



FABRIZIO CONTI

A kétely kezdetei

A milánói ferences obszervancia és a boszorkányság a 15–16. század fordulóján

A milánói Sant'Angelo ferences konvent prédikációs és bűnbocsátó tevékenysége érdekes megfigyelésekre nyújt alkalmat. A címben szereplő időszakban két olyan írásmű is napvilágot látott, amelyeknek, véleményem szerint, központi szerepe volt a boszorkányhit valóság-alapját kétségbe vonó nézetek eredete szempontjából. Az egyik Bernardino Busti (+1515)¹ nyolcvan nagyböjti beszédet tartalmazó *Rosarium Sermonuma*, amelyet első ízben 1498-ban Velencében tettek közzé két kötetben,² a másik Samuele Cassini (+ 1510 után)³ *Quaestiones lamearum* című vitairata, amely hét évvel később, 1505-ben jelent meg, valószínűleg Paviában.⁴ Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy e két szöveg alapján a boszorkányok valóságos létezésébe vetett hit két vonatkozásával foglalkozzam.

Egyrészt kimutatom, hogy Busti *Rosarium Sermonum*ának 16., az első parancsolatról szóló beszédének néhány, a „babonákkal” kapcsolatos eleme mi módon érinti a boszorkányhitet. Szeretném megvilágítani, hogy közülük néhány a feltételezett boszorkányokra jellemző viselkedést teljesen valóságosnak fogja fel, míg mások erős kételyekről tanúskodnak velük kapcsolatban. Ez a kettősség egyértelműen a boszorkánysággal kapcsolatban kialakult két eltérő mitológiával hozható kapcsolatba.

Másrészt megvizsgálom Cassini *Quaestiones lamearum*át, amelyet mindeközéig nem sokan tanulmányoztak. A szerző egyértelműen tagadja a boszorkányságot – pontosabban *ludus Dianae*, azaz a Diana istennő társaságában lefolyt gyűlések és mulatságok köré fonódó mítoszokat –, és nyíltan támadja a domonkos rendi inkvizitorokat, amire egy évvel ké-

¹ Bustira: Alecci, Antonio: *Busti (de' Busti, de Bustis, de' Bustis, da Busto), Bernardino*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15. 593–595; Lucas Wadding: *Annales minorum, seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1932. Vol. 15. 261–262.

² A *Rosarium* velencei kiadását maga a szerző nézte át, s a számos további kiadás mintájául is ez szolgált. Bernardino Busti és *Rosarium* bővebb tárgyalása: Conti, Fabrizio: *Preachers and Confessors against Superstitions*. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1. (2011) 62–91.

³ Lásd: Valente, Michaela: *Cassini (Cassinis), Samuel de*. In: *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, vol. I, ed. Richard M. Golden. Santa Barbara, 2006. 172–173.; Ristori, Renzo: *Cassini, Samuele*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21. 488.; Zoppi, Giovanni: *Padre Samuele da Cassine e la stampa in Acqui*. *Rivista di Storia, Arte e Archeologia per le provincie di Alessandria e Asti*, vol. 60-61 (1951–52). 204–207.

⁴ Vö.: Hansen, Joseph: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn, 1901. reprint Hildesheim, Zürich, New York, 2003. 262 ff. Ebben a tanulmányban a mű egy ritka, 1505-ben nyomtatott példányára támaszkodtam, amelyet a paviai Biblioteca Universitaria őriz. A szöveg tizenkét foliót tesz ki nyolcadrét formátumban, és Heinrich Kramer *Malleus maleficarum*ának egy másolatával van egybekötve.

sőbb az e rendbe tartozó Vincenzo Dodi az *Apologia Dodi contra li difensori de le strie* című művében reagált, kiállva a boszorkányok valóságos létezése mellett, és Cassinit az ő védelmezőjüknek nevezve.⁵

Mind a két szerző a ferences obszervancia milánói Sant'Angelo konventjébe tartozott, amelynek építése Sienai Bernardin 1418-ban a városban tartott prédikációival hozható kapcsolatba. Az alapítást tanúsító első forrás 1421-ből származik.⁶

A 15. század első felében a Sant'Angelo a ferences obszervancia egyik legfontosabb központja lett, amely a milánói rendtartomány több más konventjére is hatással volt.⁷ Ezenkívül főként a variálható betűkkel végzett nyomtatás elterjedésével a prédikátorok számára készült sermók és a gyóntatóknak szánt kézikönyvek előállításának fontos központjává vált.

Hamar szoros kapcsolat jött létre a milánói prédikátorok és a velencei nyomdászok között.⁸ Nevezetes munkák születtek a Sant'Angelóban: köztük a Kapisztrán János által 1440-ben írt *Defensorium Tertii Ordinis S. Francisci*⁹ vagy az Angelo Carletti által 1486-ban papírra vetett *Summa Angelica*, amelyet Luther később, 1520-ban mint a katolikus egyház tanításairól és hatalmáról szóló összegzést nyilvánosan elégettetett.¹⁰

Úgy gondolom, hogy hogy közvetlen kapcsolat áll fönn Busti és Cassini a boszorkányhit valóság tartalmát illető szkeptikus nézőpontja és a Sant'Angelo által megvalósított, pasztorációban is megnyilvánuló általános gondolkodásmód között. Ez az egyedi nézőpont a híres kánonjogi szöveg, a *Canon episcopi* elfogadásán alapult, amely először a Prümi Regino trieri érsek által 906-ban összeállított *Liber*-ben jelent meg, és amelyről később tévesen úgy vélték, hogy a 314-es ancyrai zsinat egyik kánonjára vezethető vissza.¹¹ Ez a kánon a *ludus Dianae* mítoszt – miközben voltaképp meg is teremtette azt – csupán a képzelet szüleményeként írta le. Amint be fogom mutatni, ennek a nézőpontnak az újrafelfedezése különö-

⁵ Valente, Michaela: *Dodo, Vincente*. In: Encyclopedia of Witchcraft, vol. 1. 287–288. A mű perugiai, a Biblioteca Comunale Augusta-ban található 16. századi példányát használtam. Az *Apologia* nem teljes újrakiadását tartalmazza Hansen, *Quellen*, 273–278.

