

A középkori magyarországi szentkultusz-kutatás problémái

A kereszténység középkori változatának közismerten egyik legjellegzetesebb alkotóeleme a szentkultusz. Kutatásának jelentőségét talán fölösleges is hangsúlyozni. Vizsgálata elvezethet az egyház gondolkodást, kultúrát, gazdasági és társadalmi életet szabályozó tevékenységének számos kulcskérdéséhez. A szentek kiemelkedő jelentőségű tagjai annak a közvetítő láncolatnak, amit a középkori egyház az életben boldogulni, haláluk után pedig üdvözülni kívánó emberek és az üdvözülés, a boldogság feltételezett forrása, az isteni kegyelem közé iktatott. Szentek közvetítettek az ügyes-bajos dolgokban ember és ember, ember és természet, ember és Isten között. Igazságot szolgáltattak, bő termést biztosítottak, közbenjártak az elhunyt hozzátartozók lelkiüdvéért, és szavatolták az evilági élet legfontosabb egyezségeit, hatalmait.

A mellett a közvetítő szerep mellett, amit a középkori hívők tulajdonítottak a szenteknek, a történettudomány fényt derített a szentkultusz egy valósabb, kulturális természetű közvetítő funkciójára is. A kereszténységet megelőző hiedelmek, kultuszok, termékenység-ritusok keresztény vallás-gyakorlatba illesztése a szentkultusz volt az egyik legjobban használható eszköz. A szentek legendái összeegyeztethetővé tették keresztény morált és pogány mondákat, a szentek ünnepei az egyház irányítása alá helyezték az év termelési tevékenységeit és az egyéni, közösségi élet legfőbb fordulópontjait kísérő szertartásokat, a szentek csodatévő ereklyéi kielégítették a mágikus természetű vallási szolgáltatás iránti laikus igényeket, a háborúban győzelmet, a fogságból szabadulást, a betegségben gyógyulást hoztak. A szentkultusz közvetítette az egyházi vallástanítás és a laikusok vallásfelfogása között, lehetővé tette a keresztényi vallás és a római egyház alkalmazkodását a sokféle társadalmi érdekhez, területi sajátossághoz. A széttagolt középkori világ valamennyi szegletében különböző nemzetiségű, nemű, funkciójú szentek ármádiája hirdette az egy és oszthatatlan keresztény hitet a univerzális hatalmi igényekkel fellépő római egyház dicsőségét.

A magyar történelem szempontjából – mint egyébként minden egyes nemzeti történetírás szempontjából – a szentek kulturális közvetítő szerepének még egy aspektusát kell előljáróban megemlíteni: a kereszténység összeurópai kultikus tradíciói és a „hazai” sajátosságok közötti közvetítést. Az egyes szentek magyarországi tiszteletének kronológiai-területi egyenetlenségei a kulturális javak idekerülésének csatornáira, módozataira utalnak. A Magyarországra bekerült „külföldi” szentkultuszok és a magyar szentek tiszteletének európai elterjedése mintát ad arról, hogyan illeszkedett Magyarország a középkorban az európai kultúra egészébe.

Milyen szempontok szerint lehet azonban kutatni ezt a roppant szerteágazó problematikát? Igaz, hogy bőséges a rendelkezésre álló történelmi forrásanyag – oklevelek, krónikák említéseitől, patrocíniumokon, személyneveken, ikonográfiai, képzőművészeti emlékeken át a népszokások színes együtteséig terjed –, ugyanakkor azonban szétszórt és töredékes, sok benne a véletlenszerűség, ami nehezíti az általánosabb következtetéseket. Kevés olyan egységes dokumentumcsoport van, mint Margit szenttéavatási perének aktái, vagy a Kapisztrán újlaki sírjánál történt csodák jegyzéke, ami lehetővé teszi egy-egy szent kultuszának sokoldalú elemzését. A problematika szerteágazó volta és a dokumentáció töredékessége egyaránt ahhoz vezetett az elmúlt száz év történelmi kutatásában, hogy a szentkultusz vizsgálata megmaradt a részkérdések tisztázásának, a legendacsoportok forráskritikai

értékelésének, alkalmasint egy-egy szent bemutatásának a szintjén. Csak Szent István¹ és Szent László² kultusza nyert alaposabb, monografikus vizsgálatot. A magyarországi ereklyekultuszról ma alig tudunk többet, mint Ipolyi Arnold a múlt század derekán.³ Horváth Jánosé az első és egyben utolsó áttekintő rendszerezés a példabeszéd- és legendairódalom magyarországi formáiról, típusairól.⁴ Nem talált követőre Pásztor Lajos sem, aki elsőként próbálkozott egy kor összes vallási megnyilvánulásának együttes, szintetikus vizsgálatával.⁵ A magyarországi szentkultusz legalkalmasabb kutatója, Bálint Sándor pedig megjelent munkáiban az egy-egy szentire vonatkozó történelmi és néprajzi adatok pusztánaptári csoportosítását választotta rendszerező elvnek.⁶

Természetesen nemcsak a forrásbázis egyenetlenségei vagy a tematika sokrétősége, hanem egyéb okok is közrejátszottak abban, hogy ilyen mostoha sorsnak örvendett a magyar történetírásban a szentkultusz más országokban már igen alaposan feltárt problémája. Vallástörténeti kutatásainkat mindig is némi provincializmus jellemezte, sokszor még egy-egy kérdéskör tárgyalásának mértékadó pozitivisták monográfiái sem jutottak el a hazai könyvtárakba vagy a kutatók kezébe, nemhogy azok az írások, amelyek a történelmi kutatás e területét a rokon jelenségekkel foglalkozó társtudományok (például a vallásszociológia, a néprajz) módszereivel, új megközelítési módjaival kívánták felfrissíteni. Jellemző, hogy még a legalaposabb, a nemzetközi összefüggéseket, elméleti szempontokat messzemenően figyelembe vevő kutatásokban is meglepő hézagokra bukkanhatunk: Posonyi Erzsébet kitűnő tanulmánya, mely Tar Lőrinc pokoljárását elhelyezi a középkori túlvilág-látomások és az írországi Szent Patrick-kultusz összefüggéseiben, nem ismeri e kérdéskör ma már klasszikusnak tekinthető vallásszociológiai feldolgozását, Durkheim tanítványának, Stefan Czarnowskinek a Szent Patrick-kultuszról írt monográfiáját.⁷

Az elmúlt három évtizedben a magyar vallástörténetírás némiképp provinciális, de filológiai munkájában, forrásfeltárásában meglehetősen egyenletes munkáját e kérdések teljes háttérbe szorítása váltotta fel. Vallástörténeti szempontból eseményt ebben az időszakban egyedül Mályusz Elemér túlnyomórészt már a háború előtt elkészült monográfiájának a megjelenése jelentett.⁸ Irodalomtörténeteszek, néprajzkutatók, művészettörténészek, gazdaságtörténészek, s a politikai gondolkodás történetének kutatói ugyan továbbra is kiaknálták a vallástörténeti forrásokanyagot, ez azonban alig enyhített azon a helyzeten, hogy a középkori magyar vallástörténet, s vele együtt szinte az egész művelődéstörténet problémái gazda nélkül maradtak.⁹ Ilyen helyzetben érthetően keveset profitált a magyar történeti gondolkodás abból a jelentős módszertani előrelépésből, az újonnan feltárt és kiadott forrásoknak abból a bőségéből, valamint azokból az inspiráló történetírói eredményekből, amelyek az elmúlt évtizedek francia, angol, német középkorkutatásának éppen erről a területéről kiindulva hoztak megújulást a történeti kutatás általános elméleti kérdéseiben is.¹⁰

¹ Emlékkönyv Szent István halálának 900-ik évfordulójára, szerk. Serédi Jusztinián, I–III. Budapest, 1938. különösen: *Szekfü Gyula*: Szent István a magyar történet századaiban, III. k. 1–80. és *Karsai Géza*: Szent István tisztelete, III. k. 155–256.

² *Karácsonyi János*: Szent László király élete, Budapest, é.n. (1926).

³ *Ipolyi Arnold*: Magyar ereklyék, Archeológiai Közlemények, III(1863) 67–125.

⁴ *Horváth János*: A magyar irodalmi műveltség kezdetei, Budapest, 1931.

⁵ *Pásztor Lajos*: A magyarság vallásos élete a Jagellók korában, Budapest, 1941.

⁶ *Bálint Sándor*: Karácsony, húsvét, pünkösd, Budapest, 1973.; *Uő.*: Ünnepi kalendárium I–II. Budapest, 1977.

⁷ *Posonyi Erzsébet*: A Tar Lőrinc monda, Magyarstudomány, 1942. 26–54., 195–224.; *S. Czarnowski*: Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick héros national de l'Irlande, Préface de H. Hubert, Paris, 1919.

⁸ *Mályusz Elemér*: Egyházi társadalom a középkori Magyarországon, Budapest, 1971.

