. XVI. századbeli magyar költők*. Budapest: Akadémiai
Kiadó–Orex Kiadó.
- ALLEMANG, Elizabeth 2010: The Midwife-Witch on Trial: Historical Fact or Myth? La sage-
femme sorcière en jugement: un mythe ou un fait historique? *Canadian Journal of Midwifery
Research and Practice* 9: 10–20.
- ANDERSEN, Claus A. 2016: *Metaphysik in Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des
Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620–
1750*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- ANDRIĆ, Stanko 2000: *The Miracles of St. John Capistran*. Budapest–New York: Central European
University Press.
- ÁNGYÁN Aurél OFM 1928: *A honfoglaló pogány magyarok megtérítése a keresztény hitre és a gyűdi kegy-
hely eredete*. Pécs: Dunántúli Egyetemi Nyomda.
- 1930: *A gyűdi kegyhely a történelmi események forgatagában*. Máriagyűd: a Mária-gyűdi Szent
Ferenc rendi zárda kiadása.
- ARCHAMBEAU, Nicole 2018: Miracle Mediators as Healing Practitioners: The Knowledge
and Practice of Healing with Relics. *Social History of Medicine* 31(2): 209–230. <https://doi.org/10.1093/shm/hkw132>. (Utolsó elérés: 2018. július 7.)
- BAER, Hans A. 2004: Medical Pluralism. In EMBER, Carol R.–EMBER, Melvin (eds): *Encyclopaedia
of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*. New York–Boston–Dordrecht–
London–Moscow: Kluwer Academic–Plenum, 109–116.
- BAERT, Barbara–KUSTERS, Liesbet–SEDGWICK, Emma 2012: An Issue of Blood. The Healing
of the Woman with the Haemorrhage (Mark 5.24b–34, Luke 8.42b–48, Matthew 9.19–22)
in Early Medieval Visual Culture. In HORSTMANNHOFF, Manfred–KING, Helen–ZITTEL, Claus
(eds.): *Blood, Sweat and Tears – The Changing Concepts of Physiology from Antiquity to Early Modern
Europe*. Leiden–Boston: Brill, 305–338.
- BALÁZS Mihály 1998: *Teológia és irodalom*. (Humanizmus és reformáció 25.) Budapest: Balassi.
- BALÁZS Mihály–KESERŰ Bálint (szerk.) 2009: *Magyarországi magánkönyvtárak IV, 1572–1740*.
Budapest: OSZK.
- BÁLINT Sándor 1944: *Boldogasszony vendégségében*. Budapest: Veritas.
- 1974: A szeged-alsóvárosi ferencrendi kolostor hajdani gyógyító tevékenysége és orvosi szak-
könyvei. *Orvostörténeti Közlemények* 73–74: 173–177.
- 1975: Adalékok a pestisjárványok magyarországi hiedelemvilágához (Szent Sebestyén, Szent
Rókus és Szent Rozália tisztelete). *Orvostörténeti Közlemények, Supplementum* 7–8: 225–243.

- 1977a: *Ünnepi kalendárium I. A Mária-ünnepék és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából.* December 1. – június 30. Budapest: Szent István Társulat.
- 1977b: *Ünnepi kalendárium II. A Mária-ünnepék és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Július 1. – november 30. Budapest: Szent István Társulat.
- BÁLINT Sándor–BARNA Gábor 1994: *Búcsújáró magyarok. A búcsújárás története és néprajza.* Budapest: Szent István Társulat.
- BARANYAI Aurél 1973: Baranya megye gyógyszerészeti emlékeiből. In *A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1972.* Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 204–205.
- BARBARITS Lajos 1929: *Nagykanizsa. Magyar városok monográfiája IV.* Budapest: A Magyar Városok Monográfiája Kiadóhivatala.
- BARKER, Sheila 2005: Plague Art in Early Modern Rome: Divine Directives and Temporary Remedies. In BAILEY, Gauvin Alexander–JONES, Pamela M.–MORMANDO, Franco–WORCESTER, Thomas W. (eds.) *Hope and Healing. Painting in Italy in a time of Plague 1500–1800.* Clark University, College of the Holy Cross, Worcester Art Museum: 45–64.
- 2007: The Making of a Plague Saint. Saint Sebastian’s Imagery and Cult Before the Counter-Reformation. In MORMANDO, Franco–WORCESTER, Thomas W. (eds.) *Piety and Plague from Byzantium to the Baroque.* Kirksville, Miss.: Truman State University Press, 90–131.
- BARNA Gábor 2001: *Búcsújárók.* Budapest: Lucidus Kiadó.
- 2004: „Mária megsegített.” Imameghallgatások és csodás gyógyulások kegyhelyeken. A máriaradnai fogadalmi tárgyak kutatásának néhány tanulsága. In PÓCS Éva (szerk.) *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi Kiadó, 80–93.
- 2014a: Szent kutak, szent források a búcsújáró helyeken. In Uő: *Vallási néprajzi tanulmányok.* Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 61–66.
- 2014b: Mária kegyhelyek. In Uő: *Vallási néprajzi tanulmányok.* Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 167–175.
- BÁRTH Dániel 2005: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* Budapest: MTA-ELTE Folkór Szövegelemzési Kutatócsoport.
- 2006: Kirchliche Benediktionspraxis im frühneuzeitlichen Ungarn. In WÜNSCH, Thomas (Hrsg.): *Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin: LIT Verlag, 301–320.
- 2008a: Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon. In PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről V.) Budapest: Balassi Kiadó, 59–68.
- 2008b: *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székegyföldi ördögűzés szokatlan körülményei.* (Libelli Transsilvanici 3.) Kecskemét: BKMŐ Múzeumi Szervezete.
- 2010: *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon.* Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2013: Benediction and Exorcism in Early Modern Hungary. In KAPALÓ, James–PÓCS, Éva–RYAN, William (eds.): *The Power of Words. Studies on Charms and Charming in Europe.* Budapest: Central European University Press, 199–209.
- 2013 (szerk.): *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon.* Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.
- 2014: Demonológia és katolikus felvilágosodás a 18. századi Magyarországon. In KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.) *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából) I. Budapest: Balassi Kiadó, 85–108.

- 2016: *A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából III.) Budapest: Balassi Kiadó.
- BÁRTH János 1999: Mária-kápolna és Mária-forrás Dusnok határában. In Uó: *Két víz között. A Duna-Tisza közti nemzetiségek és népcsoportok hagyományai.* Baja–Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Nemzetiségi Alapítvány – Cumania Alapítvány, 23–42.
- 2000: A vizsgátló napbaöltözött asszony. Csodás gyógyulások egyházi vizsgálata Csíksomlyón, 1784-ben. Szeged: Agapé Kiadó.
- BARTLETT, Robert 2013: *Why Can the Dead Do Such Great Things. Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation.* Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- BÁTKY Zsigmond 1904: Fogadalmi állatszobrocskák, *Néprajzi Értesítő* 5 (8–9), 265–268.
- BEAUSSART, François-Jérôme 1983: Figures de la maladie dans Les Miracles de Nostre Dame. *Médiévales* 4: 74–90.
- 1986: Guérisons miraculeuses à Soissons dans *Le Miracle des Nostre Dame* de Gautier de Coinci. *Mémoires – Fédération des Sociétés d’histoire et d’archéologie d’Aisne* Tome XXXI, 143–152.
- BEDNÁRIK János 2018: *A csodatévő tölgy őrzői. Trinitárius kéziratok a 18. századi Makkosmáriáról.* (Budakeszi helytörténeti tanulmányok 4.) Budakeszi: Budakeszi Helytörténeti Egyesület.
- BEHRINGER, Wolfgang 1987: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit.* München: Oldenbourg.
- 1990: Rossz idő, éhínség, félelem. Az európai boszorkányüldözések klíma-, társadalom- és mentalitástörténeti okai. Dél-Németország példája, *Ethnographia* CI: 363–384.
- 1994: *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit.* München: Piper.
- 1996: *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night.* Translated by Erik MIDELFORT. Charlottesville, Virginia: University Press of Virginia.
- BÉLI Gábor, 2014: *Magyar jogtörténet. Tradicionális jog.* Budapest: Dialóg Campus Kiadó–Nordex Kft. Elektronikus változat: https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_528_Beli_Gabor_Magyar_jogtortenet/ch01s02.html. (Utolsó elérés: 2018. július 17.)
- BELLOSICS Bálint 1908: Áldozati szobrocskák, *Ethnographia* XIX: 96–99.
- BENDA Kálmán 1991: Unitáriusok a hódoltság-kori Dél-Baranyában. *Baranya* 4(1–2): 87–98.
- BENZ, Ernst 1969: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- BERDE Károly 1940: *A magyar nép dermatológiája. A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmében és szokásaiban.* Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.
- BEZERÉDY Győző 1977: Baranya megye lakossága a török alóli felszabadulás idején. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 20–21 (1975–76): 103–112.
- BIHARI Anna 1980: *Magyar hiedelemmonda katalógus.* (Előmunkálatok A Magyarság Néprajzához 6.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- BLÁZY Árpád 1974: *A gyógyszerészet megjelenése és fejlődése Zala megyében, 1711–1748.* Doktori értekezés a SOTE Gyógyszerészeti Karán (kézirat).
- BLÉCOURT, Willem de 1991: Four Centuries of Frisian Witch Doctors. In GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke–FRIJHOFF, Willem (eds.): *Witchcraft in the Netherlands. From the Fourteenth to the Twentieth Century.* Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam, 157–167.
- 1994: Witch Doctors, Soothsayers and Priests: On cunning folk in European historiography and tradition. *Social History* 14: 285–303.
- BODOSI Mihály 1993: Dunántúli 18. századi pestisjárványok különös tekintettel Somogyra. *Somogy Megyei Múzeumok Közleményei* 24: 77–101.
- BORSY Károly 2001: Pécs püspökei a török kor után. *Pécsi Szemle* 4: 24–41.

- BREDEKAMP, Horst 1975: *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*. Marburg–Lahn: Suhrkamp Verlag.
- BRIGGS, Robin, 1989: *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press.
- 1996a: *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London: HarperCollins.
- 1996b: 'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation. In BARRY, Jonathan–HESTER, Marianne–ROBERTS, Gareth (eds.): *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 49–63.
- 2001: Circling the Devil: Witch-Doctors and Magical Healers in Early Modern Lorraine. In CLARK, Stuart (ed.): *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: Macmillan, 161–179.
- BRENKO, Aida–DUGAC, Željko–RANDIĆ, Mirjana (eds.) 2002: *Narodna medicina – Folk Medicine. Etnografski Muzej Zagreb, November 2001–March 2002*. Zagreb: Etnografski Muzej.
- BROCKLISS, Laurence–JONES, Colin 1997: *The Medical World of Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press.
- BROWN, Peter 1993: *A szentkultusz: kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BULL, Marcus 1999: *The Miracles of Our lady of Rocamadour. Analysis and Translation*. Woodbridge: Boydell Press.
- 2014: Pilgrimage. In John A. Arnolds (ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 201–216.
- BURKARDT, Albrecht 2004. *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France*. Roma: École française de Rome.
- BURKE, Peter 1987: How to be a Counter-Reformation Saint. In Uő: *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 48–62.
- CAMUS, Dominique 1985: *Pouvoir sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris: Imago.
- CARLEN, Louis 1984: Wallfahrt und Recht. In KRISSE–RETTENBECK, Lenz–MÖHLER, Gerda (Hrsg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München*. München–Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 87–100.
- CIANCI, Eleonora 2012: *Maria lactans* and the Three Good Brothers. The German Tradition of the Charm and its Cultural Context, *Incantatio* 2012/1(2): 55–70.
- CHRISTIAN, William A. Jr, 1981: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- 2001 (ed.): *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: Macmillan.
- COHN, Norman 1975: *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch Hunt*. New York: Sussex University Press.
- 1994: *Európa démonai: a boszorkányüldözés története*. Budapest: Corvina Kiadó.
- COHN, Samuel K., Jr. 2009: *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- COUSIN, Bernard 1983: *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux images d'une société*. Préface de Michel VOVELLE. Aix-en-Provence: Centre méridional d'histoire Université de Provence.
- CORNER, Mark 2005: *Signs of God: Miracles and Their Interpretation*. Aldershot: Ashgate.

- CZÉGÉNYI Dóra 2004: A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében. (Gyógyítás és rontás). In PÓCS Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi Kiadó, 382–394.
- 2014 (szerk. és bev.): *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
 - 2015: Boszorkányképzetek a 18. századi szilágysági periratokban. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (szerk.) *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* Vallásnéptudományi Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I. Budapest: Balassi Kiadó: 171–237.
- CSEJTEI István 1987: Csokonai József debreceni kirurgus receptkönyve. *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1986.* Debrecen, 489–518.
- CSEPREGI, Ildikó 2007: *The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections: Saint Thecla, Saint Cosmas and Damian, Saint Cyrus and John and Saint Artemios.* (PhD dolgozat CEU Budapest), kézirat.
- 2012a: Changes in Dream Patterns Between Antiquity and Byzantium: The Impact of Medical Learning on Dream Healing. In UÓ–BURNETT, Charles (eds.): *Ritual Healing: Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period.* Firenze: SISMELE–Edizioni del Galluzzo, 131–145.
 - 2012b: Disease, Death, Destiny: The Healer as Soter in Miraculous Cures. In KRÖTZL, Christian–MUSTAKALLIO, Kati (eds.): *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages.* (Studies in the History of Daily Life (800–1600) 2.) Turnhout: Brepols, 245–267.
- CSIBI Norbert–VARGA Szabolcs 2015. „Máriát dicsérni hívek jöjjetek”. *A máriagyűdi búcsújárás története.* Pécs: Pécsi Egyházmegye.
- CSÓTI Csaba 2007: *Andocs.* (Száz magyar falu könyvesháza.) NKÖEOK. Elektronikus változat: http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/100_falu/Andocs. (Utolsó elérés: 2018. június 28.)
- CSUKOVITS Enikő 2003: *Középkori magyar zarándokok.* (História Könyvtár monográfiák 20.) Budapest: História–MTA Történettudományi Intézete.
- DADAY András 2005: *Kuriózumok az orvostudomány hazai történetéből.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DAM, Raymond van 1993: *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul.* Princeton (NJ): Princeton University Press
- DARNTON, Robert 1999: Workers Revolt: The Great Cat-Massacre of the Rue Saint-Séverin. In UÓ: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History.* New York: Vintage, 75–104.
- DÁVID Zoltán 1972: Az 1738. évi pestisjárványpusztítása. *Orvostörténeti Közlemények. Communicationes de historia artis medicinae* 69–70: 75–131.
- DAVIES, Owen 1993: Cunning Women, from Healers to Fortune Tellers. In BINNEVELD, Hans–DEKKER, Rudolf (eds.): *Curing and Insuring. Essays on illness in past times: the Netherlands, Belgium, England and Italy.* Hilversum: Verloren, 43–57.
- 1994: Witch Doctors, Soothsayers and Priests: On Cunning Folk in European Historiography and Tradition. *Social History* 19: 285–303.
 - 1999: The Witch, Her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft. In ANKARLOO, Bengt–CLARK, Stuart (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century.* London: Routledge, 141–219.
 - 2007: *Popular Magic. Cunning Folk in English History.* London–New York: Hambledon Continuum. [2nd edition.]

- 2008: A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers. In GOODARE, Julian–MARTIN, Lauren–MILLER, Joyce (eds.): *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- DAVIES, Owen–BLÉCOURT, Willem de (eds.) 2004: *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- DAVIES, Owen–MATTEONI, Francesca 2017: *Executing Magic the Modern Era. Criminal Bodies and the Gallows in Popular Medicine*. London: Palgrave Macmillan.
- DEÁKY Zita 1995: A bába a magyarországi népi társadalomban. *Ethnographia* CVI: 829–860.
- 1996: *A bába a magyarországi népi társadalomban*. Budapest: Centrál Európa Közhasznú Alap.
- 2002: *A hivatalos és a hagyományos gyógyítás a magyar történeti forrásokban*. Budapest: Osiris.
- DEÁKY Zita–KRÁSZ Lilla 2005: Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század). Budapest: Századvég.
- DEAN-JONES, Lesley 1994: Medicine: The Proof of Anatomy. In FANTHAM, Elaine–PEET FOLEY, Helene–BOYMEL KAMPEN, Natalie–POMEROY, Sarah B.–SHAPIRO, H. A. (eds.): *Women in the Classical World. Image and Text*. New-York–Oxford: Oxford University Press, 183–205.
- DÉGH, Linda 2001: *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.
- DEMKÓ Kálmán 1884: *A magyar orvosi rend története tekintettel a gyógyászati intézmények fejlődésére Magyarországon a XVII. század végéig*. Budapest: Dobrowsky és Franke.
- DEMOS, John Putnam 2004 [1982]: *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*. Oxford: Oxford University Press.
- DIJKHUIZEN, Jan Frans van–ENENKEL, Karl A. E. (eds.) 2009: *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden–Boston: Brill.
- DILLINGER, Johannes 2012: *Magical Treasure Hunting in Europe and North America: A History*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hirschmann.
- DUFFIN, Jacalyn 2009: *Medical Miracles: Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- DUJMOV Milán 2005: A szerb ortodox egyház helyzete Baranyában az 1690-es években. In FEDELES Tamás–VARGA Szabolcs (szerk.): *A pécsi egyházmegye a 17–18. században*. Pécs: Pécsi Hittudományi Főiskola–Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 117–133.
- DUMÉZIL, Georges 1983: *The Stakes of the Warrior*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- DUNDES, Alan 1992: Wet and Dry, The Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In Uő (ed.): *The Evil Eye: A Casebook*. Madison–London: University of Wisconsin Press, 257–312.
- EHMER, Ulrike 2013: Entwaffnete Götter. *Tyche: Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik* 28: 41–50.
- EHRENREICH, Barbara–ENGLISH, Deirdre 1973: *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*. New York: Feminist Press.
- ELMER, Peter 2013: Medicine and Witchcraft. In Brian P. Levack (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Europe and in Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 561–574.
- EMBER, Carol R.–EMBER, Melvin (eds.) 2004: *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures, I–II*. New York–Boston–Dortrecht–London–Moscow: Kluwer Academic–Plenum Publishers.

- ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágek, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest: Magvető Kiadó.
- ESZE Tamás 1973: Sztárai Gyulán. In CSÚRY István (szerk.) *Könyv és Könyvtár XI. (A Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Évkönyve.)* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára, 89–194.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
- FÁBIÁN Borbála 2008: A víz szakralitása, a 300 éves máriakönnyei kegyhely. *Bácsország* 44(1): 80–85.
- FARAGÓ Tamás 2007: Adatok a pestisjárványok magyarországi történetéhez. A máramarosi példa. *Korall* 8(30): 19–60.
- FARBÁKY Péter–SERFŐZŐ Szabolcs (szerk.) 2004: *Magyarország és Mariaszell. Egy zarándokhely emlékezete. Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumban, 2004. május 28. – szeptember 12.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum.
- FARKAS Gábor 1971: Fejér megyei kézműves árszabás 1746-ból. *Fejér Megyei Történeti Évkönyv* 5: 265–302.
- FAVRET-SAADA, Jeanne 1980: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Édition Gallimard. [1977.]
- 1981: *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- FEDELES Tamás 2015: „Isten nevében utazunk.” *Zarándokok, búcsújárás, kegyhelyek a középkorban*. Pécs: Kronosz Kiadó.
- FEDELES Tamás–SARBAK Gábor–SÜMEGI József (szerk.) 2009: *A Pécsi Egyházmegye története I. A középkor évszázadai (1009–1543)*. Pécs: Fény Kft.
- FEDELES Tamás–VARGA Szabolcs (szerk.) 2005. *A pécsi egyházmegye a 17–18. században*. (Seria Historiae Diocesis Quinqueecclesiensis I.) Pécs.
- FERBER, Sarah 2004: *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London–New York: Routledge.
- FERNGREN, Gary B. 2009: *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- FERRAIUOLO, Augustino 2004: *Pro exoneratione sua propria conscientia*. Magic, Witchcraft and Church in Early Eighteenth-century Capua. In DAVIES, Owen–BLÉCOURT, Willem de (eds.): *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press, 26–44.
- FINUCANE, Ronald C. 1977: *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. New York: Saint Martin’s Press.
- 1997: *The Rescue of the Innocents. Endangered Children in Medieval Miracles*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan.
- FONT Márta 2000: Siklós középkori története. In VONYÓ József (szerk.): *Város a Tenkes alján. Siklós évszázadai*. Siklós: Siklós Város Önkormányzata, 55–76.
- FORGÓ András 2012: Katolikus felvilágosodás és politikai reformmozgalom. Szerzetesek a megújulás szolgálatában. In SZIJÁRTÓ M. István–SZÜCS Zoltán Gábor (szerk.): *Politikai elit és politikai kultúra a 18. század végi Magyarországon*. Budapest: Eötvös Kiadó, 120–146.
- FOSCATI, Alessandra 2015: De la médecine à la religion au XIII^e siècle. Les miracles de Guillaume et Philippe, saints de Bourges. Séminaire SaRC du juin 4 2005. <https://sarc.univ-tours.fr/de-la-medecine-a-la-religion-au-xiii-e-siecle-les-miracles-de-guillaume-et-philippe-saints-de-bourges/> (Utolsó elérés: 2018. dec. 10.)

- 2018: Signs of Life and Death in a Child Extracted from its Mother's Womb: Late Medieval Hagiographic and Juridical Texts. In GIZLON DOPFEL, Constanza (ed.) *Pregnancy and Childbirth. History, Medicine and Anthropology*. Proceedings from the International Symposium May 30–31, 2017 Sala Societa' Medica Chirurgica, Palazzo dell'Archiginnasio, Piazza Galvani 1, Bologna. St Mary's College, California: Steuben Press, 18–21.
 - 2020: *Saint Anthony's Fire from Antiquity to the Eighteenth Century*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- FOSTER, George M. 1965: Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67: 293–315.
- 1976. Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist* 78: 773–782.
- FÖLDEVÁRI Katalin 2015: A mirákulumoskönyvek szerepe egy kegykép eredetének feltárásában. Az eredeti pócsi ikonhoz kapcsolódó imameghallgatások. In KERESZTES GÁBOR (szerk.): *Tavaszi szél* 2. (Konferenciakötet). Eger–Budapest: Líceum Kiadó–Magyar Doktoranduszok Országos Szövetsége, 13–26.
- FRANZ, Adolph 1909: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I–II. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- FRAUHAMMER Krisztina 2009: *Szemben a feledéssel. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek elemzése*. (Doktori disszertáció, kézirat) Budapest: ELTE.
- 2012: Olvasás által imára buzdítani. In BOGÁR Judit (szerk.): *Régi magyar imakönyvek és imádások*. (Lelkiségtörténeti tanulmányok 3.) Piliscsaba: PPKÉ Bölcsészettudományi Kar, 113–125.
 - 2013: A megmagyarázható és a megmagyarázhatatlan kettőssége. Csodanarratívák Máriapócon. In PILIPKÓ Erzsébet (szerk.) *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 8. Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum, 92–103.
 - 2016: Andachtsgraphik im System einer Sakraler Kommunikation in Ungarn. In VANJA, Konrad–LORENZ, Detlef–MILANO, Alberto–ORAĆ-STIPPERGER, Roswitha–ZIEHE, Irene (Hrsg.): *Arbeitskreis Bild Druck Papier: Tagungsband Graz 2015*. (Arbeitskreis Bild Druck Papier 20.). Münster–New York: Waxmann, 27–39.
- GALEN 2006: *On Diseases and Symptoms*. Fordította, a bevezetőt írta és jegyzetekkel ellátta: JOHNSTON, Ian. Cambridge: Cambridge University Press.
- GALLA FERENC 2005: *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a királyságban és Erdélyben a 17–18. században*. S. a. r. Fazekas István. (Collectanea Vaticana Hungariae vol. 2.) Budapest–Róma: Gondolat Kiadó.
- GARRO, Linda–MATTINGLY, Cheryl (eds.) 2000: *The Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. Berkeley–Los Angeles: The University of California Press.
- GECSER Ottó 2013: Miracles of the Leper and the Roses: Charity, Chastity and Female Independence in St. Elizabeth of Hungary. *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani* XV: 149–171.
- 2017: Intercession and Specialisation. St Sebastian and St Roche as Plague Saints and their Cult in Medieval Hungary. In DE CEVINS, Marie-Madeleine–MARIN, Olivier (eds.): *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge (xi^e-début du xv^e siècle)*. (Hagiologia 13.) Turnhout: Brepols, 77–108.
- GECSER, Ottó–LASZLOVSZKY, József–NAGY, Balázs–SEBŐK, Marcell–SZENDE, Katalin (eds.) 2011: *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period*. (CEU Medievalia 12.) Budapest: Central European University Press–Central European University Department of Medieval Studies.

- GÉLIS, Jacques 1981: De la mort à la vie: Les »sanctuaires à répit«. *Ethnologie française* (nouvelle série), 11(3) [Cultes officiels et pratiques populaires]: 211–224.
- GENNEP, Arnold van 2009: *Átmeneti rítusok*. Budapest–Pécs: L’Harmattan, MTA NKI–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- GENT, Jacqueline van 2009: *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*. Leiden–Boston: Brill.
- GENTILCORE, David 1988: *Healers and Healing in Early Modern Italy*. Manchester: Manchester University Press.
- 1992: *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d’Otranto*. Manchester: Manchester University Press.
 - 1995: Contesting Illness in Early Modern Neaples: *Miracolati*, Physicians and the Congregation of Rites. *Past & Present* 148: 117–148.
 - 1997: The Fear of Disease and the Disease of Fear. In NAPHY, William G.–ROBERTS, Penny (eds.): *Fear in Early Modern Society*. Manchester: Manchester University Press, 184–208.
 - 2004: Was there a „Popular Medicine” in Early Modern Europe? *Folklore* 115: 151–166.
 - 2006: *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- GILLESPIE, Raymond 2014: Traditional Religion in Sixteenth-Century Gaelic Ireland. In Ó HÁNNRACHÁIN, Tadhg– ARMSTRONG, Robert (eds.): *Christianities in the Early Modern Celtic World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 29–41.
- GINZBURG, Carlo 1966: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- 1983: *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Translated by John and Anne TEDESCHI. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press–Routledge.
 - 1989: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
 - 2003: *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése*. Budapest: Európa.
 - 2013 [1986]: The Inquisitor as Anthropologist. In Uő: *Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 156–164.
- GOLINELLI, Paolo (ed.) 2012: *Agiografia e culture popolari / Hagiography and Popular Cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*. (Biblioteca di storia agraria medievale 37.) Bologna: CLUEB.
- GOOD, Byron J. 1994: *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODARE, Julian–MARTIN, Lauren–MILLER, Joyce (eds.): *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- GOODICH, Michael E. 1995: *Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- 2007a: *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of the Miracle*. Aldershot: Ashgate.
 - 2007b: *Signa data infidelibus, non fidelibus*. The Theology of Miracle. In Uő: *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of the Miracle*. Aldershot: Ashgate, 8–28.
 - 2007c: Canonization and the Hagiographical Text. In Uő: *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of the Miracle*. Aldershot: Ashgate, 87–99.
 - 2007d: *Vidi in Somnium*. The Uses of Dream and Vision in the Miracle. In Uő: *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of the Miracle*. Aldershot: Ashgate, 100–116.
- GÓZSZY Zoltán [2008]: *Egy Somogy megyei mezőváros korlátai és lehetőségei a 18. században. Szigetvár mezőváros története 1689 és 1798 között*, PhD-disszertáció a PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskoláján, Pécs. Kézirat.

- 2014: Az 1714. évi pécsi egyházmegyei zsinat. In BALOGH Margit–VARGA Szabolcs–VÉRTESI Lázár (szerk.) *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században*. (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis X.) Budapest–Pécs: Pécsi Hittudományi Főiskola, 167–182.
- GÓZSY Zoltán–VARGA Szabolcs 2009: Kontinuitás és reorganizáció a pécsi egyházmegye plébániahálózatában a 18. század első évtizedeiben, *Századok* 143(5): 1123–1161.
- 2011: Papi műveltség a pécsi egyházmegyében a 18. század első felében. *Jelenkor* 54(5): 509–515.
- 2015: A pécsi egyházmegye kora újkori történetének kutatási lehetőségei. In KLESTENITZ Tibor–ZOMBORY István (szerk.) *Litterarum radices amarae, fructus dulces sunt. Tanulmányok Adriányi Gábor 80. születésnapjára*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 65–77.
- GÓZSY Zoltán–VARGA Szabolcs (közreadja) 2018: *Visitatio Canonica Dioecesis Quinqueecclesiensis (1738–1742)*. (2. javított kiadás.) Pécs: META Egyesület.
- GÓZSY Zoltán–VARGA Szabolcs–VÉRTESI Lázár (szerk.) 2009: *Katolikus megújulás és a barokk Magyarországon. Különös tekintettel a Dél-Dunántúlra (1700–1740)*. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécsi Egyháztörténeti Intézet.
- GRABNER, Elfriede 1964: Verlorenes Maß und Heilkräftiges Messen. Krankheitserforschung und Heilhandlung in der Volksmedizin. *Zeitschrift für Volkskunde* 60: 23–35.
- 1984: Kultstätte und Heilbrauch. Zur therapeutischen Bedeutung des Wallfahrtsortes am Beispiel von Mariazell in Österreich. In KRISS-RETTENBECK, LENZ-MÖHLER, Gerda (Hrsg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München*. München–Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 418–428.
- 1990: Bildquellen zur Volksfrömmigkeit. II. „Maria Steinwurf“ in Ungarn. Zur Verehrung eines piemontesischen Gnadenbildes im pannonischen Raum. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Neue Serie 44: 320–330.
- 2002: „In gremio Matris sedet Sapientia Patris”. Zur Ikonographie eines „verletzten Kultbildes.” In Uő: *Mater Gratiarum. Marianische Kultbilder in der Volksfrömmigkeit des Ostalpenraumes*. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag, 33–50.
- GRADVOHL Edina 2003: A vándorló anyaméh. *Ókor* 2(2–3): 33–37.
- 2009: Az önféjű anyaméh. *Ókor* 8(3–4): 60–62.
- GRYNAEUS Tamás 1985: (Gyógy)növényismeretünk a reneszánsz és a reformáció korában. *Orvostörténeti Közlemények* CIX–CXII: 105–110.
- 1997 Szépasszonyok és tudósok Dávodon. In BENEDEK Katalin–CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, 189–204.
- 2002: *Szent Antal tüze*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- GRYNAEUS Tamás–HOPPÁL Mihály: Guta. In ORTUTAY Gyula et al. (szerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon II. F–Ka*. <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/2-1.html> (Utolsó hozzáférés: 2018. december 5.)
- GUTAI Miklós 1974: Tolna megye egészségügyének története 1801. és 1831. év között. *Tanulmányok Tolna megye történetéből* 6. Szekszárd: Tolna Megyei Tanács Levéltára, 207–274.
- GYÓRFY Eszter 2012: Csodák és csodatörténetek a szőkefalvi kegyhelyen. In Pócs Éva (szerk.): *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből*. (Studia Ethnologica Hungarica XV.) Budapest: L'Harmattan – Pécs: PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék: 75–227.

- HAAS Mihály (szerk.) 1845: Baranya emlékirat mellyet a' Pécssett MDCCCXLV. aug elején összegyűlt magyar orvosok és természetvizsgálóknak kedveskedik nagykéri Scitovszky János pécsi püspök. Pécs: a lyceum könyvnyomó intézete.
- HALL, Alaric 2007: *Elves in Anglo-Saxon England. Matters of Belief, Health, Gender and Identity.* (Anglo-Saxon Studies 8.) Woodbridge: Boydell Press.
- HARLEY, David 1990: Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-witch. *The Journal for the Social History of Medicine* 3: 1–26.
- HARTINGER, Walter 1984a: Mariahilf ob Passau. Entsehung und Verbreitung einer volkstümlicher Wallfahrt und Andachtsform. In KRISS-RETTENBECK, LENZ-MÖHLER, Gerda (Hrsg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München.* München–Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 284–299.
- 1984b: Neukirchen bei Heilig Blut. Von der geflüchteten Madonna zur Flüchtlingsmadonna. In KRISS-RETTENBECK, LENZ-MÖHLER, Gerda (Hrsg.): *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München.* München–Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 407–417.
- HEAL, Bridget 2007: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500–1648.* Cambridge: Cambridge University Press.
- HENNINGSSEN, Gustav 1985: A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Sziciliában. *Világosság* 26: 778–785.
- 1990: The Ladies from Outside: an Archaic Pattern of the Witches' Sabbath. In ANKARLOO Bengt–HENNINGSEN Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Oxford: Clarendon Press, 191–217.
- HERTZ, Robert 1983: Saint Besse: the Study of an Alpine Cult. In WILSON, Stephen (ed.) *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History.* Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press, 55–100.
- HETÉNY János 2011: *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 24.) Budapest–Szeged: Szent István Társulat–SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- HOLMES, Megan 2009: Ex-votos: Materiality, Memory and Cult. In COLE, Michael W.–ZORACH, Rebecca (eds.): *The Idol in the Age of Craft. Objects, Devotions in the Early Modern World.* Aldershot: Ashgate, 159–181.
- HONKO, Lauri 1959: *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* Folklore Fellows' Communications 178. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- HOPPÁL Mihály–TÖRÖ László 1975: Népi gyógyítás Magyarországon. *Orvostörténeti Közlemények, Supplementum VII–VIII:* 13–176.
- HORÁNYI Ildikó 2003: *A látszatos halál. A magyarországi tetszhalál-fóbia története.* (Libri Historiae Medicae). Budapest: Semmelweis Orvostörténeti Múzeum, Könyvtár és Levéltár.
- HOVORKA, Oskar–KRONFELD, August 1908: *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung Volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin.* II. Band. Stuttgart: Verlag Strecker und Schröder.
- HŐGYE István 1982: „Bábai mesterség” a Hegyalján (1711–1849). *Orvostörténeti Közlemények XCVII–XCIX:* 201–208.
- HÖRST, Viola–GERRETS, Rene–SCHIRRIPIA, Pino 2017: Revisiting Medical Pluralism, *L'Uomo* 1, 7–26.
- HUFFORD, David J. 1982: *The Terror that Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions.* (Publications of the American Folklore Society 7.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- HUTTER, Ernestine 2001: Alles gemodelt. Wachs und Buttermodel aus der Volkskundlichen Sammlung des SMCA. (Schriftenreihe zu Kunstgewerbe und Volkskunde Band 9.) Salzburg: Salzburger Museum Carolino Augusteum.
- ILKÓ Krisztina 2013: In BOGÁR Judit (szerk.): *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*. (Lelki-segtörténeti tanulmányok.) Piliscsaba: PPKE Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 153–168.
- ILYEFALVI Emese 2010: „... akar mi lillyen benneteket mingyart Emberre gyanakoztok”. Boszorkányfenyegetések pragmatikai elemzése”. In SZÉKELY Tünde (szerk.): *XI. RODOSZ konferencia-kötet*. Cluj/Kolozsvár: Rodosz–Metaforma Kft., 75–92.
- 2014: „Ebszar, kutyaszar, semminek tartom, meggyógyítom...” Egy gyógyító ráolvasástípus a magyarországi boszorkányperekben. In KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.) *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*. (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: Balassi Kiadó, 411–454.
- (szerk.) 2015: *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból (1488–1850)*. (A magyar folklór szövegvilága 2/B.) Budapest: Balassi Kiadó.
- IMHOF, Arthur E. 1992: *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* (Hereditas Könyvek) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JAKAB László–BÖLCSKEI András 1988: *A XVI. századi orvosló könyv szóalak-mutatója*. (Számítógépes nyelvtörténeti adattár 4.) Debrecen: KLTE Magyar Nyelvtudományi Tanszéke és Számoló Központja.
- JARITZ, Gerhard–SCHUH, Barbara 1992: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- JENNER, Mark S. R.–WALLIS, Patrick 2007: The Medical Marketplace. In JENNER, Mark S. R.–WALLIS, Patrick (eds.): *Medicine and the Market in England and Its Colonies, c.1450–c.1850*. Basingstoke (UK): Palgrave Macmillan, 1–23.
- JUNG Károly 1990: *Hiedelemmondák és hiedelmek. Adatok Gombos népi hiedelemvilágához*. Újvidék: Fórum Kiadó.
- KARÁCSONYI János 1923: *Szent Ferencz rendjének magyarországi története 1711-ig*, I. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- KÁROLY László 2001: Egészségügy Pécssett a 18. században. *Pécsi Szemle* 2001/2: 15–22.
- KATAJALA-PELTOMAA, Sari 2009: *Gender, Miracles, and Daily Life. The Evidence of Fourteenth-Century Canonization Processes*. Turnhout: Brepols.
- 2012: Constructing Relationship with the Sacred. Measuring Rituals as Forms of Communication. In GOLINELLI, Paolo (ed.): *Agiografia e culture popolari / Hagiography and Popular Cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*. Bologna: Clueb, 313–327
- KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* XIII: 60–70, 103–111.
- 1982: Túlvilági látomások kódexeinkben. In Uő: *Folklór kalendárium*. Budapest: Gondolat, 446–465.
- KEE, Howard 1986: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERNY Terézia–SERFŐZŐ Szabolcs 2004: Nagy Lajos „törökök” elleni csatája. Egy legendarekonstrukció eredete. In FARBAKY Péter–SERFŐZŐ Szabolcs (szerk.): *Magyarország és Mariazell. Egy zarándokhely emlékezete. Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumában, 2004. május 28. – szeptember 12.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 46–60.
- KESZEG Vilmos 1996: A román pap és hiedelmeköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII(1–2):3 35–369.