⁶ Sevesi, Paolo Maria: *Il Beato Michele Carcano da Milano O.F.M.* Archivum Franciscanum Historicum, vol. 19. (1926) 634–635.

⁷ Valugani, Pasquale: *Il beato Michele Carcano da Milano*. Milano, 1950. 103.

⁸ A velencei megjelenés azt is eredményezte, hogy a könyv azon túl is számos alkalommal napvilágot látott. A *Rosarium sermonum* 1625-ig az Alpoktól északra is kiadták. Lásd: Turrini, Miriam: *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*. Bologna, 1991. 76; Zaccaria, Giuseppe (a cura di): *Catalogo degli incunaboli della biblioteca comunale di Assisi*. Firenze, 1961. 119–122.

⁹ Mosconi, Anacleto, *Insemediamenti francescani nella diocesi di Milano*. Milano, 1988. 486–487.

¹⁰ Vö: Turrini: *La coscienza e le leggi*, 77.; Tentler, Thomas: *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control*. In: Charles Trinkaus – Heiko A. Oberman (eds.): *The Pursuit of Holiness: Papers from The University of Michigan Conference*. Leiden, 1974. 122–126.

¹¹ Reginonis prumiensis abbatiss *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana libri duo*, I. II. in *Patrologia Latina*, vol. 132, coll. 352–353. A prédikátorok mindig a Gratianus *Decretum*-ába bekerült szöveget vették alapul: *Decretum Gratiani*. In: Corpus iuris canonici, vol. I. Ed. Friedberg, Emilius. Leipzig, 1879. c. 26, q. 5, c. 12, 1031. A *Canon episcoporum*-ról: Peters, Edward: *Canon Episcopi*. In: Encyclopedia of Witchcraft, vol. 1, 164–165.; Ostorero, Martine: *Canon Episcopi*. In: Prosperi, Adriano (dir. da): *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, 2010. Vol. 1. 256–257.; lásd még: Bonomo, Giuseppe: *Caccia alle streghe*. Palermo, 1986. 164.; Tschacher, Werner: *Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis: Studien zum sog. Kanon Episcopi und zum Hexenflug*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 116. Kan. Abt. 85. (1999) 225–276. 233. 23. jegyz.

sen megdöbbenő lehetett a 15. század végén, amikor a boszorkányságban teljesen új és modern jelenséget láttak, azokat pedig, akik elfogadták a *Canon episcopit*, eretneknek tartották. Tanulmányomban tehát azt a kérdést szeretném vizsgálni, hogy a boszorkányok valóságosságával kapcsolatos két ellentétes vélekedés vajon megfelel-e a két nagy koldulórend obszervánsai között világosan kimutatható szembenállásnak. Úgy gondolom, hogy a kettejük közötti különbség szorosan összefügg azzal a körülménnyel, hogy a ferencesek a prédikáció és gyóntatás, a domonkosok pedig az inkvizíció terén töltöttek be vezető szerepet.

Busti *Rosarium Sermonuma*, amelyet „a prédikáció témáinak sokoldalú summájaként” is emlegetnek,¹² a hitszónokok számára készült gyűjtemények érdekes példája. A *sermonarium* magját a 16. és a 30. közötti, a vallási tanításokat tárgyaló beszédek alkotják, amelyek a Tízparancsolat mintáját követik, és a gyónásról szóló beszédsorozat előtt állnak. Busti munkáját a nagybőjt és a bűnbánat kérdésköre inspirálta, ami egyértelműen kitűnik anyagának ily módon való csoportosításából, amellyel az volt a célja, hogy számos gondlattal vértesse fel a prédikátort, hogy az a hívek egyéni és társadalmi viselkedését a megfelelő irányba terelhesse.

Busti a 16. beszédében azzal a problémával foglalkozik, hogy a babona (*superstitio*) miként érinti az első parancsolatot. A teljesebb kifejtés érdekében a lehetséges babonaságok tizenöt fajtáját sorolja fel.¹³ Témánkhoz, a boszorkányhithez, amelynek legerősebb hulláma a *Rosarium* megjelenése idején jelentkezett, közülük három kapcsolódik közvetlenül: mégpedig a démonok megidézése, a *maleficium*, tehát az ártó mágia, valamint az a hiedelem, hogy egy teremtmény képes egy másfajta élőlényé átváltozni. Ezek az elemek központi szerepet játszottak a boszorkánysággal kapcsolatos sztereotípiák kialakulásában, és e sztereotípiákat fantasztikus részletekkel gazdagították. Az, hogy milyen mértékben tartották valóságosnak (vagy nem) az egyes elemeket, meghatározta az egész hiedelem realitásáról alkotott felfogást. Ebben a vonatkozásban be szeretném mutatni, hogy Busti eltérően értelmezte az egyes elemeket, és vizsgálata nyomán volt, amit valóságosnak tartott, míg mások realitását elvetette. Ugyanakkor mind a három eretnek, démonológiai és folklorisztikus természetű hagyományra utal. Kialakulásuk sok mindent elmond arról a tágabb folyamatról, amely létrehozta az egyre egyértelműbben kirajzolódó határokat a kereszténység és – ahogy Briggs fogalmaz – a „belső gonosz” vagy – Norman Cohn nevezetes kifejezésével élve – a „belső démonok” között.¹⁴ A Busti által vizsgált elemek, amelyek a 15. századi perekben mind jelen voltak, gyakran összekapcsolódnak. Az átváltozással kapcsolatos hiedelem különösen fontos, mert azon túl, hogy a *maleficium*hoz és a démonok megidézéséhez kapcsol-

¹² Rusconi, Roberto: *La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel Rosarium Sermonum di Bernardino Busti*. Studia Patavina, vol. 22. (1975) 72.