⁹ Az alább még felsorolásra kerülő néhány ilyen jellegű kutatáson kívül egyedül az eretnokségek hazai történetével kapcsolatban születtek új eredmények *Kardos Tibor*, *Mezey László*, *Székely György* és *Szücs Jenő* jóvoltából. Az egyetlen átfogó művelődéstörténeti vizsgálat, *Kurcz Ágnes* disszertációja az Anjou-kor lovagságáról és kultúrájáról egyelőre még kiadásra vár.

¹⁰ Vö. *Klaniczay Gábor*. Népi vallás, népi kultúra a középkorban (Historiográfiai áttekintés), Világtörténet, 1979/3. 4–12.

A vallásszociológiából, művelődéstörténetírásból, népi vallás kutatásból tanulható új megközelítési módok, valamint a szentkultusz eddigi hazai kutatásának az alakulása egyformán azt sugallják, hogy azzal kellene kezdeni az újabb vizsgálatokat, amit a történészek mind ez ideig elmulasztottak: az általánosabb összefüggések felméréseivel.

Nyugat-Európában, ahol a kora-középkori kereszténységet sok évszázados alkalmazkodási folyamat alakította a földművelő életformához és a feudális széttagozottság viszonyaihoz, éppen abban az időszakban megy át a legnagyobb átalakuláson az egyházszervezet és a keresztény eszmerendszer, amikor Magyarország belép a keresztény országok sorába. Emeljük ki ezek közül a változások közül itt azt, hogy a vallásgyakorlatban korábban központi jelentőségű szentkultusz a 11. századi egyházreform következtében háttérbe szorul, másodlagos szerepet kap, annak megfelelően, ahogy a nyugat-európai társadalmak kezdenek kibontakozni a kora-középkori naturálgazdálkodás világából, mely a patrónus-szentek lokális kultuszának elsőrendű funkciót adott. A ritualizált karoling vallásosság helyét egy bonyolultabb rendszer foglalja el, melynek egyik szélső pólusa az eretnekmozgalmak, majd később a ferences és domonkos koldulórend evangéliumi vallásossága, s a másik szélső póluson, a naptári szertartásokhoz jobban kötődő népi vallásban is érvényesül az új beállítottság minimuma: a korábban tisztelt lokális szentek, mártírok, hittérítők helyett az evangéliumi történet figurái kerülnek a szentkultusz középpontjába – az apostolok, Krisztus, Szűz Mária és rokonaik. (Ebben egyébként az is erősen közrejátszott, hogy a keresztés háborúk idején elárasztotta egész Európát az evangéliumok szereplőivel kapcsolatos ereklyék tömege.)¹

A magyarországi fejlődés megkésettységéből következően nálunk egyidőben kerül sor a megreformálásra érett régebbi kultuszok és a korszerűbb új törekvések átvételére. A nyugaton szervezettebben fejlődő, logikus tagoltságot és termékeny ellentmondásokat mutató keresztény vallásgyakorlat formáit ezért Magyarországon a keveredés és az esetlegesség jellemzi. A vallásfelfogások világában – akár annak idején Nyugat-Európában – nálunk is csak több évszázados fejlődés nyomán alakul ki valamelyes elrendezettség: Magyarországon csak a középkor legvégétől, sőt csak a reformáció idejétől kezdve találhatjuk meg az eltérő világfelfogások, társadalmi érdekek, vallásosság-típusok kereszténységen belüli artikulálódását. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a középkori magyar kereszténység emlékeiben nem figyelhető meg sok érdekes sajátosság, vagy hogy ez a korszak nem alkalmas, s – konzisztencia híján – nem is érdemesül elmélyült vizsgálatokra. A megkésett, külső modellek, alkalmi befolyások által meghatározott fejlődési folyamatnak is megvannak a maga sajátos termékei, adekvát megnyilvánulási formái.

Egybefüggő leírás helyett az alábbiakban néhány kutatásra váró résztematika körvonalazásával próbálkozom.

1. *Szent királyok – szent dinasztia.* Talán meglepőnek tűnik, hogy elsőként egy olyan problémakört emelek ki, amelyet emlékezetünk szerint unalomig tárgyalt, emlegetett a hazai egyháztörténetírás, visszhangra egyedül a harmincas évek zavaros nemzet-karakterológiájánál lelve.² Az a helyzet, hogy a magyar történelmi gondolkodás előbb unt rá erre a kérdéskörre, mintsem hogy valamit kezdeni tudott volna vele. Míg a korona uralmi szimbolikájának tisztázására igen kimerítő történetírói erőfeszítések történtek, méghozzá a nemzetközi szakirodalom legjavának, például Percy Ernst Schramm munkásságának a felhasználásával,³ a középkori keresztény uralkodók szakrális aspirációival foglal-

¹ A középkori szentkultusz alakulásáról jó áttekintést ad *P. J. Geary: Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton – New Jersey, 1978. 3–50.

² Pl. *Ferdinándy Mihály: Az istenkeresők. Az Árpád-ház története*, Budapest, 1943.

³ *Vajay Szabolcs: Az Árpád-kor uralmi szimbolikája*, in: *Középkori kútfőink kritikusi kérdése* (ed.) Horváth János-Székely György, Budapest, 1974. 339–374 o.; *Györffy György, István király . . . 356–361.*; nem jelent még meg nyomtatásban *Fügedi Erik és Gerics József* koronázási szertartásokról szóló előadása, amit az 1977-es középkori ideológiatörténeti konferencián tartottak; nem sorolom itt fel a korona visszakerülése nyomán megjelent nagyszámú összefoglaló munkát.

kozó kutatások eredményei⁴ igencsak szórványosan kerültek hasznosításra a magyar történetírásban.⁵

A közhely szintjén természetesen újra és újra említést nyert, hogy István, Imre, majd László szenttéavatásában éppúgy közrejátszott a dinasztia hazai és nemzetközi presztizsnövelésének a szempontja, mint Margit szenttéavatásának 13. századi és későbbi szorgalmazásában. Vizsgálni azonban kevesen próbálták e kultuszteremtő törekvések konkrét megnyilvánulási formáit.⁶ Deér József felfigyelt arra a sajátos felfogásra is, mely a 13. században az egész Árpád-dinasztia szentségének adott hangot – és ezt az állítását sikerrel megvédte Bartoniek Emmával folytatott vitájában⁷ –, de sejtését nem követte részletesebb kutatás, nemzetközi összehasonlítás.

Pedig a problémának a megközelítéséhez már csak azért is célszerű az összehasonlító vizsgálatokból kiindulni, mert ugyanezt a szent-király-jelenséget majdnem mindegyik népnél megtalálhatjuk, mely a kora-középkori Európa periferiáján helyezkedett el, és csak a 9–11. században tért át a kereszténységre. A lengyel Karol Górskinak köszönhető az első vázlatos áttekintés a dán, norvég, orosz, cseh, magyar, szerb szent királyok különböző típusairól.⁸ Már a pusztá felsorolás is meggyőzhet arról, hogy ezekben az esetekben hasonló természetű ideológiai mechanizmusról van szó. Hátra van még azonban e szent-király-kultuszok részletes elemzése, s azt pedig, hogy milyen mértékig tekinthetők ezek egy megkésett fejlődés termékeinek csak a három évszázaddal korábbi francia és német szent királyokkal való egybevetés döntheti el.⁹ A szent-király-kultusz történelmi alakulásának vizsgálatába bevonható a szent király és a rex iustus alakját ötvöző népi mondaanyag, s mindenekelőtt Szent István alaposan feltárt középkori kultuszának emlékei, a szabadságjogokat tőle eredeztető hivatkozások hosszú sora.¹⁰

Mindéhez képest új fejleménynek tűnik a dinasztia szentségével kapcsolatos felfogás 13. századi felbukkanása és az Anjouk által történő 14. századi átvétele. Itt sem elszigetelt jelenségről van szó: a lengyel és a cseh uralkodóházban éppúgy megsokasodnak a női szentek ebben az időszakban, mint nálunk. A közelmúltban André Vauchez hívta fel a figyelmet a származással kapcsolatos szentség fogalmának anakronisztikus 13. századi megjelenésére a közép-európai országokban.¹¹ Lengyelországban már folynak is összehasonlító vizsgálatok a királyi családból származó női

⁴ *Fritz Kern*: Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, Leipzig, 1914.; *Marc Bloch*: Les rois thaumaturges, Paris, 1924.; *Walter Ullmann*: The Growth of Papal Government in the Middle Ages, Princeton, 1957.; *Frantisek Graus*: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger, Praha, 1965.; *E. H. Kantorowicz*: The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology, Princeton, 1957.

⁵ A *Bloch* felvetette kérdések magyar vonatkozására kitér *Magyar Kossa Gyula*: A királyi érintés gyógyító erejéről, in: *uő*. Magyar Orvosi Emlékek, Budapest, 1930. II. 13–26. Nem említjük itt részletesebben, hogyan hasznosították ugyanazt a szakirodalmat más szempontból (pl. *Bónis György* a jogtörténet, *Szűcs Jenő* a politikai teóriák története kutatásáig); nem térünk ki a honfoglalás előtti magyarság uralkodóinak szakrális természetű hatalmáról mondottakra sem (pl. *Györffy György* kutatásai), minthogy mindez csak igen hipotetikus hozható kapcsolatba az uralkodói szentség keresztény felfogásával (vö. *Dömötör Tekla*: Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas monda, *Filológiai Közöny*, 1958. 322–323.).