- KESZEG Vilmos–PETI Lehel–PÓCS Éva (szerk.) 2009: Álmodások és látomások a 20–21. századból I. (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék.
- KESZLER Borbála 2012: Adalékok Rácz Sámuel orvosi nyelvéhez az *Orvosi tanítás* című műve alapján. *Magyar Orvosi Nyelv* 2012(2), 59–61.
- KEVEHÁZI László 2005: „A kereszt igéjét hirdetni kezdtem.” Sztárai Mihály élete és szolgálata. Budapest: Luther Kiadó.
- KIS-HALAS Judit 2004a: „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt.” Egy dél-báryai szent gyógyító. (Esettanulmány.) In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi Kiadó, 284–319.
- 2004b: Átformált hagyomány – a töröcskei öntőasszonyok. *Tabula* VII(2): 191–208.
 - 2008a: Öröklődő tárgyak – öröklődő tudomány. Állandóság és változás a viaszöntés rituáléjában. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór” konferencia Vaján, 2005. október 7-9-én.* (Studia Ethnologica Hungarica IX.) Budapest: L'Harmattan, 281–317.
 - 2008b: Trial of an Honest Citizen in Nagybánya (1704–1705). A Tentative Microanalysis of Witchcraft Accusations. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.): *Witchcraft Mythologies and Persecutions. Demons, Spirits, Witches* 3. Budapest: Central European University Press, 213–236.
 - 2013: „This child here won't shed tears of dreadful fright, 'cause he's not caught by Devil's might.” Change and Stability of Charms against Fright-illness: a Hungarian Perspective. *Incantatio* III: 100–138.
 - 2014: Divinatio diabolica és babonás orvoslás. Mágikus szakértők a boszorkányság változó diskurzusában a kora újkori Nagybanán. In KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.): *Boszorkányság, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: 307–362.
 - 2016: Fejér Annók. Egy 18. századi boszorkányazonosító pályafutása. In SMID Bernadett (szerk.): *Minden dolgok folytatása. Tanulmányok Deáky Zita 60. születésnapján.* Budapest: ELTE BTK Néprajzi Intézet, 12–28.
 - 2017: Divinatio Diabolica and Superstitious Medicine: Healers, Seers and Diviners in the Changing Discourse of Witchcraft in Early Modern Nagybánya. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.): *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania.* London–New York: Palgrave Macmillan, 159–219.
 - (2017): *From folk healer to priest in a reinvented religion: the case of the javas.* Előadás a Present and Past konferencián. Kézirat.
 - 2019a: Harcos térítőből kegyes gyógyító? Szűz Mária változó alakja a gyűdi mirákulumok tükrében a 18. században. In TÁNCZOS, Vilmos–PETI Lehel (szerk.): *Mágia, ima, misztika. Tanulmányok a népi vallásosságról.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Erdélyi Múzeum Egyesület, 41–71.
 - 2019b: From The Lady of the two Springs to the Rosary Route. In HESZ Ágnes–PÓCS Éva (eds.): *Present and Past in the Study of Religion and Magic.* Budapest: Balassi Kiadó, 91–109.
- KIS-HALAS Judit–TÓTH G. Péter 2003: Hával és conditióval. In BALOGH Béla (szerk.): *Nagybányai boszorkányperek. A magyarországi boszorkányság forrásai,* B sorozat: *Várostarténeti források* 1. Budapest: Balassi Kiadó, 25–29.
- KISS András 1994: Farsangolás Kolozsvárt – 1582-ben. In Uő: *Források és értelmezések.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 103–109.
- 1997: Ante Claram Bóci. Egy 1565-beli ismeretlen kolozsvári boszorkányper. In BALÁZS Mihály–FONT SZUSZA–KESERŰ Gizella–ÖTVÖS Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* Szeged: József Attila Tudományegyetem, 281–298.

- 1999 (vál., szerk.): *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák*. Bukarest–Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó.
- 2003: *Más források – más értelmezések*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
- 2004: A tetemrehívás továbbélése Kolozsváron a 16–17. században. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi Kiadó, 119–136.
- KISS András–PAKÓ László–TÓTH G. Péter (szerk.) 2014: *Kolozsvári boszorkányperek, 1564–1743*. Budapest: Balassi Kiadó.
- KISS András–PÁL-ANTAL Sándor (szerk.) 2002: *A magyarországi boszorkányság forrásai* III. Budapest: Balassi Kiadó.
- KISS Géza [1937] 1986: *Ormányság*. Pécs: Baranya megye tanácsa VB. Művelődésügyi Osztálya. [Budapest: Sylvester R. T., 1937]
- KLANICZAY Gábor 1983a: Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In HOPPÁL, Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 404–422.
- 1983b: Benandante–kresnik–zduhač–táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. In *Ethnographia* XCIV: 116–134.
- 1984: Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In Hoppál, Mihály (ed.) *Shamanism in Eurasia*. Herodot, Göttingen, 404–422.
- 1985: Gerard van Swieten és a babonák elleni harc kezdetei a Habsburg Birodalomban. In KLANICZAY Gábor–POÓR János–RING Éva (szerk.): *A felvilágosodás jegyében. Tanulmányok H. Balázs Éva hetvenedik születésnapjára*. Budapest: ELTE, 33–69.
- 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 258–259.
- 1990a: *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Polity Press.
- 1990b: Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic. In ANKARLOO Bengt–HENNINGSEN Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 219–255.
- 1990c: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- 1990d: Boszorkányok, vámpírok és felvilágosítók. In Uő: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 299–323.
- 1997: Miraculum and Maleficium: Reflections on Late Medieval Female Sainthood. In PO-CHIA HSIA, RONNIE–SCRIBNER, ROBERT W. (eds.): *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. Wiesbaden: Harrasowitz, 49–73.
- 1998a: A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi Kiadó–University Press, 284–306.
- 1998b: A boszorkányüldözés Közép- és Kelet-Európában. (Vázlat egy összehasonlító áttekin-téshez). In TUSOR Péter (szerk.): *R. Várkonyi Ágnes-emlékkönyv – Születésének 70. évfordulója ünnepére*. Budapest: ELTE BTK, 399–416.
- 2000: Miracoli di punizione e maleficia. In BOESCH-GAJANO, Sofia–MODICA, Marilena (eds.): *Miracoli: Dai segni alla storia*. Roma: Viella, 109–135.
- 2004: Proving Sanctity in the Canonization Processes (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary). In Uő: (ed.): *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux – Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*. Rome: École française de Rome, 117–148.

- 2005: A boszorkányvád mozgatórugói. Gondolatok az első kolozsvári boszorkányperek kapcsán. *Korunk*, Harmadik folyam, XVI(5): 27–38.
 - 2006: Shamanism and Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1: 214–221.
 - 2010a: A halasi boszorkányok és az új kultúrtörténet. In BÓDY Zsombor–HORVÁTH Sándor–VALUCH Tibor (szerk.): *Megtalálható-e a múlt? Tanulmányok Gyáni Gábor 60. születésnapjára*. Budapest: Argumentum Kiadó, 118–139.
 - 2010b: A Cultural History of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5: 188–212.
 - 2010c: Healing with Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles. *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 19: 235–248.
 - 2011: „Mely ördögtől volt nyavalója, azon ördög volna gyógyítója”. A gyógyítók elleni boszorkányvád a magyar boszorkányperekben. In VARGYAS Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyományról. A néprajzi kutatás múltja és jelene. Tudományos konferencia a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék jubiláló professzorai: Andrásfalvy Bertalan, Filep Antal, Kisbán Eszter és Pócs Éva tiszteletére.* (Studia Ethnologica Hungarica XIII.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 695–712.
 - 2013a: The Power of Words in Miracles, Visions, Incantations and Bewitchments. In KAPALÓ, James–PÓCS, Éva–RYAN, William (eds.): *The Power of Words*. Budapest: Central European University Press, 281–304.
 - 2013b: Ritual and Narrative in Late Medieval Miracle Accounts. The Construction of the Miracle. In KATAJALA–PELTOMAA, Sari–VUOLANTO, Ville (eds.) *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies. Rituals, Interaction and Identity.* (Acta Instituti Romani Finlandiae 41.) Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 207–224.
 - 2015: Gyógyítók a magyarországi boszorkányperekben. In KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: Balassi Kiadó, 263–305.
 - 2017: Healers in Hungarian Witch Trials. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.): *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania.* London–New York: Palgrave Macmillan, 111–158.
 - 2018: The Inquisition of Miracles in Medieval Canonization Processes. In KRÖTZL, Christian–KATAJALA–PELTOMAA, Sari (eds.): *Miracles in Medieval Canonization Processes. Structures, Functions, and Methodologies.* Turnhout: Brepols, 43–73.
- KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.) 1991–1992: *Witch-Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe* (Conference in Budapest, Sept. 6–9, 1988). In *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 37, no. 1–4.
- 2005 (eds.): *Communicating with the Spirits. Demons, Spirits, Witches* I. Budapest: Central European University Press.
 - 2006 (eds.): *Christian Demonology and Popular Mythology. Demons, Spirits, Witches* II. Budapest: Central European University Press.
 - 2008 (eds.): *Witchcraft Mythologies and Persecutions. Demons, Spirits, Witches* III. Budapest: Central European University Press.
 - 2015 (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: Balassi Kiadó.
 - 2017 (eds.): *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania.* London–New York: Palgrave Macmillan.
- KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva–TÓTH G. Péter–WOLOSZ, Robert 2001: A Κλειω boszorkányper-adatbázis. In PÓCS Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Budapest: L’Harmattan. 293–335.

- KLEINBERG, Aviad 1992: *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: Chicago University Press.
- KLEINMAN, Arthur 1980: *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley–Los Angeles–New York: University of California Press.
- 1988: *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books.
- KLEINMAN, Arthur–EISENBERG, Leon–GOOD, Byron 1978: Culture, Illness, Care. Clinical Lessons from Anthropologic and Cross-Cultural Research. *Annals of Internal Medicine* 88, 251–258.
- KNAPP Éva–TÜSKÉS Gábor 1987: „Öltöztetve vagyok vörös bársonyba...” Feldíszított katakomba szent ereklyék Magyarországon. In LENGYEL László (szerk.): *Devóció és dekoráció – 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon*. (Studia Agriensia 7.) Eger: Dobó István Vármúzeum, 22–44.
- 1996: Barokk kori mirákulumoskönyvek illusztráció-sorozatai. *Magyar Könyvszemle* CXII(1): 23–40.
- KOLMER, Lothar 1993: Heilige als magische Heiler. *Mediaevistik* 6: 155–175.
- KOMÁROMI Tünde 1996: Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* 5(1–2): 87–98.
- 2002: Hat boszorkány rontásai. Kolozsvár, 1584. In Szabó Á. Töhötöm: *Életutak és életmódok*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 5–41.
- 2009: *Rontás és társadalom Aranyosszéken*. (Kriza könyvek 34.) Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék–Kriza János Néprajzi Társaság.
- KOOPMANS, Rachel 2010: *Wonderful to Relate. Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KORHECZ-PAPP Zsuzsanna–FÁBIÁN Borbála 2016: A Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett Ferences Rendtartomány barokk művészeti öröksége. *Történelem és Muzeológia – Internetes Folyóirat Miskolcon* 6(2): 75–99.
- KOSTYÁL László 1996: Szent László barokk búcsújáró temploma Zalában. *Zalai Múzeum* 6: 221–234.
- KOVÁCS András 2018: *Fejedelmek gyógyítói. Gyógyítók, gyógyszerek és gyógyítás az erdélyi fejedelmek udvarában a 17. század első felében*. Budapest: L'Harmattan.
- KRÁSZ Lilla 2002: Hagyomány és szakszerűsítés: bábák a XVIII. század végi Magyarországból. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. (Studia Ethnologica Hungarica III.) Budapest: L'Harmattan, 233–250.
- 2003: *A baba történeti szerepváltozása a 18. századi Magyarországon*. Budapest: Osiris Kiadó.
- 2004: „Janus-arcú” nők „Janus-arcú” hivatásban? Falusi bábák a 18. századi hivatali akták tükrében. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi Kiadó, 603–621.
- 2005a: Bábák és boszorkányok a kora újkori Magyarországon. *Rubicon* 7: 37–40.
- 2005b: „A mesterség szolgálatában”. Felvilágosodás és „orvosi tudományok” a 18. századi Magyarországon. *Századok* 139, 1065–1104.
- 2007: „...és világra jött a gyermek...” A bábamesterség mint női hivatás a 18. századi Magyarországon. In FÁBRI Anna–VÁRKONYI Gábor (szerk.): *A nők világa. Művelődés és társadalomtörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum Kiadó, 69–88.

- KRETZENBACHER, Leopold 1973: *Kettenkirchen in Bayern und in Österreich: vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der cinctura an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- 1977: *Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Ausgewandel eines abendländischen Legendentypus*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- KRISS-RETTENBECK, Lenz 1972: *Ex voto. Zeichen Bild un Abbild im christlichen Votivbrauchtum*. Zürich–Freiburg im Breisgau: Atlantis Verlag.
- KRISS-RETTENBECK, LENZ–MÖHLER, Gerda (Hrsg.) 1984: *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München*. München–Zürich: Verlag Schnell & Steiner.
- KRISTÓF Ildikó 1990: Boszorkányok, „Orvos asszonyok” és „Parázna Személyek” a 16–18. századi Debrecenben. *Ethnographia* CI(3–4): 438–466.
- 1991–1992: „Wise Women”. Sinners and the Poor: the Social Background of Witch Hunting in a 16/18th-Century Calvinist City of Eastern Hungary. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.): *Witch-Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe* (Conference in Budapest, Sept. 6–9, 1988). In *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 37: 93–119.
- 1998: „Örögi mesterséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen: Ethnica Kiadás.
- 2001: „Bűvös-bájos varázslók” vagy „a Sátán sáska farkú katonái”: demonológiai elemek a 16–17. századi református irodalomban. In PÓCS Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 107–135.
- KRÖTZL, Christian 1992: Evidentissima signa mortis. Zu Tod un Todesfeststellung im mittelalterlichen Mirakelberichten. In BLASCHITZ, Gertrud–HUNDSBICHLER, Helmut–JARITZ, Gerhard–VAVRA, Elisabeth (eds.): *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 765–775.
- 1994: *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert)*. (Studia Historica 46.) Helsinki: SHS.
- 1998: Prokuratoren, Notaren, Dolmetscher. Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen. *Hagiographica* 5, 119–140.
- 2000: Miracles au tombeau – miracles à distance. Approches typologiques. In AIGLE, Denise (ed.): *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*. Turnhout: Brepols, 557–576.
- LABOUVIE, Eva 1990: Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Ausgrenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert. In DÜLMEN Richard van (Hrsg.): *Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 15–55.
- 1991: *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- 2001: Weibliche Hilfgemeinschaften. Zur Selbstwahrnehmung der Geburt durch Gebärende und ihre Hebammen in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne. In JEKUTSCH, Ulrike (Hg.): *Selbstentwurf und Geschlecht. Kolloquium des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 13–32.
- LÁNG Benedek–TÓTH G. Péter (szerk.) 2009: *A kincskeresés 400 éve Magyarországon. Kézikönyvek és olvasóik*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae VIII.) Budapest: L’Harmattan.
- LANTOSNÉ IMRE Mária 1991: A katolikus németiség hitélete a pécsi egyházmegyében, *Baranya* 4 (1–2), Emlékszám öszentsége II. János Pál látogatásának tiszteletére, 175–189.