¹³ Mégpedig ezeket: *Idolatria, divinatores, invocatio daemonum, fides somniis, tentantes deum, observatio constellationes, observantes cursum lunae ac stellarum, observatio dierum et mensurum, sortes, maleficia, incantationes, brevia, quis credit aliquam creaturam posse transmutari in aliam speciem, blasphemia, quis diligit plus corpus suum, filium aut filiam vel uxorem aut uxor maritum vel aliam creaturam seu nummos quam Deum*: Busti, *Rosarium*, sermo 16, 127rb. - 129va. Az 1498-as velencei, jelenleg a római Biblioteca Angelicában található kiadást használtam.

¹⁴ Briggs, Robin: *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, 1996. 54.; Cohn, Norman: *Európa démonai*. Budapest, 1993.

lódik, utal a *ludus Dianae* sokrétű mítoszára is, ami pontos kritériumot szolgáltat annak eldöntéséhez, hogy mennyire tartották azt valóságosnak.

A démonok megidézése esetében többről van szó, mint néhány egészen elvetemült embernek az első parancsolat ellen elkövetett cselekedetéről. Valójában a megidézés témája Busti szövegében az egész diskurzust keretezi, amelyen belül több más, a boszorkánysággal kapcsolatos részlet leírása található, s ezek a részletek az elsőn kívül más parancsolatokra is utalnak. A szerző hangsúlyozza, hogy a gonoszt könnyörgés segítségével megidézni halálos bűn, mivel a varázsigékben Isten nevét helytelen módon és démoni formulákkal keverten használják. A megidézéssel a mágia és a *maleficium*, azaz az ártalmas varázslás lehetősége jár együtt, még akkor is, ha a démonok invokációja számos különböző okból és nem feltétlenül gonosz szándékkal is megtörténhet. Érdekes, hogy a 15. század második felében Bolognában több karmelita barát is úgy gondolta, hogy a démonok egybehívása nem eretnek cselekedet, ami az eredetileg ferencrendi IV. Sixtus pápa által 1473-ban indított vizsgálat-hoz vezetett. A vizsgálatot domonkos inkvizitorokra bízta, ám az, elveszve a domonkosok, a karmeliták és az utóbbiak pártfogói, a Gonzagák közötti szövevényes kapcsolatokban nem vezetett eredményre.¹⁵ Hasonló praktikák terjedtek el (és jártak szomorú következményekkel) a városok és elővárosok nehezen megfogható „klerikus alvilágában”, amint azt egy bizonyos Rolando nevű remete esete mutatja, akit 1474-ben a domonkos inkvizíció fogott perbe Milánóban.¹⁶ Ugyanakkor Busti szövegében az invokáció még veszedelmesebb közelségbe kerül ahhoz a lehetőséghez, hogy a mágia és a „babona” rituális formáját öltse. A démonok invokációja hagyományosan központi szerepet játszott abban a szemléletváltásban, amely az ártó mágia mögött egyre inkább szervezett démontisztelő szekták létezését látta, és azt bálványimádásként fogta föl, ahogy Busti is tette, amikor az első parancsolat egyik megsértését látta benne.¹⁷ Ez esetben a bálványimádás, a varázslás, az ördögimádás veszedelmes elegyével állunk szemben, amely a démonok megidézésével összekapcsolódva hozzájárult a boszorkány képzetének kialakulásához. Már a boszorkányság egyik első közép-italiai felbukkanását jelentő esetben is Matteuccia de Francisci, akit 1428-ban Todiban fogtak perbe, azt mondta, hogy e szavakkal idézte meg Lucifert: „Ó, Lucifer, pokolnak démona, miután elűzték, megváltoztattad a neved, így lettél Lucifer, a leghatalmasabb. Jöjj hozzám, vagy küldd el hozzám egyik szolgádat.” A számos vád közül, amelyeket 1455-ben Perugiában Città della Pieve-i Filippa ellen felhoztak, az egyik így szólt: „fertelmes szellemek és a Gonosz megidézője”.¹⁸ Prédikátoroknak készült beszédgyűjteményében tehát Busti semmilyen kétséget nem hagy afelől, hogy ilyenfajta megidézések a valóságban is megtörténtek. A Gonosz megidézése teljességgel lehetséges, és a *malefici* és a *maleficae* (tehát férfiak és nők egyaránt), akik ezt művelik, az első parancsolat ellen vétkeznek, mivel nem Istennek, hanem a Gonosznak áldoznak.

Az első parancsolatról beszélve Busti több más parancsolatra is utalást tesz, hogy ezt a cselekedetet és annak változékony természetét megvilágítsa, és ily módon a megidézést

¹⁵ Lásd: Herzig, Tamar: *The Demons and the Friars: Illicit Magic and Mendicant Rivalry in Renaissance Bologna*. *Renaissance Quarterly*, vol. 64. (2011) no. 4. 1025–58.

¹⁶ Kieckhefer, Richard: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge, 1989. 153–156.

¹⁷ Lásd: Bailey, Michael D.: *From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages*. *Speculum*, vol. 76. (2001) no. 4. 977.

¹⁸ Mammoli, Domenico: *Processo alla strega Matteuccia di Francesco 20 marzo 1428*. Todì, 1983. 33. Filippa alakjára: Nicolini, Ugo: *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo. Con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna*. *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*. Perugia, 1987. 52.