⁶ *Györffy György* kutatta I. László intézkedéseit Szent István és Szent Imre kultuszának terjesztésére: István király és műve, Budapest, 1977. 384–396 o.; *uő*.: A „lovagszent” uralkodása (1077–1095) I. László egyeduralmának a biztosítása, *Történelmi Szemle*, 1977. 3–4. 550. o.

⁷ *Deér József*: Az Árpádok vérségi joga, Budapest, 1937.

⁸ *K. Górski*: Torun – La naissance des états et le „roi-saint”. Problème de l'idéologie féodale, in: *L'Europe aux IX–XI siècles. Aux origines des États nationaux, Varsovie, 1968. 425–432.*; *uő*. *Annales E.S.C.* 1969. 370–376.

⁹ *Graus*, i. m. 390–432.

¹⁰ *Szendrei Zsigmond*: Történelmi népmondáink (Második közlemény), *Ethnográfia*, 1925. 48–53.; *Karsai*, i. m. 186. skk.; *Szekfü*, i. m. 16. skk.; *Bálint*, *Ünnepi kalendárium* . . II. 196–225.

¹¹ *A. Vauchez*: Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval* (edd.) G. Duby-J. Le Goff, 397–406.

szentek kultuszának összefüggéseiről, funkcióiról.²² További felderítésre vár az Anjouk tevékenysége a magyar uralkodóház szentjeinek népszerűsítése érdekében, valamint a nápolyi Margit-kultusz részben ide kapcsolható jelenségek köre.²³ A magyar uralkodóház szentségét hirdető törekvések távoli visszhangját kell látni azokban a legendás történetekben is, amelyek magyar királyfikát, királylányokat tesznek megcsodás események főszereplőinek (mint például a „Sponsus Marianus filius regis Hungariae” példabeszéd).²⁴

2.A szentkultusz történelmi rétegei. Amit előljáróban a Magyarországra érkező vallási-kulturális hatások esetleges keveredésének nevezünk, az egy másik összefüggésben jól hasznosítható történelmi adatsor. Egy-egy szent kultuszának feltűnése új betelepülő etnikumokra, a királyi udvar, a pápaság vagy a hazai klérus valamelyik kezdeményezésére, a különböző szerzetesrendek kultuszteremtő hatására utal. (Bálint Sándor összefoglaló munkájában nem egy esetben ki is jelöli a patrocíniumok, ikonográfiai előfordulások értékelésének ezt az irányát.)²⁵ Felvethető ugyan, hogy ebben az esetben a szentkultuszról fennmaradt adatokat olyan történelmi problémák – a kulturális érintkezés területi, kronológiai alakulása, egyházpolitikai törekvések érvényesülése stb. – megvilágítására használjuk, amelyek érdekességéhez ugyan kétség nem férhet, magához a szentkultusz megismeréséhez azonban nem visznek közelebb. Az ilyesféle aggályok azonban elhamarkodottak lennének, ugyanis éppen a szentkultusz elterjedésének okaiból, közvetítőiből, differenciálódásából kiindulva közelíthetjük meg a különböző társadalmi rétegek szentkultusszal kapcsolatos preferenciáit, s azokat az eltérő funkciókat, amiket a szentek tisztelete az egyes rétegek vallásgyakorlatában betölthetett.

Jó kiindulópontot adhat ezekhez a vizsgálatokhoz kéziratos liturgikus könyveink sanctoraléinak, kalendáriumainak egymással való egybevetése – Radó Polikárp és Mezei László ismertetései, kiadásai jóvoltából ma már jóval könnyebben kezelhető e forráscsoport, mint korábban.²⁶ Visszafelé elindulva azon a logikai, forráskritikai úton, amelyen a filológusok egy-egy kódex keletkezésének időpontját és helyét próbálták meghatározni,²⁷ a naptárainkba bekerült szent-ünnepek összetételéből mennyiségi mutatókat állíthatunk össze a Magyarországot ért vallási-kulturális hatások súlyáról. A kódexek használói által készített utólagos bejegyzések olykor év szerinti pontossággal adnak képet az új kultuszok felbukkansásáról.²⁸ Egy-egy szent kultusza legtöbbször a kultusz európai központjával létesít új kapcsolatokról tudósít – történetírásunk már nem egy ilyen kapcsolatra fényt derített,²⁹ a szétszórt eredmények azonban összegzésre várnak.

²²B. Geremek egy tanítványa, H. Manikovska e tárgyban készített disszertációjának rövid összefoglalása in: B. Geremek (ed): *Kultura elitarna i kultura popularna v Polsce poznago Srednióviecza*, Ossolineum, 1978.

²³Ld. *Lévárdy Ferenc* bevezetőjét A magyar Anjou Legendáriumhoz (Budapest, 1973.); ld. még *Klaniczay Tibor*: A ferencesek és domonkosok irodalmi tevékenysége az Anjou-korban, in: *Hagyományok ébresztése*, Budapest, 1976. 129–135.

²⁴*Florio Bánfi*: *Sponsus marianus filius regis Hungariae, S. Maria degli Angeli (Assisi)*, 1930.

²⁵*Bálint*: *Ünnepi Kalendárium . . . I.* 91. (János-evangélista-premontreiek); uo. 214. (Dorottya-ágostonosok); uo. 253. (Arimathiai József-Anjouk-pálosok); uo. 335. (Zsigmond-királyi udvar); uo. 360. (Szaniszló-lengyeleknek elzalogosított városok); uo. 435. (Páduai Szent Antal – ferences obszervánsok); uo. II. 335. (Jeromos-pálosok) stb.

²⁶*Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*, recensuit Polycarpus Radó, adlaboravit Ladislaus Mezey, Budapest, 1973.

²⁷Mint például *Kniewald Károly*: *A Pray-kódex Sanctoraléja*, Magyar Könyvszemle, 1939. 1–53.

²⁸*Radó*, i. m. és uő.: *Nyomatott liturgikus könyveink kéziratos bejegyzései*. Az OSZK kiadványai XX. Budapest, 1945.

²⁹*Pl. Király Ilona*: *Szent Márton magyar király legandája*. A magyar bencések Árpádkori francia kapcsolatai. A Berta-monda magyar vonatkozásai, Budapest, 1929. 20. skk. (Egyed–S. Gilles); *Bálint, Ünnepi Kalendárium . . . I.* 166. (Vince-Boroszló); uo. 212. (Dorottya-Róma, Bologna, Boroszló, Prága); uo. 357 o. (Gotthárd-Passau); uo. II. 286. (Sz. István vértanu-Passau); uo. 294. (Móricz-Niederaltaich) stb.; *Kardos Tibor*: *Megyjegyzés Árpádházi Imre herceg és csodaszarvas mondája kérdéséhez*, *Filológiai Közöny*, 1958. 323–325. (S. Eustachius-Bizánc)

Pontosabb adatokat nyerhetünk e vizsgálat keretén belül arról, hogy a királyi udvar és az egyházszerkezet vezetői által szorgalmazott kultuszok milyen sebességgel és milyen mértékben terjedtek el az országban. Úgy tűnik, hogy míg Szent István, Szent László és a pannóniai születésű Szent Márton igen népszerűek voltak, más „nemzeti” szentek – Szent Zoerard-András, Szent Benedek, Szent Imre, Szent Gellért, Szent Adalbert – tisztelete szűkebb udvari körben maradt, akár Szent Zsigmond 14. század végi udvari kultusza. Már történt említés az Anjouk erőfeszítéseiről az Árpád-házi „szentkirályok” kultuszának terjesztésére. A 15–16. században ugyanez megváltozott formában él tovább: az egyhelyütt és egyidőben történő oltáralapítások a nemzeti szentek *együttes* tiszteletét előmozdítani kívánó hazafias egyházi törekvésekről árulkodnak.³⁰

A szerzetesrendek magyarországi hatására is következtethetünk az általuk propagált kultuszok sikere alapján. Úgy tűnik, hogy a 12–13. században a benedekrendiek mellett a premonstreiek kultuszterjesztő tevékenysége volt a legjelentősebb, míg később az obszerváns ferenceseké. A szentkultusz képet ad a koldulórendek 13. századi magyarországi megjelenésének sajátos formájáról. Új típusú népi, harmadrendi szentek, spontán kanonizációk felkarolása helyett – leszámítva Francia János, a ferencesek első magyarországi generálisa, valamint Boldog Ilona, Margit állítólagos apáca-nevelője szenttéavatásának előmozdítására tett sikertelen kísérleteket³¹ – a koldulórendek az archaikus dinasztikus szentségfogalom legfőbb hordozói lettek: vallási aktivitásuk nem annyira a nép erkölcsi megjavítására irányult, mint a szép királylányok szent életre nevelésére. Nem is csoda, hogy Szent Ferenc és Szent Domonkos tisztelete alig lép túl a koldulórendek keretein, és Szent Antal is csak azért örvendhet nagyobb népszerűségnek, mert ráruházzák a Remete Szent Antallal kapcsolatos hiedelmek és szokások egy részét.³² A 15. század derekáig kell várnunk, hogy egyetlen példaként Magyarországnak is legyen egy aktív vallási tevékenységet folytató és nemcsak központi (udvari-egyházi-rendi) akarat által, hanem némi spontán helyi kultusz segítségével is felemelt szentje: Kapisztrán János.³³ Az obszerváns ferencesek egyébként ebben az időben már nem a 13. századi koldulórendi reformvállalósságot terjesztik, hanem a 14–15. századi új egyházi kultuszokat, a Szent Vér kultuszt, a Szent Név kultuszt,³⁴ valamint Mária – lassanként minden egyebet homályba borító – ünnepeit.³⁵

Önálló arculatot mutat német lakosságú városaink vallási élete a szentkultuszok ott fellelhető együttese. A németek Magyarországra hozott kultúrájának elterjedését lehet megfigyelni olyan hiedelmek közismertté válásán, mint pl. a Medárd-napot követő eső népi elképzelése.³⁶ A 15. század végén a német kultúrájú városokban még többnyire hiányzik a nemzeti szentek tisztelete,³⁷ megjelenésük a későbbiekben indikátora lehet e városok elmagyarosodásának.