- 1995: Szakrális táj és kultusz a pécsi egyházmegyében I. Csodaforrások és szentkutak. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 39 (1994): 197–211.
 - 1996: Forráskultusz és paraliturgia. Egy vallásos néphagyomány továbbélése a pécsi egyházmegyében. In ANDRÁSI Dorottya et. al. (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység. A Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai*, II. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt., 989–999.
 - 1998: Szakrális táj és kultusz a pécsi egyházmegyében III. Kápolnák. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 41–42 (1996–97): 115–147.
 - 2007: Az ürög-szentkúti pálos oltár. In SARBAK GÁBOR—ŐZE SÁNDOR (szerk.): *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok* szerk. (Művelődéstörténeti Műhely, Rendtörténeti konferenciák, 4/1.) Budapest: Szent István Társulat, 693–705.
 - 2016: A Lyceum. A pálosok temploma és egykor rendháza legújabb kutatások tükrében. In SARBAK GÁBOR (szerk.): *Pálosaink és Pécs*. (Műhelykonferenciák 14.) Budapest: Szent István Társulat, 165–172.
- LARNER, Christina 1981: *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 1984: *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Oxford: Blackwell.
- LARSSON, Jennifer 2016: *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*. Milton Park: Routledge.
- LECOUTEUX, Claude 1987: Mara-Ephialtes-Incubus: Le cauchemar chez les peuples germaniques. *Études Germaniques* 42: 1–24.
- 1992: *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*. Paris: Imago.
- LE GOFF, Jacques 1984: *The Birth of Purgatory*. Aldershot: Scolar Press. [La naissance du Purgatoire, Paris: Gallimard, 1981].
- 1988: The marvellous in the medieval West. In Uő: *The Medieval Imagination*. Chicago: University of Chicago Press. [L’Imaginaire médiéval: essais, Paris: Gallimard, 1985], 27–44.
- LENGYEL Tünde 2005: The Mystery of Birth: Magic, Empirical and Rational Approaches to Women’s Medicine in the Medieval and Early Modern Periods. In SZEGHYOVÁ, Blanka (ed.): *The Role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*. Bratislava: Pro Historia Society and Historical Institute of Slovak Academy of Sciences, 117–136.
- LETT, Didier 1997: *L’enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e – XIII^e siècle)*. Paris: Aubier.
- LEVACK, Brian P. (ed.) 1992: *Possession and Exorcism*. New York–London: Garland.
- LEVI, Giovanni 2001: *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest: Osiris Kiadó.
- LINDEMANN, Mary 1999: *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUKÁCSY István 1912: *Mária-Gyűd búcsújáróhely*. (Népiratkák 279.) Budapest: Szent István Társulat.
- MACFARLANE, Alan 1999 [1970]: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. [2. edition.] London: Routledge and Kegan Paul.
- MADAS József 1988: Pécs régi temetkezési helyei. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 32: 61–82.
- MAGYARY-KOSSA Gyula 1929b: A pestisorvos. In Uő: *Magyar orvosi emlékek I–II*. Budapest: Eggenberg Könyvkereskedés, 119–137.
- MAGYARY-KOSSA Gyula 1929c: Adatok az 1738–43 évi pestisjárvány történetéhez. In Uő: *Magyar orvosi emlékek I–II*. Budapest: Eggenberg Könyvkereskedés, 146 skk.

- 1940: *Magyar orvostörténeti adattár 1700-1800. Magyar orvosi emlékek IV.* Budapest: Eggenberg Könyvkereskedés.
- MANNING, Charles–MOORE, Merril 1936: Sassafras and Syphilis. *The New England Quarterly* 9: 473–475.
- MARZELL, Heinrich 1987: Kräuterweihe. In HOFFMAN-KRAYER, Eduard–BÄCHTOLD-STAUPLI, Hanns (Hrsg.): *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Band 5*, Knoblauch–Matthias. Berlin–Leipzig: De Gruyter, 440–446.
- MARSHALL, Peter 2002: *Beliefs and the Dead in Reformation England*. Oxford: Oxford University Press.
- MÁTÉ Gábor 2014: Szlovák telepések a török alól felszabadult Dél-Dunántúlon. *Történeti Földrajzi Közlemények* II(1–2): 77–96.
- 2017: Tanúvallatás a Dél-Dunántúl 1683–1685-ös elpusztításáról. *A Wosinszky Mór Megyei Múzeum Évkönyve* XXXIX, 401–441.
- 2018: A dél-dunántúli rácok történeti néprajzi kérdései a 17–18. században. *Ethnographia* CXXIX: 373–390.
- MCCRAY BEIER, Lucinda 1985: In Sickness and in Health: A Seventeenth Century Family's Experience. In PORTER, Roy (ed.): *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 101–128.
- MENCEJ, Mirjam 2018: "Something Came Over Him". Narratives of Being "Carried by the Witches" and Their Possible Connections to Altered States of Consciousness. *Pereternature* 7: 50–87.
- MÉZES Ádám 2015: *Visum repertum*. Georg Tallar és az 1753-as vámpírvadászat. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (szerk.) *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*. (Vallás-antropoógiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: Balassi Kiadó: 109–154.
- MIDELFORT, H. C. Erik 1999: *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*. Stanford: Stanford University Press.
- 2005: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven–London: Yale University Press.
- MIHALIK Béla Vilmos 2010: A Szepesi Kamara szerepe az 1670–1676 közötti felső-magyarországi rekatolizációban. *FONS* XVII(3): 251–316.
- 2011: „Ihon most csak neveti jezsuita...” Két évtized felekezeti küzdelmei Nagybányán. In MIHALIK Béla Vilmos–ZARNÓCZKY Áron (szerk.): *Tanulmányok Badacsonyból. A Fialat Levéltárosok Egyesületének konferenciája, Badacsony, 2011. július 9–11.* Budapest: Fialat Levéltárosok Egyesülete, 62–71.
- 2013: Die Rekatholisierung des städtischen Raumes in Kaschau/Košice/Kassa, Erlau/Eger und Frauenbach/Baia Mare/Nagybánya, 1670 bis 1699. In FAZEKAS, István–SCHEUTZ, Martin–SZABÓ, Csaba–WINKELBAUER, Thomas (Hrsgs.): *Frühneuezeitforschung in der Habsburgermonarchie. Adel und Wiener Hof – Konfessionalisierung – Siebenbürgen*. Wien: Institut für Ungarische Geschichtsforschung in Wien–Balassi Institut–Collegium Hungaricum Wien–Ungarische Archivdelegation beim Haus-, Hof- und Staatsarchiv, 171–184.
- MOERMAN Daniel 2002: *Meaning, Medicine, and the Placebo-Effect*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MOHAY Tamás 2015: „Istennek kincses tárháza” P. Losteiner Leonárd kézírata Szűz Mária csíksomlyói kegszobráról. Csíksomlyó–Budapest: Csíksomlyói Ferences Kolostor–Szent István Társulat.
- MOLNÁR Antal 1998: Egy katolikus misszionárius a hódolt Dél-Magyarországon. Don Simone Matkovich. In TUSOR Péter (szerk.) R. *Várkonyi Ágnes emlékkönyv születésének 70. évfordulója tiszteletére*. Budapest: ELTE BTK, 232–250.

- 2002: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I. (1572–1647)*. Budapest: Balassi Kiadó.
 - 2003: *A katolikus egyház a hódolt Dunántúlon*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség.
 - 2012a: *A zágrábi püspökség és a magyarországi katolikus egyház a 17. században*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség.
 - 2012b: *Jezsuiták a hódolt Pécsett (1612–1686)*. In SZAKÁLY Ferenc–VONYÓ József (szerk.) *Pécs a hódoltság korában*. Tanulmányok. (Pécsi Mozaik 7.) Pécs: Kronosz Kiadó–Pécs Története Alapítvány, 208–309.
 - 2019a: *Szerb ortodox egyházszervezet a hódolt Magyarországon*. In CSÁKI Tamás–GOLUB Xénia (szerk.) *Szerb székesegyház a Tabánban. Az eltűnt Rácváros emlékezete*. Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 32–63.
 - 2019b: *Magyar hódoltság, horvát hódoltság. Magyar és horvát katolikus egyházi intézmények az oszmán uralom alatt*. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.
- MORRISON, Susan Signe 2000: *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private Piety as Public Performance*. London–New York: Routledge.
- NAGY Lajos 1979a: *A Császári Udvari Kamara pécsi prefekturájához tartozó terület 1687-ben*. In SZITA László (szerk.) *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1978*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 15–56.
- 1979b: *Adatok a Baranya megyei Batthyány uradalom kialakulásáról*. In SZITA László (szerk.) *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1978*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 57–64.
 - 1979c: *A baranyai Batthyány uradalom népessége 1701-ben*. In SZITA László (szerk.) *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1978*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 65–86.
 - 1982: *Az 1710. és 1713. évi pécsi pestisjárvány*. *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1981*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 115–146.
 - 1986: *A kurucok és rácok pusztításai Baranya vármegyében 1704 elején*. In SZITA László (szerk.) *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1985–1986*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 13–132.
- NAGY Pál 2001: *Cigánypercek a Dél-Dunántúlon 1796–1847*. (A Romológiai Kutatóintézet Közleményei 6.) Szekszárd: Romológiai Kutatóintézet.
- 2002: *Cigánypercek Magyarországon II. 1715–1758*. (A Romológiai Kutatóintézet Közleményei 9.) Pécs: PTE BTK Neveléstudományi Intézet Romológiai és Nevelésszociológia Tanszék.
 - 2003: (szerk. és a bevezetőt írta): *Források a siklósi cigányok múltjából*. (A Romológiai Kutatóintézet Közleményei 8.) Szekszárd: Romológiai Kutatóintézet.
- NAGYVÁRADI László–SZEBÉNYI Anita (szerk.) 2010: *Bátaszék. Kisváros tájak és kultúrák találkozásánál*. Szekszárd: Séd Nyomda. Elektronikus változat: https://www.bataszek.hu/bataszek_-kisvaros_tajak_es_kulturak_talalkozasaban. (Utolsó elérés: 2020. május 27.)
- NAJČER SABLJAK, Jasminka–LUČEVNĀK, Silvija 2014: *Uvod – Introduction*. In NAJČER SABLJAK, Jasminka–LUČEVNĀK, Silvija–GEŠEVA, Jordanka–PAJRIĆ, Franjo (eds.): *Obitelj Pejačević: Povijest, kultura, umjetnost. The Pejačević Family: History, Culture, Art*. Zagreb: Pejačević Family – Osijek Gallery of Fine Arts, 13–34.
- NAJČER SABLJAK, Jasminka–LUČEVNĀK, Silvija–GEŠEVA, Jordanka–PAJRIĆ, Franjo (eds.) 2014: *Obitelj Pejačević: Povijest, kultura, umjetnost. The Pejačević Family: History, Culture, Art*. Zagreb: Pejačević Family – Osijek Gallery of Fine Arts.

- NEBOJSZKI László 2010: Határbeli kegyhelyek a Felső Bácskában. *A Természet Világa* CXLI(3). Elektronikus változat: <http://www.termeszenvilaga.hu/szamok/tv2010/tv1003/neboj.html> (Utolsó elérés: 2017. szept. 04.)
- NÉMETH Ildikó–TÓTH G. Péter 2011: *Soproni boszorkánypercek – Ödenburger Hexenprozesse 1439–1702*. (A magyarországi boszorkányság forrásai. Várostörténeti sorozat 3.) Budapest: Balassi Kiadó.
- NILDIN-WALL, Bodil –WALL, Jan 1993: The Witch as Hare or the Witch’s Hare: Popular Legends and Belief in Nordic Tradition. *Folklore* 104(1–2): 67–76.
- NORRI, Juhan 2016: *Dictionary of Medical Vocabulary in English 1375–1550. Body Parts, Sickneses, Instruments, and Medicinal Preparations, I–II*. London–New York: Routledge.
- NUTTON, Vivian [2004] 2013: *Ancient Medicine*. London–New York: Routledge. [2nd edition].
- OLÁH Andor 1983: *Fűbe-fába az orvosság! I–II. Békés megyei népi orvoslás*. Békéscsaba: Békés Megyei Tanács.
- OSTLING, Michael 2011. *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*. Oxford: Oxford University Press.
- PAGE, Sophie–WALLACE, Marina–DAVIES, Owen–GASKILL, Malcolm–HOULBROOK, Ceri 2018: *Spellbound. Magic, Ritual & Witchcraft*. Ashmolean Museum, 31 Aug 2018–6 Jan 2019. Oxford: Ashmolean Museum, University of Oxford.
- PAIS Dezső 1975a: A finnugorság lélekképzetei és rájuk vonatkozó kifejezései. In Uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 185–209.
- 1975b: A néző és a látó. (A sámán teljesítményei közül). In Uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 250–255.
- 1975c: A táltos meg az orvos. In Uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 73–108.
- PATCH, Howard N. 1950: *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PATKOVICS József 1846: *A harkányi hévív és gyógyereje. Felolvastott a magyar orvosok és természetvizsgálók 1846-ik évi augusztus hó 14-én Harkányban folytatva tartott VI-ik nagygyűlésében*. Pécs: Lyceum Nyomda.
- PÓCS Éva 1979: A népi gyógyászat és a néphit kutatásának határterületei. *Orvostörténeti Közlemények* 11–12: 61–75.
- 1986: Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
- 1989a: *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1989b: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. (FFC Communications 243.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 1990: Lilith és kísérete. Gyermekágyas démonoktól védő ráolvasások Dél-Kelet-Európában és Közép-Keleten. In Kriza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 110–130.
- 1992: A boszorkányszombat és ördögsvövetség Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* CIII: 29–88.
- 1995: Maleficium-narratívok–konfliktusok–boszorkánytípusok. (Sopron vármegye, 1529–1768.) *Népi kultúra – népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XVIII*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 9–66.
- 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 1998: Miért nők a boszorkányok? *Népi kultúra – népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XIX.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 135–153.
- 1998: *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age.* Budapest: Central European University Press.
- 2001a (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék.
- 2001b: Bevezető: egy munkacsoport tizenöt éve. In Uő (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 9–20.
- 2001c: Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In Uő (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* (Studia Ethnologica Hungarica II.) Pécs–Budapest: Janus–Osiris, 201–243.
- 2001d: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Uő (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 137–198.
- 2002a: „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (Szóhagyomány) Budapest: L'Harmattan, 173–211.
- 2002b: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és emberré avatás. In Pócs Éva (szerk.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről III.) Budapest, Balassi Kiadó, 165–220.
- 2002c: „Lilith és kísérete”: gyermekágyas démonoktól óvó ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (Szóhagyomány) Budapest: L'Harmattan, 213–238.
- 2002d: Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (Szóhagyomány) Budapest: L'Harmattan, 64–77.
- 2002e: Tér és idő a néphitben. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (Szóhagyomány) Budapest: L'Harmattan, 9–39.
- 2002f: Boszorkányság a mágia és a vallás határán. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (Szóhagyomány) Budapest: L'Harmattan, 239–264.
- 2004: Igézet, szemverés: a szemveréssel való rontás hiedelmei és rítusai. In Uő (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről 4.) Budapest: Balassi Kiadó, 404–435.
- 2005: „Tündéres” és „Szent Ilona szerzete”, avagy voltak-e magyar tündérvarázslók? In Csörsz RUMEN István (szerk.): *Mindenes gyűjtemény I. Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapjára.* (Artes Populares 21.) Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék, 289–308.
- 2009: Tündéres and the Order of St Ilona or Did the Hungarians Have Fairy Magicians? *Acta Ethnographica Hungarica* 54: 379–396.
- 2010: Álommedicina. A gyógyítás és rontás éjszakai világa. In Uő (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi Kiadó, 428–458.
- 2014: „Sárkányos” idővarázslók Magyarországon és a Balkán-félszigeten. In KLÁNICZAY Gábor–Pócs Éva (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából) I. Budapest: Balassi Kiadó, 362–409.
- 2016: Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróóságok előtt. In HESZ Ágnes–Pócs Éva (szerk.) *Orvosisteneiktől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzás-*

- körzetéből.* (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából II.) Budapest: Balassi, 241–317.
- 2017: Shamanism or Witchcraft? The Táltos before the Tribunals. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds). *Witchcraft and Demonology in Hungary and Transylvania*. London–New York: Palgrave Macmillan, 220–289.
 - 2018: Shirts, Cloaks and Nudity. Data on the Symbolic Aspects of Clothing. *Studia Mythologica Slavica* 21: 57–95.
- POMATA, Gianna 1998: *Contracting a Cure. Patients, Healers, and the Law in Early Modern Bologna*. London–Baltimore: John Hopkins University Press.
- 1999: Practicing Between Earth and Heaven. Women Healers in Seventeenth Century Bologna. *Dynamis* XIX: 119–143.
- PORTER, Roy 1985a: The Patients' View. Doing Medical History from below. *Theory and Society* 14(2): 175–198.
- 1985b (ed.): *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PROPP, Vlagyimir Jakovlevics 2005: *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle (ed.) 1979: *Le Cœur mangé. Récits érotiques et courtois des XIIe et XIIIe siècles*. Prêface de Claude GAIGNEBET, postface de Danielle RÉGNIER-BOHLER. Paris: Stock.
- REMENSNYDER, Amy G. 2014: *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds*. Oxford: Oxford Univeristy Press.
- REPANIĆ-BRAUN Mirjana 2008: Paulus Antonius Senser (1716–1758) festő és köre. *Művészettörténeti Értesítő* 57(2): 313–326.
- RIVIÈRE, Janine 2019: "Hag-riding": Demons of Desire or Symptoms of Disease? Medical Theories and Popular Experiences of the Nightmare in Premodern England. In Pócs, Éva (ed.): *The Magical and Sacred Medical World*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2–36.
- ROMHÁNYI Ágnes 2012: Magyarországi gyógyszerek és üzleteik a 18. század végén (Az 1786. évi patikavizitációk tanulságai). *Kaleidoszkóp. Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat* III(4): 37–50.
- ROWLANDS, Alison 2009: Not 'the Usual Suspects'? Male Witches, Witchcraft, and Masculinities in Early Modern Europe. In ROWLANDS, Alison (ed.): *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1–30.
- 2013: Witchcraft and Gender in Early Modern Europe. In LEVACK, Brian P. (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 449–467.
- RÓZSA György 2004: A Nagy Lajos-legenda ikonográfiájának barokk kori kiegészítéséről: a király álma. In FARBAKY Péter–SERFŐZŐ Szabolcs (szerk.): *Magyarország és Mariazell. Egy zarándokhely emlékezete. Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumában, 2004. május 28. – szeptember 12.* Budapest: Budapesti Történeti Múzeum, 319–332.
- RUBIN, Miri 2009: *The Mother of God: A History of the Virgin Mary*. New Haven: Yale University Press.
- R. VÁRKONYI Ágnes 1990: Közgyógyítás és boszorkányhit. Mária Terézia boszorkánypereket beszüntető törvényének újragondolásához. *Ethnographia* CI: 384–437.
- 2007: „Ha Indiáig bujdosnak is, visszahozzuk őket”. II. Rákóczi Ferenc és a jezsuiták kéréséhez. In JANKOVICS László–CSÁSZTVAY Tünde–CSÓRSZ Rumen István–SZABÓ G. Zoltán (szerk.): *„Nem súlyel az emberiség”. Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete, 1463–1475.