végzők „emberi viselkedésének” egyfajta „kategorizálását” valósítja meg, amelyhez a mintát a Tízparancsolat adta. Így például a harmadik parancsolatra utalva Busti aláhúzza, hogy a *malefici* egyre jobban elmerülnek a démoni varázslásokban, és a *maleficiát*, azaz rontásait a keresztény naptár legszentebb időszakában hajtják végre, amit nyíltan semmibe vesznek. A *malefici* megsértik a negyedik parancsolatot is, mivel „akik nem tisztelik az örök Atyát és az Anyaszentegyházat, még sokkal tiszteletlenebbül bánnak földi szüleikkel”.¹⁹ Mint mondja, Istent azzal is meggyalázzák, hogy a neki járó tiszteletet az ördöggel szemben nyilvánítják ki. Mindez egyértelműen kimeríti a bálvány- és ördögimádás esetét, és világos bizonyítéka az erkölcsi előírások, a szentségek és az egyház hatalma elutasításának. Mi több, *ludus diabolicus*ra (ördögi multságokra) gyűlnek össze, ahol soha nem hintik be magukat szenteltvízzel, hanem a templomba belépve vagy elveszik a szenteltvíz-hintőt, és a szenteltvizet másnak adják, így nem érintkeznek vele, vagy úgy tesznek, mintha magukra hintenék, valójában azonban a fejük mögé szórják.²⁰ A szentelmények körébe tartozó szenteltvíz elutasítása különösen sokatmondó, ugyanis az az egyházba, ennél fogva a keresztény közösségbe való tartozás jelképes megtagadását jelenti, következésképpen egyfajta „szertartásellenességre” utaló jelentéstartalommal rendelkezhet. A keresztény hitelvek és szertartások kigúnyolása állandó eleme az inkvizítorok által megfogalmazott vádaknak, amint azt a Lausanne környékén, Vaudban kialakult „boszorkánymitológia” kapcsán 1438 és 1498 között indított vizsgálatok is mutatják.²¹ Azoknak a vádaknak a kiindulópontja, amelyekkel a piemonti Rifreddo és Gambaşa nevű falvakban és a torinói egyházmegyében a domonkosrendi Vito dei Beggiami által 1495-ben perbefogott, helyi kifejezéssel *masché*knak nevezett boszorkányokat illették, ugyancsak a szentségek, elsősorban a kereszttség meggyalázása és a kereszt megtaposása volt.²² Venegono Superiorében, amely a Milánói Hercegséghez tartozott, ahol Busti is működött, 1520-ban ugyancsak perekre került sor, melyek ebből a szempontból igen tanulságosak. Ekkortájt a hercegséget, amelyet a Sforzákkal szemben álló franciák tartottak megszállva, a pápákkal szövetséges svájci csapatok betörései zaklatták. Ebben a zavaros időszakban került sor azokra a mintegy húsz vádlottat érintő perekre, amelyeket Venegono urának, Fioromonte Castiglioninak várában tartottak. A perekben megemlítik az „ördögi multságokat”, amikor Battista di Pavia domonkos inkvizítor azt kérdezi Caterina Fornasaritól, hogy vajon „tanította-e neki valaki, hogy a szenteltvizet a háta mögé hintse, amikor belép a templomba vagy elhagyja azt”. Ezenkívül ugyancsak Venegonóban Elisabetta Oleari megmutatta Tognina del Cillának, hogyan tapossa meg bal lábával a földre rajzolt keresztet, miközben megtagadja Istent, a katolikus hitet és a keresztiséget.²³ A hiedelmek és azok tanult emberek részéről való értelmezése tehát világosan jelenik meg abban a formában, ahogy azt akár a ferences prédikátorok, mint Busti, akár pedig az ugyanazon a vidéken tevékenykedő domonkos inkvizítorok értelmezték. Ebben az esetben ezeknek az elemeknek a valóságát senki nem vonta kétségbe.

¹⁹ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 127va.

²⁰ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 127va. A *ludus* kifejezés a boszorkányok éjszakai összejöveteleit jelenti, de az általában olyan ünnepi gyűlést is jelenthet, ahol féktelen vagy tiltott cselekedetekre kerül sor.

²¹ Kieckhefer, Richard: *Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century*. Magic, Ritual, and Witchcraft, vol. 1. (2006) 97.

²² Comba, Rinaldo – Nicolini, Angelo (a cura di): *Lucea talvolta la luna. I processi alle masche di Rifreddo e Gambaşa nel 1495*. Cuneo, 2004. 146.

²³ Maraccioli Castiglioni, Anna (a cura di): *Streghe e roghi nel Ducato di Milano. Processi per stregoneria a Venegono Superiore nel 1520*. Milano, 1999. 92–93., 134.

Bustinál ezenkívül még azok a cselekedetek bírnak realitással, amelyeket leginkább az első és az ötödik parancsolat együttes megsértéseként ír le. A boszorkányok számos gyilkosságért felelősek, amint azt a Rómában Sienai Bernardin ottani tartózkodása idején megégetett „Facinella” (Finicella) példája mutatja, aki bevallotta, hogy hatvanöt gyermeket ölt meg.²⁴ Busti a boszorkányság egy másik nevezetes esetét is szóba hozza, megemlítve Santucciát, akit 1445-ben Perugiában küldtek máglyára, miután beismerte, hogy ötven gyermek életét oltotta ki. Busti *malefica feminae*jei annak a viselkedéstípusnak a képviselői, amely tudatosan az egyház és annak szertartásai ellen lép föl, és rémisztő módon a Gonosz kultusza felé fordul, amit azonban színlelt áhítatosság is leplezhet.²⁵ Mindazonáltal Busti nem hitt a szervezett szekták létében, eltérően attól a képtől, amely mindenekelőtt Kramer *Malleus maleficarum*ából bontakozik ki. Nem beszél kifejezetten semmiféle csoportról, jóllehet leírása, amely az „ördögi mulatságot” űző személyekről szól, erre tett utalásnak tűnhet. Ezzel szemben ezt a nézetet egyértelműen osztották az észak-itáliai domonkos inkvizítorok, akik az ördögi boszorkányok „modern” – mint látni fogjuk, ahhoz a régebbi felfogáshoz képest, amelyet a *Canon episcopi* határozott meg – szektájába vetett hit szószólói voltak, mint a Rifreddo és Gambasca falvakba való boszorkányok, akikről azt állították, hogy a *secta mascharum* vagy a *societas mulierum* tagjai.