A 15–16. századi források már elég részletes képet adnak az etnikai jellemzők mellett a városi szentkultusz társadalmi jellegzetességeiről is. A vallásos társulatok, egyletek, céhek, oltáralapítványok, adományok megismerhetővé teszik a szentkultusz konkrét formáit: a vallási ünnepek sorát, a körmeneteket, patrónus-szentek tiszteletét, a polgárság művészetpártoló tevékenységének vallásos motivációját:

³⁰ *Pásztor*: i. m. 166.; *Karsai*, i. m. 231.

³¹ *Karácsonyi János*: Szent Ferenc rendjének története Magyarországon, Budapest, 1922–23. I. 16.; *Tóth László*: Magyarországi Boldog Ilona legendájáról, Domanovszky-Emlékkönyv, Budapest, 1937. 577–589.

³² *Bálint*: Ünnepi Kalendárium . . . I. 152–153. és 435.

³³ *J. Hofer*: Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf und die Reform der Kirche, Heidelberg, 1965.; *Fügedi Erik*: Kapisztráni János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulságai, Századok, 1977. 847–898.

³⁴ *Bálint*: Ünnepi Kalendárium . . . I. 130.

³⁵ *Bálint Sándor*: A Napbaöltözött Asszony (Fejezetek a magyar kultusztörténetből), Magyar-ságtudomány, 1942. 436–442.; *uő.* Ünnepi Kalendárium . . . I. 53–56.; II. 14 o.

³⁶ *Zalán Menyhért*: Medárd napi eső, Ethnográfia, 1927. 40. o.; *Csefkó Gyula*: A Medárd napi esőhöz, Ethnográfia, 1927. 259.

³⁷ Ezt mutatja például a *céhpatrónus-szentek Pásztor Lajos* által összeállított listája: Pest kivételével sehol sem találunk „nemzeti” szentet céhpatrónusként, leszámítva egy-két erdélyi Szent László patronátust (*Pásztor*, i. m. 42–43.); hasonló következtetéseket von le *Házi Jenő*, a 14. század végi Sopronban készült kézirat misekönyv, a Golso-kódex ünnep-listájából (*Házi Jenő*: Sopron középkori egyháztörténete, Sopron, 1939. 328–331.)

tovább kellene menni e tárgyban a Pásztor Lajos által kijelölt úton. (Egy konkrét kérdés: a városi szentkultusz megnyilvánulási formái a késő-középkori kultuszformák – Krisztus teste, Rózsafüzér, Szűz Mária, Szent Anna, Szentháromság, Szent Lélek, Segítőszentek – túlsúlyáról árulkodnak. Összehasonlító kutatások segíthetnének megállapítani, vajon nem a megkésett fejlődés okozta egyensúly-megbillenésről van itt szó? A magyar és a nyugati vallási társulatok összehasonlítása egyben a céhesedéssel kapcsolatban is érdekes ismereteket adhat.)

A középkori szentkultusz társadalmi dimenziói közül az udvari-királyi, a kolostori vagy a városi kultusznál lényegesen kevésbé dokumentálható a népi szentkultusz kérdése. Napjainkig fennmaradt népi hiedelmek alapján azonban összeállítható a paraszti életben különös fontosságra szert tett szentek listája is.

3. *A szentkultusz funkciói.* A középkori hívó három különböző formában léphetett kapcsolatra a szentek valamelyikével – a szentkultusz funkcióinak feltáráshoz is célszerű e formákból kiindulni.

A legrendszeresebb és legáltalánosabb kapcsolati forma a *szent naptári ünnepének* megtartásában való részvétel. Ezekkel a szent-ünnepekkel kapcsolatban két funkciót emelhetünk ki. A középkori kereszténységben – olyan pusztán keresztény nevet kapott termékenységi ritusok mellett, mint a Búzaszentelő³⁸ – a szentek ünnepei, s a hozzájuk kapcsolódó szertartások, hiedelmek, tilalmak, szokások biztosítják a szükségesnek tűnő tagolódást és szakrális szabályozást az év szezonjellegű munkatevékenységeihez, valamint az egyéni, közösségi élet folyamatához. (Egybevetésre vár a mezőgazdasági termelés főbb mozzanatait kijelölt ünnepok sora az adott vidék adott korban folytatott mezőgazdaságáról összegyűlt ismereteinkkel – talán sikerülhet némi összefüggést megállapítani fontosabb gazdasági-társadalmi változások és megjelenő új kultuszok, szokások között.)³⁹ A laikusok gazdasági, társadalmi érdekei kényszerítik ki a keresztény vallás illetén átalakulását, ezeknek az elvárásoknak eleget téve azonban az egyház még egy funkciót kielégít: a szentkultuszba bekerült pogány szokások, hiedelmek, mágikus eljárások révén áthidalja azt a távolságot, ami a művelt klerikus és a laikusok vallásfelfogását elválasztja egymástól, csökkenti a köztük lévő feszültséget. A magyarországi szentkultusz funkcióját vizsgálva természetesen nem annyira az összeurópai szokásrendnek a keresztény szentkultuszba történt korábbi beolvadására kell itt figyelniük – bár akkor is közvetít kétféle vallásfelfogás között a szentkultusz, ha a leteleplülő magyarok egyidőben veszik át nyugati szomszédaiktól a pogány eredetű szokást és annak megkeresztényesített formáját –, hanem a szentkultusznak azokra az átalakulásaira, amelyek feltehetően magyar földön következtek be. Az ilyen példák olykor megmutatják, miként szolgálhat egy félreértett elnevezés (Péter székfoglalása – Péter ő székessége – Üszögös Szent Péter)⁴⁰ vagy egy félreértelmezett szent-ábrázolás (a kivájt szeméit lácán tartó Szent Lucia barokk ábrázolásai indokolást adhattak a Luca-naphoz fűződő gonoszjáró hiedelmekhez)⁴¹ egy szokás és egy keresztény szent összekapcsolására. Máskor pedig azt bizonyítják, hogy a szentkultusz a pogány magyarság hitvilága és a középkori kereszténység között is betöltötte azt a közvetítő-integráló szerepet, mint amit egész Európában megfigyelhetünk: például részben itt élhettek tovább a pogányvilág mondái, hiedelmei (ilyennek tekinthető a csodafiúszarvas-motívum László és Imre legendáiban; feltehetőleg a Mária-Nagyboldogasszony kultusznak is megvoltak a pogány magyar előzményei).⁴²

³⁸ *Bálint*; Ünnepi Kalendárium . . . I. 315.; *Radó*, Nyomtatott . . . 36.

³⁹ *Vö. Ujváry Zoltán*: Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai foklórban, (Műveltség és Hagyomány XI.) Debrecen, 1969.

⁴⁰ *Csefkó Gyula*: Üszögös Szent Péter, Népünk és nyelvünk, 1934. 17.

⁴¹ *Dömötör Tekla*: Magyar gondosjáró napok, Világosság, 1978. 8–9. 539–541.