- ROPER, Lyndal 1994: *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London: Routledge.
- 2007: *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven CT: Yale University Press.
- SALMESVUORI, Päivi 2014: *Power and Sainthood. The Case of Birgitta of Sweden*. New York: Palgrave Macmillan.
- SARTORI, Paul 1987: Antonius der Einsiedler. In HOFFMAN-KRAYER, Eduard–BÄCHTOLD-STABLI, Hanns (Hrsg.): *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Band 1*, Aal–Butzemann. Berlin–Leipzig: De Gruyter, 503–506.
- SCHMIDT János 1939: *A német telepések bevándorlása Hessenből Tolna–Baranya–Somogyba a XVIII. század első felében*. Győr: Baross Nyomda.
- SCHMITT, Jean-Claude 1983: *The Holy Greyhound. Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century*. Cambridge–London–New York–New Roch–Melbourne–Sydney–Paris: Cambridge University Press–La Maison des Sciences de l’Homme. [*Le saint levrier. Guinefort, guérisseur d’enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1979.]
- 1998: *Ghosts in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press. [*Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris: Gallimard, Bibliothèque Histoire, 1994.]
- SCHNEIDER, Ingo 1990: Qualitative Mirakelforschung. Methodische Überlegungen zur Erforschung barocker Mirakelbücher. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Neue Serie 44, 285–310.
- SCOTT, Walter A. 2010: *Miracle Cures. Saints, Pilgrimage and the Healing Power of Belief*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- SEBALD, Hans 1984: Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic. *Ethnologia Europaea. Journal for European Ethnology* XIV(2): 125–142.
- SHARPE, James 1998: The Devil in East Anglia. The Matthew Hopkins Trials Rediscovered. In BERRY, Jonathan–HESTER, Marianne–ROBERTS, Gareth (eds.): *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 237–254.
- SIDLER, Daniel 2017: *Heiligkeit aushandeln. Katolische Reform und Lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (1560–1790)*. (Campus Historische Studien 75.) Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- SIGAL, Pierre-André 1966: Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims. *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 24(6): 1522–1539.
- 1983: L’ex-voto au moyen âge dans les régions du nord-ouest de la Méditerranée, XII^e – XV^e siècles. *Provence Historique* 33: 13–31.
- 1985: *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e–XIII^e siècle)*. Paris: Cerf.
- 1989: *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok*. Budapest: Gondolat Kiadó. [*Les marcheurs de Dieu: pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1974. (Collection »U Prisme« 39.)]
- SILLING István 2006: Pravoszláv szentkutat – vodicák – kutatása a Vajdaságban. *Létünk* IV(4): 42–49.
- SIMON Katalin 2011: *Sebészet és sebészek Magyarországon (1686-1848)*. Doktori disszertáció az ELTE Történettudományi Doktori Iskoláján. Kézirat.
- SIPTÁR Dániel 2009: A felszabadító háborúk után megtelepedett szerzetesi közösségek Baranyában. In GÓZSY Zoltán–VARGA Szabolcs–VÉRTESI Lázár (szerk.): *Katolikus megújulás és a barokk Magyarországon*. Pécs: Pécsi Hittudományi Főiskola–Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 155–196.

- 2013: Tartományok harca: a ferences rend terjeszkedése a Dunántúl töröktől visszafoglalt részén (1683–1703) és a provinciák határainak megszilárdulása a XVIII. század folyamán. In Medgyesi S. Norbert–Ötvös István–Őze Sándor (szerk.): *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről I–II.* Budapest: Írott Szó Alapítvány–Magyar Napló, 268–281.
- 2015: Szerzetesség és búcsújárás a 18. századi veszprémi egyházmegye északkeleti részén. A móri kapucinusok és Bodajk kapcsolata. In KARLINSZKY Balázs (szerk.): *Szerzetesrendek a veszprémi egyházmegyében. A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán 2014. augusztus 27–28-án rendezett konferencia előadásai.* Veszprém: Veszprémi Főegyházmegye, 195–212.
- 2017: A szerzetesség és a töröktől való visszafoglalást követő „második konfesszionizáció” Baranya megyében. *Korall* 15(57): 70–91.
- SLUHOVSKY, Moshe 2005: Discerning Spirits in Early Modern Europe. In KLANICZAY, Gábor–PÓCS, Éva (eds.): *Communicating with the Spirits.* (Demons, Spirits, Witches I.) Budapest–New York: Central European University Press, 53–70.
- 2007: *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism.* Chicago–London: The University of Chicago Press.
- SMITH, Ginnie 1985: *Prescribing the Rules of Health: Self-help and Advice in the Late Eighteenth Century.* In PORTER, Roy (ed.), *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Modern Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 249–282.
- SOBO, Elisa J. 2004: Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research. In EMBER, Carol R.–EMBER, Melvin (eds): *Encyclopaedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures.* New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow: Kluwer Academic–Plenum Publishers, 3–11.
- SRŠAN, Stjepan 1991: A horvát bevándorlás és a boszniai ferencesek működése a 18. század elejéig. *Baranya* (1991)1–2: 152–164.
- STARK, Laura 2006: *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Finland.* (Folklore Fellows Communications 290.) Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- STEFÁN Ferenc 2015: A csicsói búcsújárás története. *Honismeret* XLIII: 34–38.
- STEIN, Claudia 2009. *Negotiating the French Pox in Early Modern Germany.* Farnham and Burlington: Routledge.
- STOICHITA, Victor I. 1995: *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art.* London, Reaktion Books.
- STRATEN, Folkert T. van 1981: Gifts for the Gods. In VRESNEL, Henks S. (ed.): *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World.* Leiden: Brill, 65–151.
- SÜLE Balázs 1991: Az Irgalmas Rend pécsi kórházának története. *Baranya* 4 (1–2), Emlékszám öszentsége II. János Pál látogatásának tiszteletére: 189–198.
- SZABÓ Károly 1879: *Régi magyar könyvtár I–III. Az 1531–1711-ben megjelent magyar nyomtatványok könyvészeti kézikönyve.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- SZACSVAY Éva 2002: Az ördögűzés református szabályozása 1636-ban I. In BARNÁ Gábor–KÓTYUK Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára.* Budapest–Szeged: SZTE Néprajzi Tanszéke, 79–92.
- SZAKÁLY Ferenc 1995: *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai polgárosodás kérdéséhez.* (Humanizmus és reformáció 23.) Budapest: Balassi Kiadó.
- SZALONTAI Barnabás 1977: *Viaszöntő népszokás Máriapócon.* (A Báthory István Múzeum Kiadványai 24.) Nyírbátor: Szabolcs-Szatmár megyei Múzeumok Igazgatósága.

- SZEGHYOVÁ, Blanka (ed.) 2005: *The Role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*. Bratislava: Pro Historia Society and Historical Institute of Slovak Academy of Sciences.
- SZÉKELY Gábor 2019: Kecskemét és a Rákóczi-szabadságharc. Mindennapok két tűz között. *Bácsország* 89(4): 37–44.
- SZENTI Tibor 1994: Paráznák III. A bábák. *Orvostörténeti Közlemények* CXLV–CXLVI: 79–119.
- 2009: Paráznák. Dél-alföldi szexuális bűnpörök a feudalizmusból (1723–1843). Elektronikus változat: <http://mek.oszk.hu/08400/08461/08461.pdf>. (Utolsó elérés: 2018. febr. 12.)
- SZIKSZAI Mária 2010: *Szövegek, képek, kultúrák. Két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
- SZILÁRDFY Zoltán 1979: Kegyeptípusok a pestisjárványok történetében. *Orvostörténeti Közlemények, Supplementum* 11–12: 207–236.
- 2003a: A török háborúk emléke barokk szentképeken. In Uő: *Ikonográfia – Kultusztörténet. Képes tanulmányok*. Budapest: Balassi, 147–156.
- 2003b: Palermói Szent Rozália ikonográfiájához. In Uő: *Ikonográfia – Kultusztörténet. Képes tanulmányok*. Budapest: Balassi, 205–212.
- SZITA László 1975: Baranya népeinek pusztulása a 18. század elején. In Uő (szerk.): *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1974–1975*. Pécs, Baranya Megyei Levéltár, 95–120.
- 1979: Szerbek visszavándorlása Baranya megyébe a Szatmári béke utáni években. In Uő (szerk.): *Baranyai Helytörténetírás. A Baranya Megyei Levéltár Évkönyve 1978*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár, 87–150.
- 2012: Pécs régiójának felszabadulása a török megszállás alól. In SZAKÁLY Ferenc–VONYÓ József (szerk.): *Pécs a hódoltság korában. Tanulmányok*. (Pécsi Mozaik VII.) Pécs: Kronosz Kiadó–Pécs Története Alapítvány, 364–382.
- SZ. KRISTÓF Ildikó 2013: Witch-Hunting in Early Modern Hungary. In Levack, Brian P. (ed.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 334–354. [Lásd még: KRISTÓF.]
- TAKÁTS László 1975: *A Rákóczi-szabadságharc egészségügye*. (Készült dr. Takáts László orvos-ezredes kutatásai, valamint dr. Takáts Endre levéltárossal együtt publikált szakkikvei alapján. A szöveget összeállították a Semmelweis Orvostörténeti Múzeum, Könyvtár és Levéltár, valamint a Magyar Tudománytörténeti Intézet munkatársai.) S. n., [Elektronikus változat: <http://www.mek.oszk.hu/05400/05419/05419.pdf>; a letöltés ideje: 2013. október 23.]
- TAMÁS Péter 1948: *Telek József élete és műve*. Budapest: Magyar Barát.
- TARANTINO, Giovanni 2013: Carlo Ginzburg and the Historian's Craft: Questions and Remarks. *Cromohs* XVIII: 113–117.
- TARNAI Andor–MADAS Edit (szerk.) 1991: *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez. Középkor (1000–1560)*. Budapest: ELTE Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet. (Elektronikus változat: <http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/>; utolsó elérés: 2020. május 25.)
- TAUSIET, Maria 2007: *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI.
- TEMKIN, Owsei 1945: *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- THOMAS, Keith 1973: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England*. Harmondsworth–London: Penguin. [Első kiadás: London: Widenfeld and Nicolson, 1971.]

- THEISSEN, Gerd 1987: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der Synoptischen Evangelien.* (Studien zum Neuen Testament, Band 8.), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1987.
- TORMAY Károly 1844: Adalékok Tolna megye orvos-statisztikájához. In *Magyar Orvos-Sebészeti és Természettudományi Évkönyvek*. I. évf. II. kötet 10. füzet (1844. október), 194–197.
- TÓTH G. Péter 1995: „Ezen három szó: hamar, messze, későn a pestis ellen orvosságod lészőn”. Túlélési stratégiák és elvek a pestisjárványok idején (1737–1745) *Ethnographia* 106 (1995): 751–786.
- 1999a: „Jól tudom, az én testemet azért a tűz emészti meg, de már én arról nem tehetek.” Három történet egy 18. századi boszorkányról a bírósági eljárás tükrében. In BENEDEK Katalin–CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, 121–162.
 - 1999b: Szexháború? Avagy férfiak és nők konfliktusa a magyarországi boszorkányperekben. *Tabula* II(1): 3–24.
 - 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásainak katasztere (1408–1848)*. Budapest–Veszprém: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete–Laczkó Dezső Múzeum.
 - 2001a: „Mit tud, látott, avagy hallott azon tanú?” Tanúvallomások és maleficium-narratívók a magyarországi boszorkányperekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 199–226.
 - 2001b: Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfüröszítés. Istenítéleti eljárások a boszorkányperekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 249–292.
 - 2004: Parázna lelkek – lelki paráznák. Katolikus és protestáns nézetek a lelkek fertőzöttségéről a kora újkorban. *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 23. Veszprém, 2004, 155–182.
 - 2005: Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon. *Rubicon* XVI(7): 19–25.
 - 2008: Boszorkányok, kísértetek, ördögi megszállottak. Politikai látomások és boszorkányüldözés Erdélyben. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi Kiadó, 69–100.
 - 2010a: Tárgyak, férgek, démonok. Társadalmi válságtünetek és demonológiai diagnózisok a kora újkori Magyarországon. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi Kiadó, 119–153.
 - 2010b: A boszorkányok hagyatéka. A tárgyi bizonyíték és a (mágikus) bűnjel a magyarországi boszorkányperekben. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór” konferencia Vaján, 2005. október 7-9-én*. (Studia Ethnologica Hungarica IX.) Budapest: L’Harmattan, 209–280.
 - 2011: Boszorkányos hagyatéka. A magyarországi boszorkányperek feltárása a kezdetektől napjainkig. In VARGYAS Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene. Tudományos konferencia a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék jubiláló professzorai: Andrásfalvy Bertalan, Filep Antal, Kisbán Eszter és Pócs Éva tiszteletére*. (Studia Ethnologica Hungarica XIII.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 197–254.
- 2014: A mágia dekriminalizációja és a babonaellenes küzdelem Magyarországon és Erdélyben, 1740–1848. In KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-*

- Kelet-Európában.* (Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet-Európából I.) Budapest: Balassi Kiadó, 63–83.
- TÓTH István György 1998: Athanasio Georgiceo álrühás császári megbízott útleírása a magyarországi török hódoltságáról, 1626-ból. *Századok* 132, 1998/4: 837–859.
- 2001: The Missionary and the Devil: Ways of Conversion in Catholic Missions in Hungary. In ANDOR, Eszter–TÓTH, István György (eds.): *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*. Budapest: Central European University Press, 79–87.
- (szerk.) 2002: *Litterae Missionarium de Hungaria et Transilvania, 1572–1717*. I. (Fontes. Bibliotheca Academiae Hungariae, IV.) Róma–Budapest: Római Magyar Akadémia–MTA Történettudományi Intézet.
- 2006: Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderlands. Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the Seventeenth Century. In SCHILLING, Heinz–Uő (eds.): *Cultural Exchange in Early Modern Europe I. Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 88–108.
- TREXLER, Richard C. 2004: Being and Non-being. Parameters of the Miraculous in the Traditional Religious Images. THUNØ, Eric–WOLF, Gerhard (eds.): *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana (Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte) Rome, 31 May–2 June 2003. Rome: L’Erma di Bretschneider, 12–27.
- TRIPPUTI, Annamaria–VILLANI, P. Marino 2008: Tavolette votive del Santuario di S. Matteo Su Gargano. *Bollettino della Biblioteca di S. Matteo*, 6/1.
- TÜSKÉS Gábor 1993: *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva 1985: Egy feltáratlan forráscsoport: barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi kegyhelyekről. *Irodalomtörténeti Közlemények* 89(1): 90–100.
- 1989–1990: A mindennapi élet veszélyhelyzetei Magyarországon a barokk kori mirákulumirodalom tükrében. *Orvostörténeti Közlemények* 125–132: 65–79.
- 2000: Magyarország – Mária országa. Egy történelmi toposz a 16–18. századi egyházi irodalomban. In SZABÓ Ferenc (szerk.): *Európai magyarság – magyar európaiság. Millenniumi konferencia a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jogi Karának dísztermében. Budapest, 1999. november 19–20*. Budapest: Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, 48–85.
- 2001: *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században. Források, formák, közvetítők*. Budapest: Osiris Kiadó.
- UHRIN Dorottya 2013: A Váradi Registrum veneficiummal és maleficiummal kapcsolatos esetei. In GÁL Judit–PÉTERFI Bence–VADAS András–KRANZIERITZ Károly (szerk.): *Micae Medieuales III*. Budapest: ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskola, 133–151.
- UTHER, Hans Jörg 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography I–III*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- VAJKAI Aurél 1938: Az ősi javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.
- 1940: A csatkaí búcsú. Adatok a népi orvosláshoz. *Ethnographia* LI: 50–73.
- 1942: Népi orvoslás a dunántúli búcsújáróhelyeken. *Magyarságtudomány I*: 116–139.
- 1943: *Népi orvoslás a Borsa-völgyében*. Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet.
- 1948: A magyar népi orvoslás kutatása. Különnyomat a *Magyar Népkutatás Kézikönyvéből*. Budapest: Néptudományi Intézet.
- VARGA Szabolcs 2008a: Gods in the Part of Hungary under Ottoman Rule Popular Religiousness and Religious Syncretism in South Transdanubia and in the Southern Part of the Kingdom