Busti egy másik lényegi elemre is utal, amikor megemlíti, hogy az első parancsolat megsértői miként veszik semmibe a hatodik parancsolatot is. Kifejti, hogy a démonokat megidéző személyek a házassági kapcsolaton is erőszakot tesznek, „mint a ringyók és a házasságtörő férfiak és nők, [...] akik szégyenletes cselekedetek rabjai [...] szodómiát és egyéb tisztátalan tetteket követnek el, főként pedig azok, akik a *barilotin*ak nevezett ’mulatságra’ mennek”.²⁶ A prédikátor a családi kötelékeket semmibe vevő, orgiákkal és a szexuális promiskuitással kapcsolatos vádakát összekapcsolja a *barilottónak* avagy „hordónak” nevezett játékkal. Ezt a fajta *ludus* Sienai Bernardin is megemlítette, majd a vád eretnek körhöz tapadt, és a *fraticellók* elleni harc során is felbukkant.²⁷ A *barilotto* állt annak a boszorkánymitológiának a középpontjában, amelyet a milánói prédikátorok reálisan létezőnek tartottak, éles ellentétben azzal a felfogással, amit a *ludus Dianaeról* vallottak.

Érdemes megjegyezni, hogy a Sant’Angelo egy másik ékesszóló prédikátora, Antonio da Vercelli (+1483) még közvetlenebbül tanúsítja, hogy a milánói prédikátorok műveikben két, eltérő eredetű „boszorkánymitológiára” is utalnak, amelyek középpontjában a fentebb említett kétféle *ludus* állt, s amelyeket a barátok két, egymással homlokegyenest ellentétes

²⁴ Busti: *Rosarium*, sermo 16, f. 127va. Sienai Bernardin az 1427-es sienai beszédciklus 35 sermójában említi Finicellát; vö.: Mormando, Franco: *The Preacher’s Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago, 1999. 52.

²⁵ Vö.: Conti, Fabrizio: *Mulieres Religiosae tra santità e stregoneria nella tarda Osservanza Franciscana*. In: *Agiografia e culture popolari. Atti del Convegno Internazionale di Verona (28–30 ottobre 2010)*, a cura di Paolo Golinelli. Bologna, 2012. 329–344.

²⁶ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 127vb.

²⁷ Vö.: da Siena, Bernardino: *Prediche volgari sul campo di Siena 1427*. A cura di Carlo Delcorno. Milan, 1989. Sermo 27. 793–794. Lásd: Montesano, Marina: „*Supra acqua et supra ad vento*.” *Superstizioni maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia sec. XV)*. Roma, 1999. 117–118.; Cohn: *Európa démonai*, 61–71. Klaniczay, Gábor: *Orgy Accusations in the Middle Ages*. In: Mihály Hoppál – Eszter Csonka-Takacs (ed.): *Eros in Folklore*. Budapest, 2002. 38–55.

módon, vagy szkeptikusan vagy valóságosként fogtak fel, aszerint, hogy épp melyik „mitológjáról” beszéltek.²⁸

Visszatérve Bustira, a másik fontos elem, amelyet sorra vesz, a *maleficium*. A perekben előforduló vádak sorában ez az egyik legmegszokottabb, egyben a leginkább aggodalomra okot adó sztereotípiát jelenti, amit a prédikátor valóságos fenyegetésként fog fel. A szerző nem ad részletes leírást róla, mivel tartalma elég világosnak számított. A *maleficium* ártó varázslást jelentett, olyan gonosz cselekedetet, amelyet rosszindulatú okkult mágia révén hajtottak végre azzal a szándékkal, hogy embereknek vagy dolgoknak ártsanak. Általában a *maleficium* céltáblái gyermekek, a jószág vagy – valamely kedvezőtlen időjárási jelenség váratlan előidézésével – a termény voltak.²⁹ Busti elítéli azokat, akik „bármilyen okból” *maleficiumot* végeznek vagy eltérnek, de még azokat is, akik képesek hatástalanítani azt, mivel ők mind az első parancsolat ellen vétkeznek.³⁰ Aki ugyanis a hatástalanítást ismeri, az gyakran a megvalósításban is jártas: Gostanza, egy 1594-ben San Miniato-ban elítélt boszorkány azt állította, hogy „aki gyógyítani tud, az ölni is tud”.³¹ A perekben beszédes példákat találunk arra, hogy a vádak a *maleficiummal* kapcsolatban milyen változatos sztereotípiákat vonultattak fel. A venegonói boszorkányok számos, gyerekek vagy háziállatok halálát okozó gonosztettet vittek végbe azért, hogy megérintették őket. Caterina Fornasari és társai a zárt ajtón áthatolva álmában meggyilkolták egy bizonyos Callore nevű pásztor kisfiát, és ágyékán megérintve megölték Rigone di Cattaneo egyik ökrét, miután a három ujjnyira nyitva hagyott ajtó résén úgy mentek át, mint a szél. Venegono ura, Fioromonte Castiglioni gróf teljesen váratlanul, Tognina del Cilla elbeszéléséből tudta meg, hogy pár évvel korábban azért veszítette el egyik gyermekét, mert a nő társaival együtt többször megérintette, amikor a kastélyon kívül játszott.³²

A prédikátor, szkeptikusan, közelebb jár a boszorkányokkal kapcsolatos hagyományos felfogáshoz, amikor említést tesz azokról, akik azt hiszik, hogy egy adott teremtmény képes más fajjára, mondjuk macskává átalakulni. Az a hiedelem, hogy bizonyos asszonyoknak megvan a képessége az efféle átalakulásra és arra, hogy mindenféle gonosz cselekedeteket kövessenek el, már megtalálható a klasszikus hagyományban is a madárrá változó és gyermekek vérével táplálkozó úgynevezett *strigák* vagy *lamiák* alakjában.³³ Mindezt Busti a démonok ügyes illúziókeltésének tartja, de ezen a nézeten volt már Sienai Bernardin is. Busti ezen túlmenően részletesen tárgyalja azt az elemet, amely a jövőben a leghevesebb vitát fogja kiváltani. Véleménye szerint azoknak a beszámolóknak, amelyek a Diana játékára történő utazásról szólnak, nincs valóságalapja. A *Canon episcoporum*-ra tett közvetlen utalással

²⁸ Riccardo Pratesi: *Antonio da Vercelli*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3. 580–581. A két „mitológia” Antonio da Vercelli műveiben való tükröződését külön könyvben vizsgálom, amely angol nyelven megjelenés előtt áll.