⁴² *Horváth Cyrill*: Szent László – legendáink eredetéről, Irodalomtörténeti Füzetek 31., Budapest, 1928. 28–36.; *Kardos Tibor*: Adatok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez, Filológiai Közöny, 1957. 214. skk.; *Mezey László*: Az Árpádok eredetmondája és a csuti alapítás Filológiai Közöny, 1957. 427–428. *Tóth Sarolta*: Magyar és lengyel Imre-legendák, Acta Historica, Szeged, 11. (1962) 56. skk.; *Fettich Nándor*: A regösénekről, Ethnográfia, 1958. 352–380.; *Szendrei Janka*: „Szent István szolgálói” egy regös-motívum német párhuzama. Ethnográfia, 1974. 315–329.;

A szentek és hívők kapcsolatának másik fő formája a *patrónus-védenc viszony*. Minden egyes embernek bizonyos mértékig patrónusa az a szent, amelynek a nevét viseli (nem ritka, hogy a gazdagabb hívők külön adományokkal, alapítványokkal látják el névadó szentjüket).⁴³ A község, falu templomának védőszentje egyben a közösség védőszentje is. A naptári szentek sorának megünneplését a középkor végi városokban az teszi olyan színessé és plasztikussá, hogy szinte minden ünnepnek megvan a maga „gazdája”: az a kisebb közösség – testvériség, egyesület, céh –, mely általánosabb jó tulajdonságai mellett saját patrónusát tiszteli a sorra következő szentben, és ezért szervezője lesz az ilyenkor szokásos körmeneteknek, ünnepekknek.⁴⁴ A szent jótékony védelmező hatását részben rendszeres és minél pompázatosabb megünneplésével lehet megszerezni, részint azonban egy jóval „primitívebb” módon: a szent földi maradványainak, *ereklyéjének* a birtoklásával, kultikus tiszteletével, mágiikus felhasználásával. Keveset tudunk a középkori magyarországi ereklyekultuszról, de e kevés adat az eddignél többet árulhat el, ha tekintetbe vesszük az ereklyekultusz kutatásának legújabb eredményeit.⁴⁵ Az ereklyét magával a szenttel ugyanúgy azonosnak tekintették, akár az ostyát és a misebort Krisztus testével és vérével – így nem csoda, ha valaki segítségért folyamodva nem is a szenthez, hanem annak egy ereklyéjéhez fordul (például a zelli Szűz Máriához);⁴⁶ ugyanez a szemlélet fejeződik ki abban, hogy nemzetpatrónussá válnak azok a „külföldi” szentek is, akiknek Magyarországra kerültek az ereklyéi: Antiochiai Szent Margit, Remete Szent Pál, Alamizsnás Szent János.⁴⁷ Összegyűjtésre várnak az ereklyerablások, az ereklyeimport középkori magyar adatai, valamint azok az említések, amelyek az ereklyék különböző használati módjait dokumentálják (felmutatás, körülhordozás, jeles vendég esetén az ereklyéknek a város határába vitele).⁴⁸

A naptári megünneplés rendszeres és a patronátus állandó kapcsolatformája mellett harmadiként a szentek *alkalomszerű segítségül hívását* kell megvizsgálni. Ez természetesen nem független az előbbi kettőtől, hiszen a hívő elsősorban a patrónus-szent segítségére számíthat, és a segítségnyújtásra (kérésre) különösen kedvező nap a szent naptári ünnepe.⁴⁹ Mégis sajátos kapcsolatforma, melynek megvannak a maga rituális keretei – segélykérő ima, fogadalom, felajánlás – és siker esetén a kötelező hálaadó formái – zarándoklat, alapítvány.

Kálmány Lajos: Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya, Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből XII. köt. IX. sz. Budapest, 1885.

⁴³ Például Henckel János lőcsei plébános 1520-ban oltárt alapít Keresztő Szent János, Szent János evangélista, Alamizsnás Szent János, Aranyszájú Szent János és Gerson János tiszteletére (*Pásztor*, i. m. 174–175.). Ismeretes Luxemburgi Zsigmond szerepe a Szent Zsigmond-kultusz magyarországi terjesztésében (*Bálint*; Ünnepi Kalendárium . . . I. 335–336.)

⁴⁴ Az erre vonatkozó magyarországi adatokat ismerteti *Pásztor*, i. m. 40–49.

⁴⁵ *Geary*, i. m. *Graus*, i. m.; *H. Fichtenau*: Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, 60 (1952.) 60–89.; *Nicole Hermann-Mascard*: Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit, Paris, 1975.

⁴⁶ *Pásztor*, i. m. 98.; *Geary*, i. m. 152–154.

⁴⁷ Szent Margit ereklyéit, mint Thuróczy is melíti, II. András hozta haza a Szentföldről, vö. *Bálint*: Ünnepi Kalendárium . . . II. 37. o.; Szent Pál ereklyéinek 1381-es Magyarországra hozataláról: *P. Matthiae Fuhrmanni Anonymi Hungarici*: Historia de translatione Sancti Pauli Thebaei cognomento primi eremitaie, Pest, 1799.; Remete Szent Pál fejének 1522-es megszerzéséről ld. *Ipolyi* i. m. 107–108.; Alamizsnás János ereklyéit Mátyás kapja a török szultántól az 1489-es békekötés alkalmából, a Budára érkezés pontos dátumáról ld. *Knauz Nándor*: A budai királyi várpalota kápolnája, Magyar Tudományos Értekező, 1862. 48. *Kumorovitz Lajos Bernát*: A budai várkápolna és a Szent Zsigmond prépostság történetéhez, Tanulmányok Budapest Múltjából XV. (1963) 147.

⁴⁸ Az ereklyék ilyenén használatát jól példázza a zágrábi Szent István fej-ereklyével kapcsolatos szertartás-leírás, vö. *Ipolyi*, i. m. 79.

⁴⁹ Mátyás 1475-ben, miután előzőleg a pálosok segítségét kérte a török ellen, Szent Pál napján verte meg Moldvában Ali béget, jegyzi fel Eggerer rendtörténete. *Zákonyi Mihály*: A Buda melletti Szent Lőrinc kolostor története, Századok (1911) 595.

Az *alkalmat* az ilyen segélykérésre rendszerint valamilyen válságos, különlegesen veszélyes élethelyzet adja. Mint három középkori csoda-jegyzékünkéből is kitéjük – Árpád-házi Margit⁵⁰ és Kapisztrán János⁵¹ szenttéavatási perének jegyzőkönyvéből, valamint a Szent Pál budaszentlőrinci ereklyéinél történt csodák Hadnagy Bálint által készített leírásából⁵² –, a segélykérésre leggyakrabban a hozzátartozóknak vagy magának a hívőnek súlyos, meghetetlennek tűnő betegsége adott okot. (A legtöbb elterjedt betegségnek megvolt a maga speciális gyógyító szentje is.) Ritkábban hallunk a foglyok, rabok, halálraítéltek szenthez folyamodásairól. A betegség, halál mellett az egyéni élet legválságosabb pillanata a születés, a gyermekáldást kívánó s a szülés előtt álló asszonyok szintén igen gyakran folyamodnak a szentekhez: a középkor végén Szent Anna válik a legnépszerűbb termékenység-szentté a keresztény világban.⁵³ A szent-ereklyéktől e téren is csodákat vártak,⁵⁴ a házasság alkalmából megáldatták a nászgyáyat,⁵⁵ szüléskor az asszonyok a szentek övével szorították le a hasukat (híres volt például a pozsonyi Szent Margit asszony öve).⁵⁶

Kevesebb dokumentum maradt fenn olyan esetekről, ahol nem egy-egy egyén, hanem egy egész közösség fordul egy szenthez segítségért. Alkalmat adhattak erre a természeti csapások – árvíz, aszály, járvány⁵⁷ –, még gyakrabban pedig a háborúskodások. Még nem született kimerítő eszméletörténeti elemzés a középkori Magyarországon népszerű „háborús szentek” – mindenekelőtt Szent László és Szent György – kultuszáról, pedig kevés ennyire érdekes vallástörténeti probléma akad a középkori magyar történelemben. (Néhány kiindulópont: Ipolyi Arnold szerint a Dubnici krónikának a Szent László-hermával kapcsolatos csodaleírása arra utal, hogy nálunk sem volt ismeretlen az ereklyék csatába vitelének a szokása; Bálint Sándor megfigyelte, hogy a gyepű-vidékeken különösen intenzív a hadi-szentek – Szent László, Szent György, Szent Márton, Mihály arkangyal, Antiochiai Szent Margit – kultusza⁵⁸ Laskai Osvát fejlegyezte, hogy a magyar vitézek csata előtt a „szent-királyok” oltalmába ajánlották magukat,⁵⁹ számos leírás maradt fenn a váradi székesegyház homlokzatán található szent király-szobrok védelmező erejébe vetett hitről.)⁶¹

⁵⁰ Kiadja Fraknoi Vilmos, Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis, I. Budapest, 1896. 160–384.

⁵¹ A Kapisztrán csodáiról összeállított jegyzőkönyvek egyikét kiadja I. Mazuran: Cudesas Ivana Kapistrana. Miracula Ioannis de Capistrano Ilok A. D. 1460. (Historijski Archiv u Osijeku. Fontes historiam Essekini et Slavoniae spectantes 4) Osijek, 1972.; A még kiadatlan másik két jegyzőkönyvről ld. Fügedi i. m. 848–855.

⁵² Hadnagy Bálint: Vita divi Pauli primi heremita, Krakkó, 1511. Részletes ismertetése: Kelényi B. Ottó: A Buda melletti Szent Lőrinc pálos kolostor történetének első irodalmi forrása (1511), Tanulmányok Budapest Múltjából IV. (1936) 87–110.

⁵³ Katona Lajos: A Kedd asszonya, in: Irodalmi tanulmányai I. 345–374.

⁵⁴ 1371-ben Erzsébet, Nagy Lajos felesége Zárában a kebelébe rejtő Szent Simon kisujját, hogy az fiúgyermek szüléséhez segítse, *Magyari-Kossa*, Magyar Orvosi . . . III. 65.