- of Hungary in the 16th-17th Centuries. In VARGYAS Péter–SZABÓ Árpád (szerk.): *Cultus deorum: studia religionum ad historiam. Vol. 3, Res Medievalia et Recentiora ab Oriens ad Europa*. In memoriam István Tóth. Pécs: PTE BTK Ókortörténeti Tanszék, 113–122.
- 2008b: Etnikum, felekezetiiség és migráció a Dél-Dunántúlon és Szlavóniában a 16–17. században. In KUPA László (szerk.) *Vallás és etnikum Közép-Európában*. Pécs: B&D Stúdió, 44–56.
 - 2013: Szempontok a szlavóniai ferencesek kora újkori történetének vizsgálatához. In MEDGYESY S. Norbert–ÖTVÖS István–ŐZE Sándor (szerk.) *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről*. 1. Budapest: Írott Szó Alapítvány–Magyar Napló, 237–252.
 - 2015: The Process of the Reformation in the Trans-Drava Area of the Diocese of Pécs in the 16th Century. In BLAŽEVIĆ, Zrinka–JAMBREK, Stanko–ŠTEFANEC, Nataša (eds.): *The Reformation in the Croatian Historical Lands. Research Results, Challenges, Perspectives*. Zagreb–Osijek: Biblijski institut–Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu–Visoko evanđeosko teološko učilište, 231–250.
 - 2018: Reformáció a Dél-Dunántúlon a 16. században. In ITTÉZS Gábor (szerk.): *Viszály és együttélés. Vallások és felekezetek a török hódoltság korában*. Budapest: Universitas Kiadó, 45–64.
- VÁRNAGY Antal 1998: Hőgyész. Községtörténeti monográfia II. Hőgyész: Hőgyész Nagyközség Önkormányzata. Elektronikus változat: http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/nemetek/hogyesz/hogyesz_kozsegtortenet_i_mon_2_resz/pages/005_a_nep.htm (Utolsó elérés: 2018. jún. 28.)
- VAUCHEZ, André 1997: *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VERMES Géza 1995: *A zsidó Jézus*. Budapest: Osiris.
- VITA Zsigmond 1962: Pápai Páriz Ferenc „Pax corporis”-ának különböző kiadásai. In PALLA Ákos (szerk.) *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei*, 25. Budapest, 147–161.
- VOIGT, Vilmos 1989: Horvát(?) boszorkányok a Dunántúlon 1742 körül. *Hungarológiai Közlemények* 21(4): 599–612.
- 2004: The Woman who Destroys Life – La belle dame sans merci. *Tautosakos darbai* 21: 165–185.
- VONYÓ József (szerk.) 2000: *Város a Tenkes alján. Siklós évszázadai*. Siklós: Siklós Város Önkormányzata.
- WAGENHUBER, Aurél 1936: Rándulás és mérés. *Ethnographia* XLVII: 294–298.
- WARD, Benedicta 1987: *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000–1215*. Philadelphia: University of Philadelphia Press. (Second rev. ed.)
- WALLER, Gary 2011: *The Virgin Mary in Early Modern English Literature and Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEAR, Andrew 1985: Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth Century England. In ROY PORTER (ed.), *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Pre-Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–100.
- 2000: *Knowledge and Practice in English Medicine, 1550–1680*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEINRYB, Ittai (ed.) 2016: *Ex-voto. Votive Giving across Cultures*. New York: Bard Graduate Center.
- 2016: Introduction: Ex-voto as Material Culture. In UŐ (ed.): *Ex-voto. Votive Giving Across Cultures*. New York: Bard Graduate Center, 1–22.
- WILBY, Emma 2007: *Cunning Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*. Brighton: Sussex Academic Press.

- WILD, Katharina 1994: Der Weihbüchsel bei den Deutschen in Südungarn. In Karl MANHERZ (ed.) *Beiträge zu Volkskunde der Ungarndeutschen. A magyarországi németek néprajzához*. Horpács: Mikszáth Kiadó. Elektronikus változat: https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/nemetek/beitrag_e_zur_volkskunde_der_ungarndeutschen/1994/pages/004_der_weihbuschel.htm (Utolsó elérés: 2018. ápr. 4.)
- WHITELEY, Rebecca 2017: Figuring Pictures and Picturing Figures: Images of the Pregnant Body and the Unborn Child in England, 1540–c.1680. *Social History of Medicine* 32(2): 241–266.
- WITTMER-BUTSCH, Maria 1990: *Zur Bedeutung zum Schlaf und Traum in Mittelalter*. Krems: Medium Aevum Quotidianum.
- 1992: Pilgern zu himmlischen Ärzten: historische und psychologische Aspekte früh- und hochmittelalterliche Mirakelberichte. In JARITZ, Gerhard–SCHUH, Barbara (Hrsg.): *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 237–254.
- WITTMER-BUTSCH, Maria–RENDTEL, Constanze (szerk.) 2003. *Miracula. Wunderheilungen im Mittelalter. Ein historisch-psychologische Annäherung*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau.
- WLISLOCKINÉ DÖRFLER Fanny 1896: Nyál és köpés a magyar néphitben. *Ethnographia* VII: 460–465
- ZADRAVECZ István OFM 1948: *A Máriagyűdi Kegyhely rövid története, 1148–1948*. Máriagyűd: A Máriagyűdi Ferences Kolostor kiadása. Vác: Kapisztrán Nyomda.
- ZENTAI Tünde 1975: Az ormánsági szépasszony helye a magyar néphitben. *A Pécsi Janus Pannoniusz Múzeum Évkönyve 1972-73*. Pécs: Baranya megyei Múzeumok Igazgatósága, 223–237.
- 1983 *Ormánsági hiedelmek*. (Folklór Archívum 15.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- ZIMDARS-SWARTS, Sandra L. 1991: *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje*. New Jersey: Princeton University Press.

Függelék

1. táblázat. Gyógyítással foglalkozó személyek a boszorkányság dokumentumaiban

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
71306ToSe2cSF2349	Tolna	1713	tanben torít	Herczegh Istvánné Lengyel Katalin (Bába Kata)	60	Dunaföldvár (Dömsöd, Rác- keve)	h	rk	telepes job- bágy	vad	bába
71306ToSe2cSF2349	Tolna	1713	tan	nn	fel	(Dömsöd)				mas	orvos asszony
71306ToSe2cSF2349	Tolna	1713	ben	nn	fel	Igal					(gyógyító)
71703ToSe2cSF2352	Tolna	1717	tan	nn	fel	Székesfehévár					borbély
71703ToSe2cSF2352	Tolna	1717	tan	nn	fel	Dunaföldvár		rk	ferences szer- zetes	mas	barát páter
71704ToPe2cSF2351	Tolna	1717	tan	nn	fel	(Kistokaj)				mas	orvosok
71909ZaZe2cTGP091	Zala	1719	tan	Szarándok (Szalándok) Anna	30	Zalaegerszeg	h	rk		mas	
71909ZaZe2cTGP091	Zala	1719	tan	nn	fel	(Zalaegerszeg)				mas	tudós asszony
72000ZaNe2cTGP092	Zala	1720	tan	Varga Tamásné Varga Ball Erzsé- bet	fel	Kacorlaka	özv		molnárlégény felesége	vad	
72000ZaNe2cTGP092	Zala	1720	tan	nn	fel	Nagykanizsa					barbél (borbély)
72506ZaZe2cSF2410	Zala	1725	tan	nn	fel	Gerse				mas	tudós
72506ZaZe2cSF2410	Zala	1725	tan	nn	fel	(Magyaród)				mas	tudós
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	Simon János	fel	(Csurgó) Nagy- marton	h		földműves jobbágy	vad	tudós
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	Simon Jánosné	fel	(Csurgó) Nagy- marton	h		földműves jobbágy	vad	tudós
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	Simon János anyósa	ö	(Csurgó) Nagy- marton			földműves jobbágy	vad	tudós
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	Arácsiné	fel	Somogyudvarhely	h/özv			mas	javos, orvos asszony
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	Benkőné	fel	Surd	h/özv			mas	orvos asszony

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
72903SoCe2cSF1218	Somogy	1729	tan	nn	fel	(Csurgó)Nagy- marton				mas	tudós asszonyok
73110ZaCe2cTGP097	Zala	1731	tan	nn	fel	Misefa	h/özv			mas	tudós asszony
73202ZaZe2cSF2411	Zala	1732	tan	Kis Jánosné	fel	Szentgyörgyvölgy	h/özv			mas	javós asszony
73202ZaZe2cSF2411	Zala	1732	tan	nn	fel	(Nemesnép)				mas	orvosok
73202ZaZe2cSF2411	Zala	1732	tan	nn	fel	(Nemesnép)				mas	javas
73202ZaZe2cSF2411	Zala	1732	tan	Borsos Mihály	fel	(Teskánd				mas	javas ember
73210BáZe2cSF3467	Bács	1732	tor ben vádi vád	Gyurisicsné Sibinka (Zivona)	60	Báctóváros	h/özv		földműves jobbágy	vad	(bába, gyó- gyító)
73410ZaZe2cTGP099	Zala	1734	tan	nn	fel	(Milejszeg)				mas	tudós
73506ZaZe2cSF2412	Zala	1735	tan	Herczell János	36	Zalaegerszeg					chirurgus
73707ToDe2cSZM011	Tolna	1737	tan	nn	fel	Ócsény			csizmadia legény	mas	csizmadia legény
73711SoMe2cSF1219	Somogy	1737	tan tor	Hampu Erzsébet	ö	Iharosberény				vad	(gyógyító)
73711SoMe2cSF1219	Somogy	1737	tan, tor	Pálffy Ilona	fel	Iharosberény	h/özv			mas	(gyógyító)
73711SoMe2cSF1219	Somogy	1737	tor	Barna Jankóné	fel	Somogyudvarhely	h/özv			mas	javas
73806SoMe2cSF1220	Somogy	1738	tan	Gerencsér Kata	fel	Surd				vad	(gyógyító)
73908SoMe2cKFK000	Somogy	1739	tan	Molnár Judit	fel	Iharosberény				vad	(gyógyító)
73908ZaZe2cSF2414	Zala	1739	tan	nn	fel	(Csente)				mas	tudós
74001ZaZ0ecTGP100	Zala	1740	tan	nn	fel	(Pölöske)				mas	tudós szemé- lyek
74001ZaZ0ecTGP100	Zala	1740	tan	nn	fel	Szerdahely				mas	tudós
74003ZaZe2cSF2416	Zala	1740	tan	nn	fel	(Tárnok)				mas	tudósok
74003ZaZe2cSF2416	Zala	1740	tan	nn	fel	(Tárnok)				mas	tudós, orvos
74001ZaZ0ecTGP100	Zala	1740	tan	nn	fel	Kapca				mas	tudós asszony

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
74102ToDe2cSF2356	Tolna	1741	tan ben tor	Tamás Zsuzsanna, Major András, Kónya István és Paczalai István dunaszentgyörgyi kanász özvegye	60	Dunaszentgyörgy (Daróc, Péter)	özv	ref	pásztor özvegye; taxás zsellér	vad	(bába, gyógyító)
74102ToDe2cSF2356	Tolna	1741	tan	Guláné	fel	Szekszárd				mas	orvos asszony
74103ToSe2cSF2357	Tolna	1741	tan	Seregélyesiné	fel	Seregélyes				mas	orvos asszony
74103ToSe2cSF2357	Tolna	1741	tan ben tor	Vörös Ilona, Pali Péter és Vörös István özvegye	62	Paks (Pataj, Győr)	özv	ref	koldus	vad	(bába, gyógyító)
74103ToSe2cSF2359	Tolna	1741	ben	Horváth Ilona	60	Madocsa	özv	rk		vad	(bába, gyógyító)
74103ToSe2cSF2359	Tolna	1741	ben tor	Fehér Ilona, Konkodi Péter özvegye	50	Madocsa	özv	rk	koldus	vad	(bába, gyógyító)
74103ToSe2cSF2359	Tolna	1741	tan	Biczó János özvegye Kiss Katalin	62	Madocsa	özv			mas	bába
74111ToSe2cSZM022	Tolna	1741	tan ben	Bak Kata	60	Bölcske	h			vad	bába
74104ZaZe2cSF2418	Zala	1741	tan	Györke Anna (Dávid banya)	ö	Kiskomárom				vad	bába
74103ToSe2cSF2359	Tolna	1741	tan	„zarándok”	fel	(Madocsa)					zarándok
74204ZaAe2cSF2408	Zala	1742	tan	nn	fel	Surd					tudós asszony
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan ben tor	Galagonya Tamás	60	Decs (Pataj, Morvaország)		rk		vad	táatos, orvos ember, tudós
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan	Rácz Istvánné	60	Decs	h	ref		vad	(gyógyító)
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan	Thotika Jánosné Nagy Katalin	82	Decs	özv	ref		vad	bába
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan	nn	fel	Pécsvárad				mas	orvos asszony
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan	nn	fel	(Decs)				mas	orvos

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
74209ToSe2cSF2360	Tolna	1742	tan	nn	fel	(Decs)				mas	orvos főorvostól asszony
74207ToSe2cSF2361	Tolna	1742	tan	„enyingsi asszony”		Enying					(gyógyító)
74308SoMe2cSF1221	Somogy	1743	tan	Csutor Ferencné, Molnár Ilona	fel	Nagyszakácsi	h			vad	(gyógyító)
74308SoMe2cSF1221	Somogy	1743	tan	Hencsei Mihályné	fel	Nagyszakácsi	h			mas	(gyógyító)
74308SoMe2cSF1221	Somogy	1743	tan	Horvát Jánosné	48	Kisszakácsi	h			mas	bába
74309SoMe2cBj2159	Somogy	1743	tan	nn	fel	(Légrad)				mas	orvosok
74309SoMe2cBj2159	Somogy	1743	tan	nn	fel	Varasd				mas	szabad mester (borbély)
74404ToSe2cSF2362	Tolna	1744	tan ben	Faraghó Katalin	50	Dunaszentgyörgy, Nagyszékely		rk	pásztor fele- sége	vad	bába
74404ToSe2cSF2362	Somogy	1744	tan ben	Kurtáné	ö	Ireg	h		pásztor fele- sége	mas	(gyógyító)
74404ToSe2cSF2362	Tolna	1744	tan	„Kurtáné lánya”	fel	Som					orvos asszony
74508SoMe2cSF1222	Somogy	1745	tan	Kovács Andrásné, Tóth Zsuzsanna	fel	Iharosberény	h			vad	(gyógyító)
74509ToDe3bKFK000	Tolna	1745	lev	Gábor János	fel	Dunaföldvár				vad	(kuruzsló)
74603ZaZe2cSF2421	Zala	1746	tan	nn	fel	Pusztamagyaród				mas	tudós asszonyok
74702ZaZe3bSF2422	Zala	1747	tan	Toth Jánosné, Csiváth Dóra	ö	Zalaapáti	h		pásztor fele- sége	vad	(bába, gyógyító)
74709ZaZe2cSF2424	Zala	1747	tan	Móric Gergelyné, Toth Jutka	h	Becs völgye	h		paraszti, nemes	vad	(gyógyító)
74709ZaZe2cSF2424	Zala	1747	tan	nn	fel	(Becs völgye)				mas	tudósok
74805ZaZe2cSF2425	Zala	1748	tan	nn	fel	Vaspör					tudós asszony
74912ZaGe2cSF2426	Zala	1749	tan	nn	fel	Gosztola			katolikus pap	mas	plébános
75001ZaZe2cSF2427	Zala	1750	tan	Vizi Szabóné	fel	Zalabesenyő	h		szabó felesége	mas	(gyógyító)
75008ZaZe2cSF2430	Zala	1750	tan	Géczi Erzsébet	fel	Zalamindszent			jobbágy	vad	(gyógyító)
75008ZaZe2cSF2430	Zala	1750	tan	Géczi Marinka	fel	Zalamindszent			jobbágy	vad	(gyógyító)