²⁹ Lásd: Simplicio, Oscar Di: *Maleficio*. In: *Dizionario storico dell’Inquisizione*, vol. II. 965.; Tuczay, Christa: *Sorcery*. In: *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. 4. 1061. Bever, Edward: *Maleficium*. In: *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. 3. 713; Bailey, Michael: *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature*. *The American Historical Review*, vol. 111 (2006) no. 2. 386.

³⁰ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 125va.

³¹ Cardini, Franco (a cura di): *Gostanza la strega di San Miniato*. Roma, 1989. 129.

³² Marcaccioli Castiglioni: *Streghe e roghi nel Ducato di Milano*, 88–91., 142.

³³ Kieckhefer, Richard: *Avenging the Blood of Children: Anxiety over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials*. In: Alberto Ferreiro (ed.): *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden, 1998. 91–109; Montesano: *“Supra aqua et supra ad vento”*, 98–99.

számol be erről a mitikus hiedelemről, ám egy figyelemreméltó új elemet is hozzász. Mint írja, „ugyanúgy, ha valaki azt hiszi, hogy bizonyos nők vagy férfiak éjnek idején Diana játéka mennek zsírral bekent boton vagy valamilyen állat hátán repülve több határon át. Az ilyen hamis képzelgéseket a gonosz ülteti a hitetlen nép elméjébe, ahogy a Canon Episcopi 26. q. 5. részletesen kifejti.”³⁴

Ez jelenti a boszorkányhit gyökerét, s mint említettük, a boszorkányszombat ezerarcú mítosza húzódik meg mögötte. Busti itt azzal a jól ismert hagyománnyal foglalkozik, amely a *Canon episcopiban* kristályosodott ki, és amelyre mint egyértelmű tekintélyre hivatkozik annak érdekében, hogy bizonyítsa: a hiedelemnek semmi köze a valósághoz. A *Canon episcopi* az egész hiedelemről alkotott képét az illúzióból vezeti le. Az illúziókról (*phantasmata*) beszélve Busti ugyanakkor az arisztotelészi-ágostoni felfogáshoz nyúl vissza, amely keletkezésükkel kapcsolatban az álom szerepét és a démonok hasonlóképp illuzórikus hatalmát emelte ki, amellyel az emberi lelket befolyásolják.³⁵ Mint látni fogjuk, a szkeptikusok számára ez volt a legfontosabb tájékozódási pont. Az a nőalak, aki más nők e csoportját vezeti, a *Canon episcopi* szerint nem más, mint „a pogányok istennője, Diana”, ám szem előtt kell tartanunk, hogy a szöveg hagyományozódásának folyamán további nőalakok, úgymint Heródiás és Holda említése is elterjedt. Lényegében ez a három név volt kéznél, ha valaki meg kívánta nevezni azt a hagyományos nőalakot, akinek vezetésével bizonyos más nők a „játékra” indulnak. Az egész történet azonban ennél is bonyolultabb. Az éjszakai istennőről alkotott elképzelés egy korábbi Jó Asszonyra megy vissza, akinek a játékon való jelenlétét Madona Horiente néven már az 1385 és 1390 között Milánóban perbe fogott Sibilla és Pierina is igazolta. Tudjuk, hogy az eljárás során, a kihallgatás sajátos technikájának segítségével elérték, hogy a vádlott azt mondja, amit az inkvizítorok hallani szerettek volna. A bírák végül ez esetben is meggyőzték a két asszonyt, hogy a *Domina ludi*, akit valamelyük szerint a gyűléseiken láttak, nem Horiente, hanem a pogány istennő, Diana, aki végső soron a gonosszal azonos.³⁶ Az ilyen perek tanúbizonysága és főként néhány 13. századi szerző szövege mögött fölsejlik az éjszaka a női tündérektől körülveve útra kelő nőalak mítosza. Ezeknek az alakoknak a célja lényegében az volt, hogy az általuk meglátogatott házak jólétéről gondoskodjanak – miközben a számukra elől hagyott ételt-italt jóízűen elfogyasztották.³⁷ Később megfigyelhetjük, hogy a pozitív alakból negatív lesz, ahogy az a lombardiai, de akkoriban Velence fennhatósága alá tartozó Val Camonicában 1518 és 1521 között lezajlott perek során történt. Marino Sanudo velencei nyelvjárásban papírra vetett naplója szerint a Pincinella becenévvel illetett Benvegnuda azt vallotta Lorenzo Maggi domonkos inkvizítornak, hogy a *ludus* (a szöveg velencei nyelvjárásában „zuogo”), azaz a játék során a Mella folyó partján egy fekete bársonyba öltözött kedves hölgy jelent meg, akit az ott lévők így köszöntöttek: „légy üdvözölve körünkben, Miaszonyunk”. Ez utóbbi abban különbözött Sibilla és Pierina „Madonájától”, hogy a földre hajította a keresztet, amit a je-

³⁴ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 129rb.

³⁵ Castelli, Patrizia: *Donnaiole, amiche de li sogni' ovvero i sogni delle streghe*. Ospedaletto–Pisa, 1994. 36. skk.

³⁶ Verga, Ettore: *Intorno a due inediti documenti di stregoneria milanese del secolo XIV*. Rendiconti del Regio Istituto Storico Lombardo di Scienze e Lettere, vol. 32. (1899) 165–188.