⁵⁵ Benedictio thalami a Pray-kódexben – vö. *Zalán Menyhért*: A Pray-kódex benedictiói, Magyar Könyvszemle, 1927. 47.

⁵⁶ A jelenséget széles kultúrtörténeti, etnológiai összefüggésben elemzi *Magyari-Kossa Gyula*: Szent Margit asszony öve, in: Magyar Orvosi . . . II. 1–13.

⁵⁷ Vö. *Zolnay László*: Kincses Magyarország. Középkori művelődésünk történetéből, Budapest, 1977. 125–235.; a budaszentlőrinci pálosok 1480-as „esőcsinálását” leírja Gyöngyösi Gergely rendkrónikájában (vö. *Zakonyi*, i. m. 595.); A Sebestyén-kultusz hazai megerősödése és az 1510-es pestisjárvány összefüggésére rámutat *Bálint Sándor* (Ünnepi Kalendárium I. 161.; ld. még *uő.*: Adalékok a hajdani pesti járványok magyarországi hiedelemvilágához, in: Népi gyógyítás Magyarországon, az Orvostörténeti Közlemények különszáma, 1975.)

⁵⁸ *Ipolyi*, i. m. 78.; *Horváth Cyrill*, i. m. 37.

⁵⁹ *Bálint*; Ünnepi Kalendárium I. 491., II. 39., 86.

⁶⁰ *Horváth Richárd*: Laskai Osváth, Budapest, 1932. 62.

⁶¹ *Bálint*, Ünnepi Kalendárium, I. 486–489.

Az egyén és a közösség válságos állapota mellett még egy helyzet szolgáltatott rengeteg alkalmat a szentek ereklyéinek „használatára”: a középkori jogéletben központi fontosságú eskütétel. A szentek ereklyéinek megérintése ilyenkor a helyzet istenítélet voltát biztosította: garanciát adott arra, hogy nem hamis az eskü, átkot helyezett kilátásba az esküben vállalt kötelezettségek fehrugása esetén. A legfontosabb nyilvános eskütételhez, a koronázási szertartáshoz külön ereklyetartók készültek.⁶² A legnépszerűbb és a legjobban dokumentált istenítéleti hely Szent László váradi sírja volt: a Váradi regesztrum jó néhány adata tanúskodik arról, mennyire tartottak a középkori emberek az ereklyék büntető erejétől – nemegyszer elláltak a vádtól, csak hogy ne kelljen László sírjára, tetemére esküvést tenniük.⁶³ Oklevéltárainkban nyilván számos hasonló adatot lelhetünk meg.

Az alkalmoszerű természetfeletti segítség neve: *csoda*. Tanulságos vizsgálódásra adnak lehetőséget a magyar vallástörténetben lejegyzett csodák is, s e témakör feltárása annál kecsgetetőbb, mert eddig egyetlen tanulmányozója sem akad.⁶⁴ Legendáinkba, krónikáinkba, Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációiba foglalt csodákkal kiegészítve azt a több száz csodát, amit Margit, Kapisztrán és Szent Pál sírjánál jegyeztek fel, már igen tekintélyes anyagunk van annak felmérésére, *hogyan* avatkozott a szentek közvetítette isteni hatalom a hétköznapi élet menetébe a középkori felfogás szerint. (Ismét néhány kiindulópont. Különválasztani a csodák típusait: 1. a bekövetkezés időpontja szerint: azonnal a fogadalomtételkor, vagy fokozatosan, arányban a vállalt kötelezettségek teljesítésével. 2. a bekövetkezéshez vezető eljárás szerint: pusztán foháskodás, ereklye felkeresése, többszöri megkerülése, megérintése. 3. a csoda-történet pedagógiai célzatossága szerint: jutalmazó és büntető csodák. Megvizsgálni, hogyan változik a különböző típusok egymáshoz mért aránya. Összevetni a magyarországi csodákat az összeurópai keresztény folklór motívumkészletével. Összehasonlítni csodajegyzékeinket más országokban született szentéavatási per-anyagokkal.)⁶⁵

4. *Belföldi és külföldi zarándoklatok*. Mindazokat a kérdéseket, amelyeket az eddigiekben a szentkultusz területiális, dinasztikus, etnikai, társadalmi meghatározottságával, rendszeres és rendkívüli megnyilvánulási formáival kapcsolatban felvetettünk – vizionálhatjuk a búcsújárások, zarándoklatok komplex problémavilágában. Megfordítva: a zarándoklat olyan jelenségnek tűnik, mely alkalmas mindezeknek a problémáknak az együttes vizsgálatára, összegződésük egy formájának a megragadására.

Mint annyiszor, itt is meghökkentő a téma elhanyagoltsága: az elmúlt száz év folyamán Pásztor Lajos 1940-es vázlatos összefoglalásán kívül⁶⁶ egyetlen alaposabb elemzés született egyetlen zarándokhelyről: Fügedi már említett tanulmánya Kapisztrán újlaki sírjához érkezett zarándokokról. (Nem tekintem a zarándoklat *elemzésének* a ki-honnan-jött-milyen-ügyben adatszerű *felsorolását*).⁶⁷ Addig is, amíg talán posztumusz kiadásra kerül Bálint Sándor – utolsó könyvében több helyen is beígért – monográfiája a magyar búcsújárásokról, gondoljuk végig, melyek tűnnek e fontos témakör kutatható pontjainak.

A magyar zarándoklatok megismeréséhez mindenekelőtt komoly anyaggyűjtésre volna szükség, a 14–15. századi magyar zarándokokról fennmaradt szétszórt adatok felsorakoztatására a szentéavatási jegyzőkönyvek gazdag „mintái” mellé. Össze kellene állítani a magyarok által látogatott külföldi és hazai búcsúhelyek mind teljesebb listáját. A leghasznosabb információforrásnak a zarándoklatra kötelező – elsősorban városi – bírósági végzések,⁶⁸ s a zarándoklatra pénzt hagyományozó végrende-

⁶² *Ipolyi*, i. m. 75.; *Bartoniek Emma*: A koronázási eskü fejlődése 1516-ig, Századok, 1917. 1–42.

⁶³ *Karácsonyi János–Borovszky Samu*: Az időrendbe szedett váradi tüzesvaspróba-lajstrom, az 1550-iki kiadás hű másával együtt. Budapest, 1903. 282.; vö. még uo. 210. 213. 239. 272, 306.

⁶⁴ *Fügedi Erik* Kapisztránnal kapcsolatos vizsgálatai épp ezen a ponton állnak meg (ld. i. m.)

⁶⁵ *Pl. G.–A. Sigal, J. Paul és A. Vauchez* tanulmányai in: *La religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*. Cahiers de Fanjeaux 11., Toulouse, 1976.

⁶⁶ *Pásztor*, i. m. 94–138.

⁶⁷ *Pl. Waczulik Margit*: Egy középkori női kolostor kapcsolata a világi társadalommal. A margitszigeti kegyhely. Regnum 1944/46 280–290.; *Zolnay* i. m. 145–153.

⁶⁸ *Ipolyi Arnold*: Besztercebánya városa műveltségtörténeti vázlata, Századok, 1874. 624 o. skk.; *Demkó Kálmán*: A Felső-Magyarországi városok életéről, 146–147.; *Házi*, i. m. 314.; *Ortvay, Theodor* Geschichte der Stadt Pressburg, 1903 II/IV. 403. skk.

letek⁶⁹ tűnnek. Célszerű azokon a helyeken is új kutatásokat indítani, ahova a középkori magyar zarándokok rendszeresebben eljutottak: Rómában,⁷⁰ Kölnben, Aachenban,⁷¹ Czenstochován,⁷² Compostellában. Csak ilyen hosszadalmas adatgyűjtés után tehetünk fel a zarándoklatok társadalmi összetételére, sűrűségére, történelmi változásaira irányuló kérdéseket.⁷³

Sok érdekes következtetés vonható le a zarándokhelyek földrajzi, topográfiai elhelyezkedésének a vizsgálatából is. Szokás emlegetni, hogy a búcsújárás a piac fellendülésének az egyik tényezője (valóban akadnak is dokumentumok a búcsú és a piac közvetlen összefüggéséről).⁷⁴ Fügedi Erik is arra a következtetésre jutott Újlak esetében, hogy a zarándokhely „vonzóköre” nagyjából megegyezik a város piaci kapcsolatainak körével.⁷⁵ Mielőtt még a zarándok-útvonalak és a kereskedelmi útvonalak egybeeséseit kezdenénk firtatni, nem árt egy másik összefüggés-rendszerre is felhívni a figyelmet. A zarándoklat célja, hogy egy nagyobb távolságra elhelyezkedő kultikus központ meglátogatásával a résztvevőt rövidebb-hosszabb időre kiszakítsa szűkebb közösségének, mindennapi értékrendszerének világából, és egy új – vallási szempontból magasabbrendű, vállalt – közösségi forma keretében a vallás néhány általánosabb értékével szembesítse.⁷⁶ E célnak azonban sokkal inkább megfelel, ha a zarándoklat célpontja nem az evilági ügyleteket hajszoló kalmárok által taposott úton, hanem lehetőleg mennél félreesőbb, eldugottabb helyen van, melynek felkeresésekor kétség sem férhet a tisztán vallásos motivációhoz. Még ha város is a zarándokút célpontja, maga a kegyhely legtöbbször a város szélén, vagy kívül található (pl. Budaszentlőrinc, Margitsziget, Pozsony mellett Máriavölgy, Sopron mellett a sopronbánfalvi Szent Farkas kápolna), gazdaságtörténeti érveléssel pedig nehéz lenne alátámasztani az olyan zarándokhelyek népszerűségét, mint például a Szent Vér ereklyéjéről híressé vált Bába.⁷⁷ A zarándokhelyek, zarándok-útvonalak kialakulásánál tehát több egymásnak ellentmondó tényező hatását figyelhetjük meg: a vallásgyakorlat rituális formái olykor dacolnak a gazdasági ésszerűség szabályaival, olykor pedig engedelmeskedni kényszerülnek neki.