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
75009ZaZe2cSF2432	Zala	1750	tan	nn	fel	Szentpéterföld				mas	(gaszcedő asszony)
75009ZaZe2cSF2432	Zala	1750	tan	nn	fel	Náprádfa				mas	(gaszcedő asszony)
75011SoMc2cSF1224	Somogy	1750	tan	Zadovi János	fel	Dencs			református pap	mas	prédikátor
75103ZaZe2cSF2434	Zala	1751	tan	nn	fel	Zalalövő			katolikus pap	mas	plébános
75103ZaZe2cSF2434	Zala	1751	tan	Kesztiné	fel	Szentjakab	h			mas	tudós asszony
75108ZaZe2cSF2437	Zala	1751	tan	Tóth Panna	fel	Milejszeg				mas	(gyógyító)
75203BaPe3bKKP039	Baranya	1752	ben tor szem	Szvetics Mihály	fel	Pécs, Fiume, Triest, Velence, Pádua, Ljubljana, Pula, Zágráb, Grác, Bécs, Buda			vándor orvos, nem felszentelt pap	vad	(varázsló, gyógyító)
75203ZaZe2cSF2429	Zala	1752	tan	nn	fel	(Dobri)				mas	tudós
75306ZaZe2cTGP103	Zala	1753	tan	Bocsaky Anna	ö	Alibánfa				vad	(gyógyító)
75400ZaKe2cSF2439	Zala	1754	tan	Vörös Márton	fel	Pécsely				mas	javos
75400ZaKe2cSF2439	Zala	1754	tan	Drevarics Péterné, Fülöp Anna		Kapolcs				vad	(gyógyító)
75412ZaZe2cSF2440	Zala	1754	tan	Horváth Dóra	fel	Bókaháza				mas	(gyógyító)
75412ZaZe2cSF2440	Zala	1754	tan	Görög Jánosné	fel	Keszthely	h			mas	(gyógyító)
75412ZaZe2cSF2440	Zala	1754	tan	Barza Mártonné, Kele alias Billege Katalin	ö	Bókaháza	özv			vad	(gyógyító)
75412ZaZe2cSF2440	Zala	1754	tan	„örögember, Sümeg mellett” Sümeg		Sümeg					(gyógyító)
75603ZaNe2cTGP105	Zala	1756	tan	Surdi György	fel	Eszteregnye				vad	(gyógyító)
75603ZaNe2cTGP105	Zala	1756	tan	Surdi György anyja	ö	Eszteregnye				vad	(gyógyító)
75709ZaZe2cTGP106	Zala	1757	tan	nn	fel	Kapornak				mas	tudós
75806BaZe5bKFK000	Bács	1758	tbiz	Kristina Horvath	fel	Zombor				vad	(gyógyító)

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
75806BáZe5bKFK000	Bács	1758	tbiz	Jovanka Linyakitis	fel	Zombor				vad	(gyógyító)
75806BáZe5bKFK000	Bács	1758	tbiz	Kuzmanov	fel	Zombor				vad	(gyógyító)
75806BáZe5bKFK000	Bács	1758	tbiz	Mara Kersztity	fel	Zombor				vad	(gyógyító)
75903ToSe2cSF2363	Tolna	1759	tan	Gulyás Pálné	fel	Szekszárd	h		pásztor felesége	mas	orvos asszony
76108SoKe2cKFK000	Zala	1761	tan	Kolarics Mártonné, Tóth Anna	ö	Zalakomárom	h			vad	(gyógyító)
76405ZaNe2cTGP108	Zala	1764	tan	nn	fel	(Nagykutas)				mas	tudós
76405ZaNe2cTGP108	Zala	1764	tan	nn	fel	(Nagykutas)				mas	fürdős
76501ZaPe2cTGP109	Zala	1765	tan	nn	fel	Pölöske				mas	kvártélyozó borbély
76601ZaMe2cTGP110	Zala	1766	tan	nn	fel	(Rózsászeg)				mas	orvosok
76601ZaMe2cTGP110	Zala	1766	tan	nn	fel	(Rózsászeg)				mas	tudósok
76806ZaAe2cTGP112	Zala	1768	tan	Bekeházi Jakab	fel	(Andráshida)				mas	(állatgyógyító)
77106BáKe3bSF3512	Bács	1771	tan	nn	ö	Foktő				mas	(gyógyító)
77106BáKe3bSF3512	Bács	1771	tan	Csizmadia Györgyné	fel	Lak	h			mas	(gyógyító)
77106BáKe3bSF3512	Bács	1771	tan	nn	fel	Szentbenedek				mas	orvos
77106BáKe3bSF3512	Bács	1771	tan	nn	fel	Szentbenedek				mas	bába
77106BáKe3bSF3512	Bács	1771	tan	nn	fel	Szentbenedek			zsellér	mas	(csontrakó)
77507ZaPe2cTGP114	Zala	1775	tan	nn	fel	Türje					borbély
77507ZaPe2cTGP114	Zala	1775	tan	nn	fel	Felcsány					borbély
78006BaPe2cKFK000	Baranya	1778	ben	Pignio János	22	Siklós, Piskó, Esztergom, Tata, Komárom, Érsekújvár, Eszék, Pétervárad, Léva, Szekszárd, Pécs		rk	mesterlegény - borbély	vad	borbély

Forrás	Megye	Dátum	Forrás típusa	Név	Kor	Lakhely (előző lakhely)	Családi állapot	Vallás	Foglalkozás	Perbeli szerep	Terminus
78410ToTe2cKFK000	Tolna	1784	orvosi jelenlét	Puskás Mihály	fel	Dunaölkö					(gyógyító)
78410ToTe2cKFK000	Tolna	1784	orvosi jelenlét	Judit	fel	Pincehely					orvos asszony
78410ToTe2cKFK000	Tolna	1784	orvosi jelenlét	Sütő Katalin	fel	Ertény					(gyógyító)
78410ToTe2cKFK000	Tolna	1784	orvosi jelenlét	Molnár György	fel	Szekszárd					(állatgyógyító)
78410ToTe2cKFK000	Tolna	1784	orvosi jelenlét	nn		Kajdacs					vándor kuruzslók
79201ToSe2cKFK000	Tolna	1792	tan	Miklós Ferenc	fel	Paks				vad	táltos
79700ZaNe5bKFK000	Zala	1797		Béber Pálné	ő	Nagykanizsa	h			vad	bába

Rövidítések

Forrás típusa

ben = benignum examen (jóindulatú vallatás)

it = ítélet

lev = levata (perfelvétel)

szem = szembesítés

tan = tanúvallomás

tbiz = tárgyi bizonyíték

tor = tortúra (kínvallatás)

vádb = vádbeszéd

vádi = vádirat

Kor

fel = felnőtt

ö = öreg

Családi állapot

h = házasság

özv = özvegy

Vallás

rk = római katolikus

ref = református

or = szerb ortodox

Perbeli szerep

mas = más mágikus foglalkozású személy, nem vádlott

tan = tanú

vad = vádlott

A kód feloldása

példa: 76105ZaNe5bKFK000

5 karakter = (1)76105 : év, hó

2 karakter = Ba/Bá/So/To/Za: megye (Baranya, Bács-Bodrog, Somogy, Tolna, Zala)

1 karakter = N: törvényhatóság székhelye, település (itt: Nagykanizsa)

3 karakter = e5b: e (eset); 1–5: törvényszék (ebből 1: egyházi, 2: megyei, 3: úriszéki, 4: mezővárosi, 5: városi); a / b: sértési vagy büntetőper (itt: büntetőper)

6 karakter = KFK000: forrás és sorszám (itt: Kisebb Forrás, Kézírtos; 000 sorszám)

2. táblázat. A csodák kedvezményezettjei nemek, életszakasz, családi állapot szerinti megoszlásában a gyűdi mirákulumfeljegyzések alapján (337 feljegyzés)

Nő	104
Férfi	158
Gyerek	59
Házaspár	8
Család	4

3. táblázat. A csodák kedvezményezettjeinek foglalkozási ágak szerinti megoszlása (azokban az esetekben, ahol ez ismert)

Foglalkozási ág	A csodák kedvezményezettjeinek száma
Iparos	22
Földműves	1
Halász	2
Kereskedő	2
Orvos	1
Sebész	4
Vármegyei tisztviselő	1
Uradalmi alkalmazott	13
Katona	7
Pap	5
Összesen	58

4. táblázat. A csodák kedvezményezettjeinek társadalmi státusz szerinti megoszlása (azokban az esetekben, ahol ez ismert)

Társadalmi státusz	A csodák kedvezményezettjeinek száma
Polgár	10
Nemes	14
Bérlő	1
Összesen	25

5. táblázat. A felnőtteket ért balesetek típusai és nemek szerinti megoszlása a gyűdi csodatörténetekben

Baleset típusa	Nők	Férfiak
Kocsiról leesik	1	5
Lóról leesik	–	3
Lezuhan magas helyről	1	1
Vízbe esik	–	2
Veszélyes tárgyat nyel	1	1
Ismeretlen	1	
Összesen	4	12

6. táblázat. A csodatörténetekben előforduló betegségek/tünetek nemek szerinti megoszlása.
(A számítás a ténylegesen betegek számán, nem pedig a fogadalmat tevőkén alapul.)

Betegség, tünet	Nők	Férfiak
Bénulás	4	2
Kéz betegsége/sérülése	4	5
Kéz és láb betegsége/sérülése	–	8
Láb betegsége/sérülése	13	28
Daganat	–	1
Vízkór	–	2
Felpuffadás	–	1
Láz	1	6
Torokfájás/-gyulladás	1	3
Fejfájás	2	3
Alhasi fájdalom		1
Járványos betegség	2	3
Szív (fájdalom)	4	2
Szem betegsége	10	9
Vérhányás/-köpés	2	2
Vérfolyás	1	–
Szülés, gyermekágy	5	–
Mell betegsége	4	1
Némaság	1	2
Süketség	1	2
Nyavalyatörés	–	5
Elmeháborodás	2	2
Gutaütés		1
Megszállottság	3	–
Sérv	–	1
Seb	2	1
Bőrtünetek	1	2
Összesen	62	93

7. táblázat. A gyerekek, kiskorúak betegségeinek nemek szerinti megoszlása a mirákulumfeljegyzésekben

Betegség/tünet	Lány	Fiú	Neme ismeretlen
Bénulás	–	2	1
Kéz betegsége	–	1	–
Láb betegsége	5	2	–
Nyavalyatörés	1	1	–
Elmeháborodás	2	1	–
Szem betegsége/vakság	5	8	2
Eszméletlen állapot	1	–	–
Epekő	–	2	–
Pestis	2*	–	–
Ismeretlen betegség	2	2	6
Összesen	18	21	9

* A két lánygyermek – egy testvérpár – ugyanabban a történetben szerepel.

8. táblázat. A boszorkányperek dokumentumaiban előforduló, gyógyításra használt növények nevei

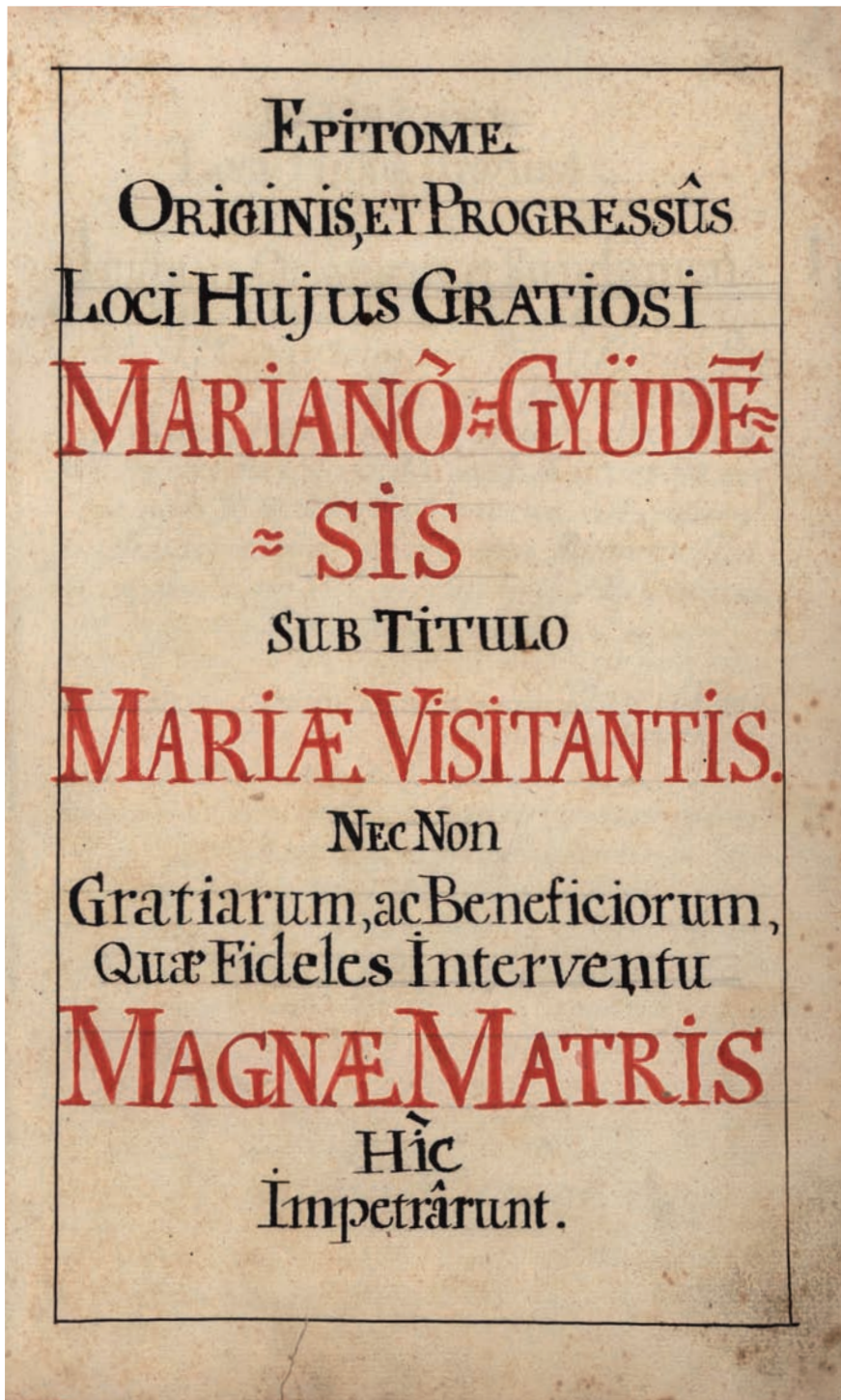
Eredeti név	Magyar név	Latin név	Forrás kódja
Anyalapu	anya fű/tárkony?	Dracunculus artemisia	74103ToSe2cSF2357/I
Aranyos pátrác	aranyos fodorka?	Asplenium trichomanes?	74103ToSe2cSF2357/III
Árpszemek	árpa	Hordeum vulgare	75806BáZe5bKFK000
Borostyán	közönséges borostyán?	Hedera helix?	74103ToSe2cSF2359/I
Borsó	termesztett borsó?	Pisum sativum?	75806BáZe5bKFK000
Búzaszemek	búza	Triticum	75806BáZe5bKFK000
Dereza fű			73711SoMe2cSF1219/III
Erdei borsó	erdei lednek?	Lathyrus sylvestris?	75806BáZe5bKFK000
Erdei fagyöngy	fehér fagyöngy	Viscum album	75806BáZe5bKFK000/I
Ezerjófű	ezerjófű	Centaurium	74209ToSe2cSF2360/II
Farkasfű	farkasfű?	Aconitum?	75806BáZe5bKFK000/I
Fehér üröm	fehér üröm	Artemisia absinthium	75806BáZe5bKFK000/I
Fekete fagyal	fagyal?	Ligustrum ovalifolium?	75806BáZe5bKFK000/I
Fodormenta	fodormenta	Menta spicata	74209ToSe2cSF2360/II
Forgó tövis	mezei iringó?	Eryngium campestre?	75108ZaZe2cSF2437/I
Földi bodza	földi bodza	Sambucus ebulus	74102ToDe2cSF2356/I
Földi tők	földi tők	Bryonia alba/dioica?	73711SoMe2cSF1219/III; 75806BáZe5bKFK000/I
Fűbegy	salátagalambbegy?	Valerianella locusta?	74104ZaZe2cSF2418/I
Gyömbér	gyömbér	Gingiber	74209ToSe2cSF2360/IV
Homoki gurgolya	homoki gurgolya*	Seseli annuum	75806BáZe5bKFK000/I

Ínnyújtó fű	ínnyújtó fű	Lysimachia nummularia?	73711SoMe2cSF1219/III
Iszalag	erdei iszalag?	Clematis vitalba?	74102ToDe2cSF2356/III
Kökörcis fű	kökörcsin?	Pulsatilla?	74103ToSe2cSF2357/III
Levasticom	orvosi lestyán?	Levisticum officinale?	74404ToSe2cSF2362/I
Mák	mák	Papaver	75806BáZe5bKFK000
Négyszegletű rontó fű	közönséges aggófű?	Senecio vulgaris?	73711SoMe2cSF1219/III
Örvénygyökér	örvénygyökér	Inula helenium	73711SoMe2cSF1219/III; 73908SoMe2cKFK000/I; 75806BáZe5bKFK000/I
Petrezselyem	petrezselyem	Petroselinum	74102ToDe2cSF2356/I
Rontó fű	közönséges aggófű?	Senecio vulgaris?	73711SoMe2cSF1219/III; 74008ZaZe2cSF2417/I; 74103ToSe2cSF2357/III; 74404ToSe2cSF2362/II
Rozsvirág	rozs	Secale cereale, flos	75806BáZe5bKFK000
Sanctum lignum		Guaiacum sanctum más néven Guaiacum officinalis	74103ToSe2cSF2357/I
Sárga gyopár	homoki szalmagyopár?	Helichrysum arenarium?	74102ToDe2cSF2356/III
Sassa frassa		Sassafras albidum, más néven Sassafras officinale	74103ToSe2cSF2357/I
Sebes menta			74209ToSe2cSF2360/II
Sem fű sem fa	közönséges ördög-cérna?	Lycium barbarum?	74308SoMe2cSF1221/I; 72903SoCe2cSF1218/I
Székfű	orvosi székfű?	Matricaria camomilla?	74209ToSe2cSF2360/IV
Szent György virág			74102ToDe2cSF2356/II
Szent Ilona füve	réti füzény? sárga tárnics? muskotályzsálya?	Lythrum salicaria? Gentiana lutea? Salvia sclarea?	74404ToSe2cSF2362/II
Tüskés lapu			77106BáKe3bSF3512/I
Úti begy lásd: fűbegy			
Vadmurok	vadmurok	Daucus carota	75806BáZe5bKFK000/I
Veliki čičak	közönséges bojtorján?	Arctium lappa?	73210BáZe2cSF3467/II
Vöröshagyma		Alium cepa	73711SoMe2cSF1219/III; 74209ToSe2cSF2360/IV
Zabszemek	zab	Avena	75806BáZe5bKFK000
Zova	fekete bodza	Sambucus nigra	73210BáZe2cSF3467/II

Kérdőjel mutatja, ha az adott növénynev azonosítása nem volt egyértelmű. Csillaggal jelöltem Silling István azonosítását.