³⁷ Erre a témára lásd: Ostorero, Martine: *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1400–1460)*. Florence, 2011. 581–588.; Ginzburg, Carlo: *Ecstasies. Deciphering the Witches Sabbath*. Transl. by Raymond Rosenthal. Chicago, 1991. 101–103.; Henningsen, Gustav: *The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches Sabbath*. In: Bengt Ankarloo – Gustav Henningsen (ed.): *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford, repr. 2001. 191–215.

len lévőik mindenféle módon meggyaláztak, majd arra buzdította híveit, hogy minél több gonosztettet hajtsanak végre.³⁸

Busti szövegében tehát bizonyos nőkről és férfiakról azt hiszik, hogy éjszaka Dianával útra kelnek és vele játszanak, és zsírral bekent botra vagy állat hátára felülve messzi vidékekre is eljutnak. Ugyanakkor, bár a szerző szinte szóról szóra a *Canon episcopi* eredeti szövegéhez igazodik, érdekes kiegészítő elemek jelennek meg nála. A hagyományos szállítóeszközként szereplő állat (*quaedam bestiae*) mellett, amely a ferences hagyományhoz képest ugyancsak új elemnek számít, ugyanis egy „megkent botról” (*baculus unctus*) is beszél, amely egyébként a seprűnyél modern kliséjére emlékeztet.³⁹ A zsírral bevont rúdra tett utalás idegen a *Canon episcopi* hagyományának kezdeti szakaszától, és tagadhatatlanul alaposabb vizsgálatot érdemel. Ez az elem a Sant Angelo egy másik szerzetesének, Bartolomeo Caiminak (+1496) az *Interrogatorium seu Confessionale* című munkájában is felbukkan, amely első ízben 1474-ben jelent meg Milánóban.⁴⁰ A *baculus* föltűnése Caimi szövegében világosan mutatja, hogy a mítosz ilyen leírása a milánói ferences obszervánsok egy csoportjához köthető.

Egyrészt mind a *baculus* említése, mind pedig az *unctus* jelző hozzábiggyesztése olyan elem, amely nemcsak Busti és Caimi szövegében, hanem néhány korábbi, a boszorkánysággal foglalkozó szövegben is megtalálható. Az *Errores Gazariorum* azt mondja, hogy kísézőinek a Gonosz egy doboz kenőcsöt és egy botot ad át, amelyek segítségével azok a „Zsinagógába” (azaz a boszorkányszombatra) tartoznak menni, és megtanítja őket, hogyan kenjék be a botjukat. Martin Le Franc *Les Champion des Dames*-jének egyik kéziratában egy miniatúrán látható a seprűn repülő nők egyik legkorábbi ábrázolása. A lapszéli megjegyzés „vauoises”-nak nevezi őket, mégpedig egy olyan időszakban, nagyjából az 1430-as évek második fele és 1440–1442 között, amikor az eretnekséggel, illetve a boszorkánysággal kapcsolatos sztereotípiák kezdtek összekapcsolódni.⁴¹

Másrészt a *baculus* és annak *unctus* jelzője teljes mértékben olyan klisének tűnik, amely több, a 15. század végén és a 16. század első két évtizedében Észak-Itáliában a domonkos inkvizitorok által indított perben is előfordult. Lehetséges, hogy a „megkent botok” említése a gyógyfüvek alkalmazásában való jártasságra utal, azonban egy másik hagyománynak megfelelően célozhat arra az aggasztóbb lehetőségre, hogy a zsír gyermekek főtt húsából is származhat. Ezek az elemek mind megtalálhatók az 1495-ben Gambascában perbe fogott *mascae* esetében vagy a venegonói perekben, ahol Caterina Fornasari beszámolt arról, hogy társának, Elisabetta Olearinak volt egy kenőcsöt tartalmazó doboza, hogy pár botot bekenhessen, melyek segítségével, miután a lábuk közé vették azokat, szélesebb

³⁸ Sanudo, Marino: *Diarii*. Ed. Stefano Brambilla and Attilio Toffolo. Venezia, 1889–1891. 33.

³⁹ Ugyanakkor már Marchiai Jakab is beszél egy gonosz idős asszonyról, aki éjnek idején *equé super lignum* repült: Marchia, S. Iacobus de: *Sermones Dominicales*. Intr., testo e note: Lioi, Renato. Falconara Marittima, 1978. Vol. II, Sermo 68. 481.

⁴⁰ Gennaro, Clara: *Caimi, Bartolomeo*. In: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 16. 346–347.

⁴¹ Lásd: Ostorero, Martine – Schmitt, Jean-Claude: *Le balai des sorcière. Note sur une illustration marginale du manuscrit Paris, BNF, fr. 1247, f. 105v*. In: Martine Ostorero – Agostino Paravicini Bagliani – Kathrin Utz Tremp (eds.): *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*. Lausanne, 1999. 501–508.; Ostorero: *Le diable au sabbat*, 614–617., 676–677. Lásd még: Behringer, Wolfgang: *How Waldensians became Witches: Heretics and Their Journeys to the Other World*. In: Gábor Klaniczay – Éva Pócs (eds.): *Communicating with the Spirits*. Budapest – New York, 2005. 160–163.

repülésre voltak képesek.⁴² A kulturális és földrajzi közelség, amely a Busti, illetve Caimi által leírtak és a perekben megemlített esetek között fennáll, bizonyosan az írott hagyomány és az inkvizítori körök közötti érintkezésre utal. Ami azonban igen szembeeső: míg a domonkos inkvizítorok ezeket az elemeket a perek során vádként alkalmazták, addig a pasztorációval foglalkozó prédikátorok meglepő módon a képzelet művét látták bennük.

Ugyanígy vélekedik Busti, amikor azt az igen régi hiedelmet foglalja össze, amely szerint a *ludus*ban részt vevő nők képesek észrevétlenül behatolni más emberek otthonába, hogy gyermeküket megöljék, még akkor is, ha az ajtót zárva találják. A prédikátor rögtön az elején kijelenti, hogy ez hamis elképzelés, ami a gonosz műve.⁴³ Ezek a leírások főként azokkal egyeznek meg, amelyek Caimi gyóntatói kézikönyvében olvashatók, s így újra csak megerősítik, hogy a pasztorációs tevékenység, a prédikálás és a gyóntatás során is felhasználták ezt az anyagot.⁴⁴