A földrajzi, topográfiai vizsgálatnak lehet egy másik irányultsága is: egy-egy zarándokhelyen felfedezhetőek korábbi természetkultuszok nyomai is. Nyilván pogány időkre nyúlik vissza a Veszprém megyei Jásd melletti Szent Kút forrás, a dénesfalvai Szent Magdolna forrás és a többi középkori *fons sacer* gyógyulás céljából történő látogatása.⁷⁸ Érdemes lenne a Gellérthegy kultikus múltját is feltárni, mert Szent Gellért történetének a török hódoltság idején történt metamorfózisa, a hegynél állítólag mártírhaltalt muzulmán vitéz, Gerz Ilyas Tepesi itt kialakuló kultusza⁷⁹ arra utal, hogy ez a hegy a szakrális képzeteknek mindig is kedvelt fixációs pontja volt.

⁶⁹ *Házi*, i. m. 305–308.

⁷⁰ További adatfeltárára és elemzésekre volna szükség, *Pásztor Lajos* gondolataiból kiindulva (i. m. 118–124.) a Rómában járt magyar zarándokokkal és intézményekkel kapcsolatban (vö. *Liber confraternitatis S. Spiritus de Urbe*, A római Szent Lélek társulat anyakönyve 1446–1523, Monumenta Vaticana historia regni Hungariae illustrantia, Series I. t. V. Budapest, 1889.)

⁷¹ *Elisabeth Thoemmes*: Die Wallfahrten der Ungarn am Rhein, Aachen 1937. Thoemmes említi egy kiadatlan prágai kódexet, melyben a Kölnbe zarándokló magyarok imái találhatóak (vö. *Pásztor*, i. m. 127.)

⁷² *Pásztor*, i. m. 130. említi egy kiadatlan kódexet, mely az ide zarándoklók, köztük feltehetőleg sok magyar nevet tartalmazza.

⁷³ Vö. *Fügedi*, i. m. 874–875.

⁷⁴ Pannonhalma és Bozók augusztus 20-iki búcsújára tekintettel kap vásárjogot a 16. század elején, *Karsai*, i. m. 178.

⁷⁵ *Fügedi*, i. m. 878.

⁷⁶ A zarándoklatok ilyen összefüggéseit elméleti igénnyel fejti ki *Viktor Turner*: Pilgrimages as Social Processes, in: *Dramas, Fields and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-New York, 1974. 166–230.

⁷⁷ *Kónyi Mária*: A bátai apátság Szent Vér ereklyéje, *Regnum II* (1937) 119–140.

⁷⁸ *Magyari-Kossa*, *Magyar Orvosi* . . . III. 45., *Zolnay*, i. m. 345. skk.

⁷⁹ *M. Köhbach*: Gellérthegy – Gerz Ilyas Tepesi. Ein Berg und sein Heiliger. *Südostforschungen*, XXXVII. (1978) 130–144.

Nem ártana – leíró források, útibeszámolók híján logikai úton vagy külföldi leírások igénybevételével – rekonstruálni, milyen útvonalon haladtak, milyen társadalmakkal, kultúrákkal találkoztak az Aachenbe, Compostellába tartó magyar zarándokok, és milyen eszméket, híreket, tapasztalatokat, technikai ismereteket hozhattak onnan haza. Ezen a nyomon lehetőjük fel több új szentkultusz magyarországi elterjedésének okát⁸⁰ – hogy áll a helyzet más szellemi és anyagi javak terjedésével? Talán képet kaphatunk arról is, mit vehetett észre, mit tartott lejegyzésre érdemesnek egy középkori magyar zarándok – tanulmányozásra vár két 16. század elejéről származó szentföld-útirajzunk.⁸¹

5. *Legendák, példabeszédek.* A középkori vallási irodalom jellegzetes terméke a legenda és a példabeszéd. Mindkettő olyan „köztes” műfaj, melyben keveredik a történelmi elbeszélés, a folklór, az irodalmi igényű megformáltság és a morális épülést célzó prédikáció. A középkori legendák és példabeszédek, ha keletkezési körülményeik olykor kideríthetőek is, a keresztény kultúra nemzetközi jellegű termékeinek tekintendők, vizsgálatuknál az összeurópai problémafelvetés nem „összehasonlítás”, „kitekintés”, hanem mindössze a tárgy pontos meghatározása. Magyarországi kutatásukra – melynek során ugyan számos megbízható filológiai részeredmény született – mégis a különböző diszciplínák egészségtelen elkülönültsége és a példabeszéd- és legendakutatás külföldi eredményeinek⁸² teljes figyelmen kívül hagyása nyomta rá a bélyegét.

Egyes legendák latin nyelvű történeti elbeszélő forrásnak minősültek – például István, Imre, Gellért, László, Zoerard és Benedek legendái – és a Szentpétery kiadványával kapcsolatos munkálatok keretében alapos filológiai-történeti vizsgálatra kerültek.⁸³ Nem mondható el ugyanez a többi magyarországi szent vagy boldog legendájáról, kivéve az 1941-es szenttéavatás előkészítése során összemzeti üggyé vált Margit-kutatás bőséges irodalmát.⁸⁴ Az irodalomtörténeti kutatás a 15–16. századi magyar nyelvemlékek hozták kapcsolatba a legendákkal és a példákkal. Mindent meg is tettek a kódexekben található fordítások latin forrásainak pontos kiderítésére,⁸⁵ de e kérdéskör kultúrtörténeti, műfaji problémáival láthatóan semmit sem kívántak kezdeni (Katona Lajos egyedül állt a század elején az ilyen irányú kezdeményezéseivel, melyek azóta sem leltek folytatót maguknak). A 15. század – magyar nyelvű műveinknél jóval eredetibb és érdekesebb – latin nyelvű egyházi irodalma, mindenekelőtt Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát munkássága, szinte teljesen kívül esett a történeti kutatások

⁸⁰ *Bálint*, Karácsony . . 136. skk. (Háromkirályok–Köln); *Bálint* Ünnepi Kalendárium I. 230. (Mátyás apostol–erekllyéi Trierben-aacheni zarándoklatok útbaejtik)

⁸¹ *Hatala Péter*: Pécsvárad Gábor szentferencendi szerzetes utazása a Szentföldön 1514-ben, Magyar Sion, IV. 1866. 183, 261, 352.; *Pásztor* i. m. 116. említ még egy másik kiadatlan útirajzot is, egy 16. századi eleji pozsonyi polgár útibeszámolóját (vö. *Pukánszky Béla*: A magyarországi német irodalom története, Budapest, 1926. 62.)

⁸² Jó összefoglalót ad minderről *Grauss* i. m. 60–140.

⁸³ *E. Szentpétery*, *Scriptores Rerum Hungaricarum* Budapest, 1937. II. 347–527.; vö. még *Horváth János*: Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái, Budapest, 1954. 132–195.

⁸⁴ *Böle Kornél*: Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legidősebb latin Margit-legenda, Budapest, 1937.; *Kastner Jenő*: Együgyű lelkek tüköre. Egy középkori legenda életrajza, Minerva 1929. 245–283.; *Mályusz Elemér*: Árpád-házi Boldog Margit. (A magyar egyházi műveltség problémája.) Károlyi Emlékkönyv, Budapest, 1933. 341–384.; *Timár Kálmán*: Árpád-házi Boldog Margit legendája. A breviáriumi legendák. Kalocsa, 1934.; *Florio Bánfi*: Specchio delle anime semplici dalla B. Margarita d'Ungaria scripto, Memorie Domenicane, 1940. 3–10., 133–140.; *Lovas Elemér*: Árpád-házi P. Margit első életrajzának írója – Marcellus, A pannonthalmi Szent Gellért főiskola évkönyve, 1942. 21–85.; *Mezey László*: Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén. Az ó-magyar Mária-siralom és a Margit-legenda eredet-kérdése, Budapest, 1955.

⁸⁵ *Katona Lajos*: A Gesta Romanorum történeti codexeinkben, Egyetemes Philológiai Közöny, 1899. 306–318.; *Horváth Cyrill*: Középkori legendáink és a Legenda Aurea, Budapest, 1911.; *Vargha Damján*: Kódexeink legendái és a Catalogus Sanctorum, Budapest, 1923.; *Timár Kálmán* ugyanerről: Irodalomtörténeti Közlemények 1925. 241–248. ld. még kódexeink kritikai kiadásait az 1942-ben indult Codices Hungarici sorozatban.