KÉPMELLÉKLET





1. A második számú latin nyelvű kegyhelytörténet és csodagyűjtemény kezdőlapja. *Liber memoriarum*. Tomus I. 1772, 1. (A szerző felvétele)

Annó 1723.

Annotatio
 Gratiarum, & Beneficiorum, quæ
 fideles interventu Matris misericordie
 in hoc sacro Loco impetrârunt.

Quamvis longè plura, quàm infra exponantur, à
 tanto tempore fideles hîc experti sint, non tamen
 sunt notata, vel ob injuriam temporum, vel etiam
 ob incuriam Antecessorum, hac ratione subinde
 Annus, locus, aut ^{persona} non exprimitur ~~per personam~~, cum
 quoad omnia certitudo haberi non potuerit.

Interim, quæ ex relationibus fide dignis haberi pote-
 rant, et quæ etiam cum juramento ac testibus
 intimata, et deinceps accuratius signata sunt,
 uti Anathemata et Imagines in Ecclesia testantur,
 ordine hîc sequuntur:

1.

Annó 1723 Auriga quidam Szekciensis, in certis
 suis negotiis quinque Ecclesias profectus, in reditu non
 procul ab Ecclesia Mariano-Hyidensi equos ad pascua
 dimisit; ille interea obdormivit usque ad crepusculum,
 dum verò evigilasset equos quaquaversum quærens,
 non invenit. Hac in tribulatione confugit ad B.M.V.
 veniens ad Ecclesiam, mirabilem splendorem ibidem
 advertit, ac si multiplices lampades arsissent, ubi nec
 unica fuit, genuflexus suam peregit venerationem, di-
 cens: Ô Gloriosa Virgo, succerre mihi in hac mea mi-
 seria! postquam surrexisset, vertit se versus pagum,
 vidit suos equos penes rivulum non procul ab Eccle-
 sia manantem; quare pro gratiarum actione al-
 tera die in honorem B.V. Sacrum celebrari fecit, et
 tres cereos equos obtulit, illam autem visionem jura-
 mentaliter est attestatus.

2. Részlet a második számú csodajegyzékből. *Liber memoriarum.*
 Tomus I. 1772, 18. (A szerző felvétele)

-43.-

Sequuntur

str. 57.

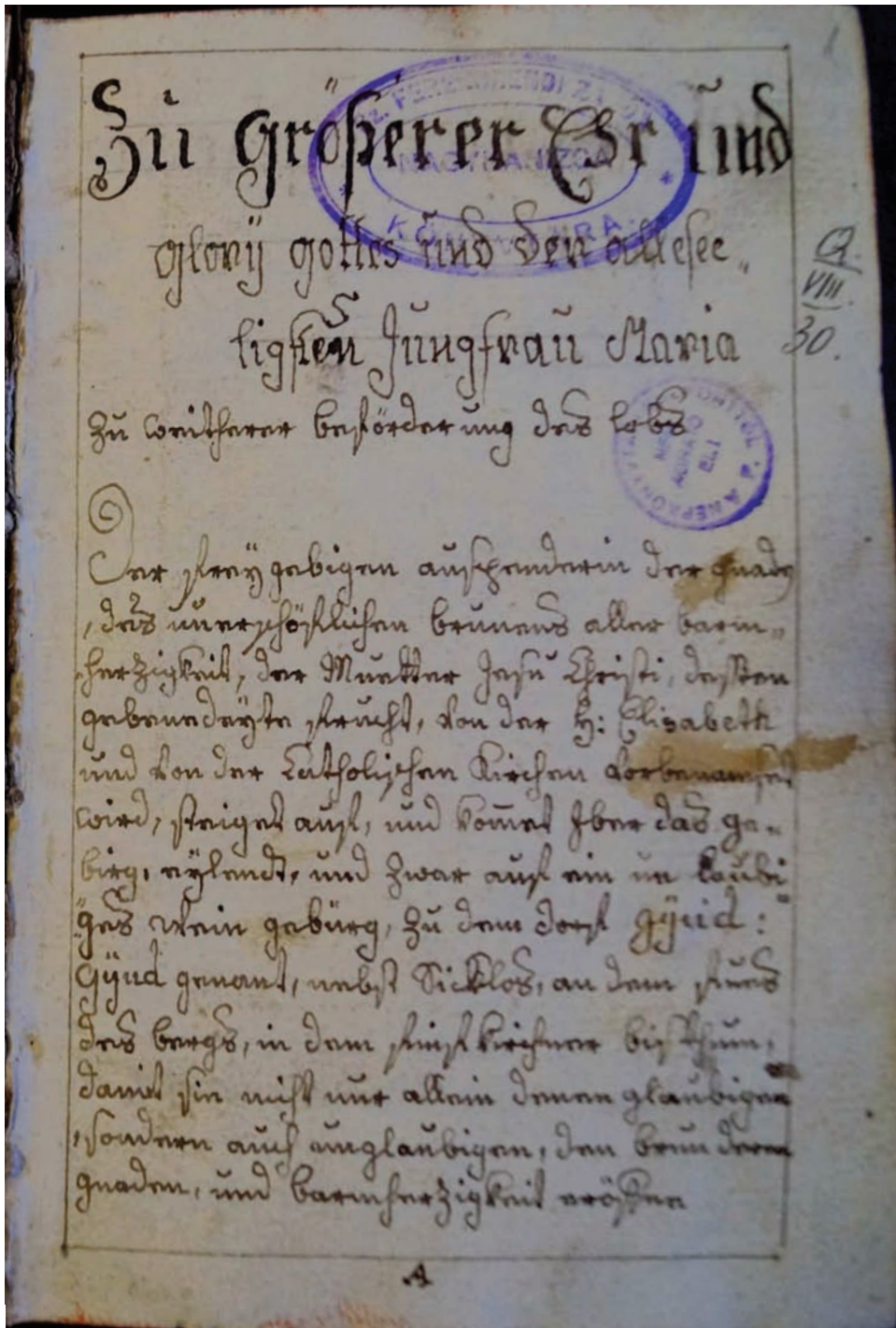
Gratiae, Favores, Auxilia, Juuamina, Curationes, & respective Miracula, ad invocationem, & Venerationem B. V. Mariae Iudensis impet. & fact. et quidem

N^o 1^{mo} Anno 1723.

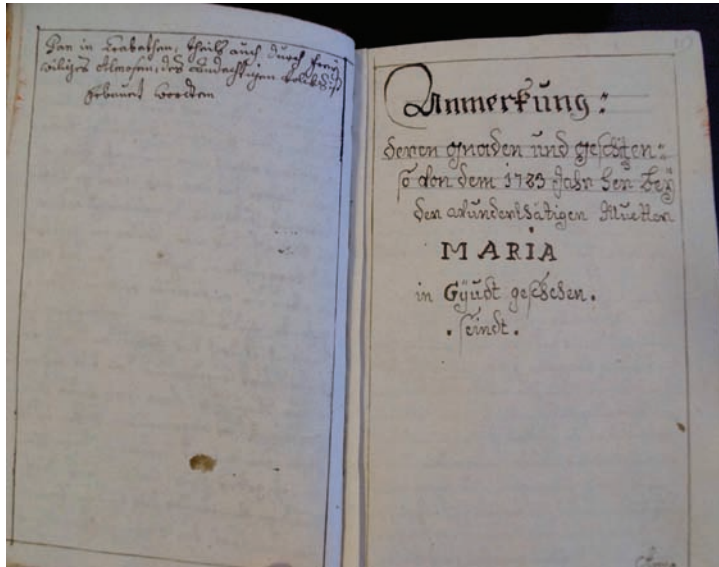
1723.

Civis quidam Essekienſis, arte ſua nodifer, ob gravem quendam morbum per tres quadrantes anni, manibus pedibusque imo quaſi toto corpore contractus, poſtquam varia excogitabilia, per chyrurgos, aliosque practicas, et expertas perſonas adhibuiſſet media, et remedia, neque tamen convalere, atque ſine fulchris incedere valuiſſet, tandem B. V. M. Iudeniſi pio voto ſe devovit, appromittendo, ſi adjuvante B. V. M. ſanitati rediretur, Eccleſiam Iudeniſem ꝑ: quae pro eo tum adhuc ſolitaria, & parva erat: ꝑ: ceter circum caerea tenui candela cincturum, Et en, poaeter omnium ſperam, et expectationem ſequenti die ſanus exiit, vegetus in manibus et pedibus, totaque corpore, et illico votum ſuum adimplere feſtinans

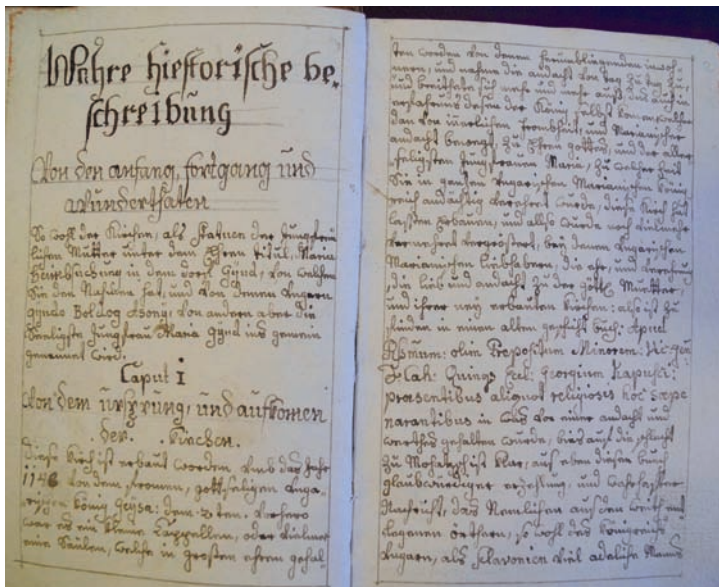
3. A legkorábbi csodafeljegyzések 1910-ből fennmaradt másolata.
Liber memoriarum. Tomus III. *Bibliotheca Mariana judensis* (Rukopis) 1910.
(A szerző felvétele)



4. A német nyelvű mirákulumoskönyv kezdő oldala.
Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria... 1771.
(A szerző felvétele)



5. Részlet a német nyelvű mirákulumoskönyvből. A 10. lap rectóján a következő olvasható: Anmerkung deren gnaden und geschiten so von dem 1723 Jahr der [...] Wunderthätigen Muetter MARIA in Gyüdt geschehen seindt. Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria... 1771. (A szerző felvétele)



6. A kegyhelytörténeti rész kezdete a német nyelvű mirákulumoskönyvben: Wahre historische Beschreibung von den Anfang, Vortgang und Wunderthaten. Zu grösserer Ehr und Glory Gottes und der alleseeligsten Jungfrau Maria... 1771. (A szerző felvétele)

PHARMACOPÆA COELESTIS
^{S E V}
M A R I A
REMETENSIS,
 In Sclavoniæ Regno
 SUB CURA FF. ORDINIS
 SANCTI PAULI PRIMIEREMITÆ,
 Fama & Miraculis
C L A R A
*Omnibus infirmis, Surdis, Cæcis, Claudis, pauperi-
 bus præcipue, Medicinam quærensibus, gratuito
 impertiens.*
 SUB HOC SYMBOLO
Venite, qui non habetis argentum,
 properate, emite absque argento, & absque
 ulla commutatione. *Isaia 55.*
 ORBI DIVULGATA
 Per
R. P. F. ANDREAM EGGERER,
 Ordinis præfati Præsbyterum p. r. Residentem
 Vlimientis in Styria Priorem.
Anno Millesimo Sexcentesimo Septuagesimo Secundo.
 GRÆCII, Apud Hæredes Ferdinandi Widmannstadij.

11. Andreas Eggerer: *Pharmacopæa Coelestis...*(Grác) Cím lap.
 (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889>
 Utolsó elérés: 2020. február 22.)



12. Andreas Eggerer: *Pharmacopœa Coelestis...*(Grác) Címoldal. Johann Caspar Manasser rézmetszete. (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> Utolsó elérés: 2020. február 22.)



13. Boszorkányrontás. Mirákulumbázolás a zágrábremetei mirákulumoskönyvben. Johann Caspar Manasser rézmetszete. Forrás: Andreas Eggerer: *Pharmacopœa Coelestis...*1672 (Grác), 44 (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> Utolsó elérés: 2020. február 22.)



14. Kísértő ördög. Mirákulumábrázolás a zágrábremetei mirákulumoskönyvben. Johann Caspar Manasser rézmetszete. Forrás: Andreas Eggerer: *Pharmacopœa Coelestis...*1672 (Grác), 44 (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> Utolsó elérés: 2020. február 22.)



15. A halott gyermek újraéled. Mirákulumábrázolás a zágrábremetei mirákulumoskönyvben. Johann Caspar Manasser rézmetszete. Forrás: Andreas Eggerer: *Pharmacopœa Coelestis...*1672 (Grác), 47 (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> Utolsó elérés: 2020. február 22.)

§. 33. *Mortuus reviviscit.*

16. A vízbefúlt ember újraéled. Mirákulumábrázolás a zágrábremetei mirákulumoskönyvben. Johann Caspar Manasser rézmetszete. Forrás: Andreas Eggerer: *Pharmacopæa Coelestis...*1672 (Grác), 42 (<http://data.onb.ac.at/rec/AC03901889> Utolsó elérés: 2020. február 22.)



17. Az ördögtől kísértett Margareta Breszticz megszabadul. Johann Baptist Ranger (1700–1753) tiroli festő alkotása a zágrábremetei (Remete, Horvátország) Mária Mennybemenetele pálos kegytemplomban, 1747.

(Forrás: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Our_Lady_of_Remete#/media/File:Remete_Margareta.jpg

Utolsó elérés: 2019. október 1.)



18. Az eszéki kegyesbor (Gospa Osječka).

(Forrás: <https://www.franjevci.com/gospa.html>

Utolsó elérés: 2019. október 1.)



19. Az Eszéki Nagyasszony (Gospa Osječka) kegyzsobra, amikor 1998-ban a jubileumi zarándoklat alkalmával a Máriagyúdi Bazilikába hozták és felállították a Gyúdi Mária szobrának a helyére (Szentgyörgyvári Tamás felvétele)



20. A Gyúdi Szűz Mária kegyzsobra (A kegyhely hivatalos honlapjáról)



21. A máriagyúdi kegytemplom a ferences kolostorral
(A szerző felvétele, 2018)



22. A máriagyűdi kegytemplom déli homlokzata és a bejáráthoz vezető lépcsősor
(A szerző felvétele, 2017)



23. A Szent Mihály-kápolna (A szerző felvétele, 2016)



24. A Segítő Mária-oltár a csodatevő képpel és Padre Pio szobrával a pécsi Irgalmasrendi (egykori kapucinus) templomban (A szerző felvétele, 2019)



25. A Segítő Mária kép a pécsi Irgalmasrendi
(egykori kapucinus) templomban
(A templom honlapjáról)



26. A Szent Sebestyénnek szentelt pécsi Irgalmasrendi (egykori kapucinus) templom főoltára. Paul Anton Senser (1716–1758): Szent Sebestyén mártíromsága (1750k)
(A szerző felvétele)



27. Paul Anton Senser (1716–1758): Pestiszentek. Mellékoltár a máriagyúdi kegytemplomban. Készült 1745-ben, valószínűleg a templom kegyurai, a Batthyány-Strattmann család megrendelésére. A kép bal oldalán, az előtérben Szent Sebestyén, a háttérben középen Szent Rozália, a jobb oldalon az előtérben Szent Rókus. A szentek felett az angyaloktól övezett Segítő Mária látható (A szerző felvétele, 2018)



28. A Kapisztránói Szent János Provincia térképe.
 Forrás: Emeric Pavich: *Ramus viridantis olivae...* 1766, 199.



29. Siklós ostroma, 1686. Részlet a bécsi Johann Martin Lerch
Simonthorna, Fünffkirchen und Siklós Durch die Kays. Waffen ... Ao. 1686.
 című egykorú rézmetszetéből.
 Megtalálható az OSZK Apponyi-gyűjteményében is (DKA-025734).
 (Magángyűjtemény, a szerző felvétele)