érdeklődési területén.⁸⁶ Ami pedig a szent-legendák és a péklabeszéd-történetek képzőművészeti ábrázolásait illeti, a művészettörténészek ikonográfiai ismeretei nemigen kerültek vissza valamiféle művelődéstörténeti, vallástörténeti rendszerezés körforgásába. (Kivételként említsük meg a László-legendák körüli – történészek, irodalomtörténészek, régészek, néprajzkutatók, művészettörténészek részvételével folytatott – vitákat, melyek összefoglalása azonban egyelőre még várat magára.)⁸⁷

Szakítani kellene már végre azzal a szemlélettel, mely a legendakutatás feladatát nem a változatok *sorozatán* belül megfigyelhető átalakulások, kombinációk elemzésében, hanem egyetlen lejegyzett legenda vagy példa közvetlen forrásának a kijelölésében látja. Ma már lényegesen könnyebb a legenda- és példamotívumok vándorlását, kombinációit nyomon követni, s a teljesség igényével rendszerezni, mint például Horváth Cyrill idején, amikor az ötletszerű példalázások sorát egyedül a kutató olvasottságának hitele támasztotta alá,⁸⁸ hiszen ma már a népmesekutatás S. Thompson-féle motívum-indexéhez hasonlóan F. C. Tubach megalkotta ugyanezt a segédeszközt a példabeszéd-kutatók számára is.⁸⁹ A magyar legendakutatás azzal tudna bekapcsolódni a nemzetközi kutatásba, ha sorozatba állítaná egy-egy magyar szent legendájának valamennyi előforduló formáját, és az ilyen sorozatokon belül megfigyelhető átalakulásokból kiindulva próbálná az illető kultusz változásait és a legendák által betöltött eltérő funkciókat tetten érni.

Legendáink variánsainak, a történeteikbe szövődő újabb motívumok sorának a kiderítéséhez természetesen nem elegendő pusztán a magyarországi előfordulásokat figyelembe venni. Nem egy szentünk kultusza épp külföldön bontakozott ki igazán: Szent Erzsébetnek például egyetlen magyar legendaírója sem akadt,⁹⁰ Boldog Ilona és Szent Margit kultuszának, legendaváltozatainak alakulása is jelentős részben nem magyar földön, hanem a 14. századi Itáliában történt, így nyomozni is a domonkosrend olaszországi archívumaiban lehet még ismeretlen legenda-variánsok után.⁹¹ A magyar szentek azonban mindenekelőtt Lengyelországban lettek népszerűek. Nemcsak a 13. századi királyi családból származó női szentek már említett kérdéskörében lennének üdvösek a magyar-lengyel összehasonlító vizsgálatok, hanem valamennyi magyarországi szent esetében. Erről győz meg Tóth Saroltának a lengyelországi Imre-legendáról készített érdekes tanulmánya is, melyben egyébként több utalás történik István és László lengyelországi kultuszára.⁹² Kevésbé ismert remete-szentünk, Zoerard kultusza jóval jelentősebb volt Lengyelországban, mint Magyarországon, problémáit – többek között a Mór, pécsi püspök által írt legenda eszmétörténeti háttérét – a lengyel kutatás részletesen fel is tárta, amiről azonban a hazai történeti közvélemény alig vett tudomást.⁹³

⁸⁶ *Sziládi Áron*: Temesvári Pelbárt élete és munkái, Budapest, 1880.; *Horváth Richárd*: Laskai Osvát, Budapest, 1932.; *Katona Lajos és Timár Kálmán* számos részkérdést tisztázó írásai mellett ld. *Pásztor Lajos*: Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát az egyházi és világi pályáról, Regnum II (1937), 141–157.; *Szűcs Jenő*: Nép és nemzet a középkor végén, in: *Nemzet és történelem*, 571. skk.

⁸⁷ *László Gyula*: A népvándorlás művészete Magyarországon, Budapest 1970. 100–118.; *Kulcsár Péter*: A cserhalmi ütközet László-legendájához, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1967, 162. skk.; *Berze Nagy János*: A Szent László pénzéről szóló monda népmesei kapcsolatai, *Ethnográfia*, 1925, 97–105.

⁸⁸ *Horváth Cyrill*: Szent László legendáink . . .

⁸⁹ *S. Thompson*: Motiv-Index of Folk Literature. A Classification of narrative elements in folk tales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, examples, fabliaus, jest books and local legends, Helsinki, 1932–37, 6 kötet; *F. C. Tubach*: Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales, Helsinki 1969. (A magyar történetírás e téren való elmaradottságának és a nyelvi nehézségeknek következtében a két gyűjtemény magyar adatai alapos kiegészítésre szorulnak.)

⁹⁰ *A. Huyskens*: Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen, Marburg, 1908.; vö. *Timár Kálmán*: Árpádházi Szent Erzsébet legendájához, *Ethnográfia*, 1910. 193–200.; 262–276.

⁹¹ *Tóth László*, i. m.; *Florio Banfi*: Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria, *Memorie Domenicano*, 51 (1934) V.

⁹² *Tóth Sarolta*, i. m.

⁹³ *J. T. Milik*: Swiety Swierad, Saint Andrew Zoerardus, Roma, 1966. a Szent Zoerard-Andrásra vonatkozó lengyel kutatásokat ld. in: *Hagiografia polska Poznan*, 1971 I. 79–93. (összeállította: H. Kapiszewsky–Z. Sulowski–O. R. Gustaw).

Az már kevesebb izgalmas eredménnyel kecsegtet, hogy a nem magyar szentek ide került, lefordított legendáiban olyan változásokat keressünk, amelyek valamilyen magyarországi kultuszhoz köthetők. Ettől azonban továbbra is érdekes marad egy-egy részletesebb legenda – például Alexandriai Szeht Katalin verses legendája, vagy a Szent Elek legendák változatai – elemzése,⁹⁴ és a lefordított legendák számának, előfordulásainak összegzése, mely további információt adhat egy-egy szent kultuszának meglétéről vagy hiányáról.

6. *Szentkultusz Magyarországon a reformáció idején.* A korábbiaknál is vázlatosabb formában, befejezésként utalni szeretnék arra, hogy a szentkultusszal kapcsolatos középkori hiedelmekről, szokásokról a legtöbb információt nem is annyira a középkori források, hanem a reformáció vitairatai, prédikációi adják. Pontosabban adhatnák, ilyen irányú részletes kutatások esetén, hiszen néprajztudományunk történelmi hivatkozásai a mai napig kimerülnek Szkhárosi Horvát András és Bornemisza Péter legismertebb írásainak idézetésében.

A bírált „babonás” szokások gondos összegyűjtésén és rendszerezésén túl két kutatható témakörre utalnék a reformáció és a középkori szentkultusz konfliktusával kapcsolatban. A reformáció legelső éveitől kezdve felszínre bukkanó kétkedés a szentek csodatévő hatalmában, ereklyéiben⁹⁵ bajosan értelmezhető pusztán a reformációs tanítások villámgyors elterjedéseként. Sokkal inkább arról van itt szó, hogy ekkor kap napvilágot és írásbeli lejegyzést azoknak a szentkultusszal szembeni népi racionalista érveknek a rendszere, amelyek e szentkultuszt már a középkor évszázadaiban is végigkísérték, mint ahogy azt más országokban nemegyszer le is jegyezték.⁹⁶ A másik témakör az érem másik oldala: a népi szentkultusz továbbélése a reformáció idején, a reformáció elleni replikák, ereklyéink északra menekítése a török elől, a szentkultusszal kapcsolatos ünnepségek, szokások további meglétéről szóló híradások. Mindez még a középkori szentkultusz témaköréhez tartozik, hiszen a szentkultusz történetében új fejezetet csak a tridenti zsinat, sőt csak a jezsuiták aktív ellenreformációs tevékenysége nyit majd néhány évtizeddel később.

A 16. század középkori szentkultuszra vonatkozó forrásainak kiaknázása a fentebb említetteken kívül még egy típusú együttműködést kíván: a „Mohács előtti” és a „Mohács utáni” időszak kutatóinak együttműködését. Nem véletlen, hogy a középkori Magyarország mindennapi életét, anyagi kultúráját, szokásrendjét tárgyaló kutatások jelentős része a 15–16. század együttes vizsgálatát tekintette természetes időegységnek, mind a forrásanyag kielégítő bősége, mind a vizsgált jelenségek összefüggései szempontjából. A középkori magyarországi szentkultusz jobb megismeréséhez is hasonló periodizációból kell kiindulni.

⁹⁴ *Illyés Gyula*: Szent Elek legendáink és az Elek-legenda forrásai, Budapest, 1913.

⁹⁵ Az 1520-as évek soproni polgáraival kapcsolatos példa: *Házi* i. m.

⁹⁶ *K. Schreiner*: 'Discrimen veri ac falsi' Ansätze und Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, *Archiv für Kulturgeschichte*, 48 (1966) 1–53.