A másfajta lényé váló átváltozás és a gyerekgyilkosság, amelyeket Busti áttekint, s amelyeket a perekben vádként hoztak elő, összekeveredhettek a *ludus Dianaeval*, s egy tanúbizonyosság szerint már egy kidolgozott, Közép-Itáliában elterjedt „boszorkánymitológia” részét képezték.⁴⁵ Ez a mitológia a *stregának* nevezett boszorkány alakja körül forgott, aki éjjel járva behatolt az emberek házába és megölte a gyermekeket, általában oly módon, hogy kiszívta a vérüket. Michele Carcano (+1484), aki Busti tanítómestere volt a Sant’Angelóban, a Tízparancsolatról tartott nagybőjti beszédeiben (*Sermones quadragesimales de Decem Preceptis*) azt mondta, hogy azok a nők, akik Dianával vagy Heródiással részt vesznek a *ludus*ban és megváltoztatják alakjukat, általában *stregaként* ismertek.⁴⁶ Busti a gyermekek megölését említve nem tér ki a vérrel kapcsolatos részletre. Az ő szemében ez a részlet valószínűleg aligha volt több jelentéktelen apróságnál, és amint azt megjegyeztük, az ugyanabban a régióban lefolyt perekben fölbukkanó vádak sokkal inkább az érintés révén történő gyilkosságot állították a figyelem középpontjába. Ezt jól példázzák a Venegonóban tartott perek. Fioromonte grófjának fia esetében, mint azt szintén említettük, Tognina del Cilla azt vallotta, hogy Margherita Fornasari egy alkalommal azt javasolta neki, hogy „jőjj most velem, hogy megérintsük a gróf fiát, segíts nekem megölni őt”. Ugyanezzel az esettel kapcsolatban Caterina Fornasari az inkvizítor kérdésére, aki azt firtatta, tudta-e, hogy a gyermek meg fog halni, miután megérintette, úgy válaszolt, hogy „tudta ezt, hiszen mindig így tettek, ha gyermeket vagy jószágot akartak ölni”.⁴⁷

Busti az egyik példázatában elbeszéli egy fiatal lány történetét, akit egy idős boszorkány arról győzött meg, hogy hagyja el a hitet, és tartson vele a *ludus*ra. Miután a lány látta az idős asszony mindenféle paráználkodását és a vidám táncos játékot, Jézus nevét kiáltotta, mire a látvány szertefoszlott, megmutatván, hogy csupán illúzióról van szó. Az idős nő azon öregasszonyok (*vetulae*) egyike volt, akiknek alakjában nem az ártó szándékkal a *ludus*ra induló régi *bonae rest* láthatjuk, hanem már az „ördögi öregasszonyt”, a boszorkány egységes sztereotípiáját, aki azért vesz részt a játékban, mert az alapjában véve alkalom arra,

⁴² Marcaccioli Castiglioni: *Streghe e roghi nel Ducato di Milano*, 90.

⁴³ Busti: *Rosarium*, sermo 16, 129rb.

⁴⁴ Caimi: *Interrogatorium*, 37v.

⁴⁵ Caimi: *Interrogatorium*, 37v.

⁴⁶ Carcano, Michele: *Sermones Quadragesimales de decem preceptis*. Venetiis, 1492. Sermo 23, 60va.

⁴⁷ Marcaccioli Castiglioni: *Streghe e roghi nel Ducato di Milano*, 142. skk.

hogya a keresztény hitet megtagadja.⁴⁸ Amennyire kivehetjük, teljesen más nézeten voltak a domonkos inkvizítorok a 15. és a 16. század fordulóján. Gambascában ugyanis Caterina Bonivarda azt vallotta, hogy látta, amint tettehársai és mások a Pó partján a démonokkal táncolnak, és meggyalázzák a keresztet.⁴⁹ Venegonóban a feltételezett boszorkányok beismerték, hogy hasonló találkozókra vettek részt egy tisztáson (*silva rupta*), ahol szeretőikkel közösködtek, és ahol tilos volt Jézus nevét kimondani.⁵⁰ A Val Camonicában lezajlott perekben azt mondták, hogy „az eretnek vadállatok – így nevezték a boszorkányokat és követőiket – a Monte Tonale csúcsán gyűltek össze, ahol „egymással közösködtek és táncoltak”, ezen kívül kitervelték, hogyan okozzák gyermekek, állatok vesztét, hogy pusztítsák el a termést egy bizonyos varázserejű por segítségével.⁵¹

Azt, hogy a *ludus Dianae*hoz kapcsolódó hiedelmek minden valóságos alapot nélkülöznek, Busti a Szent Germanus auxerre-i püspökről szóló, a *Legenda aurea*ból származó példázattal támasztja alá. Ezek szerint azok, akikről azt hiszik, hogy éjjel más házakat látogatnak meg és esznek-isznak abból, amit az asztalon számukra otthagytak, nem mások, mint képzeletbeli ördögi alakok. (Az elképzelés ugyanakkor az úgynevezett *bonae res*szel, a „jó asszonyokkal” kapcsolatos folklorisztikus hagyományhoz kapcsolódik.) Ugyanezt az *exemplumot* Marchiai Jakab is beillesztette a boszorkányokról szóló egyik beszédének abba a részébe, ahol az álmok keltette illúziókról beszél, ahogyan Nider *Formicarius*ában is szerepel az álmokról és a látomásokról szóló leírások között.⁵² A boszorkánysággal kapcsolatos bizonyos hiedelmekkel szemben táplált finom szkepszisben több 15. századi szerző osztózott. Busti azzal, hogy az említett példázatot előhözza, világos bizonyítékát adja, hogy az éjjel járó jó asszony alakjával kapcsolatos hagyomány a népi hiedelemvilágban szívósan tovább élt. Ugyanakkor figyelemreméltó módon kapcsolja össze vele a *ludus*szal szembeni kételyeit, mivel amikor azt az eredeti mesével állítja szembe, hozzáteszi: akik meglátogatták a házat, ahol Szent Germanus időzött, épp egy „játékról” voltak hazatérőben.

A Sant'Angelo szerzeteseinek körében tehát jól megragadható az ezekkel a hiedelmekkel szemben táplált kétely, amely a *Canon episcopin* alapult, és egységes gondolatrendszerre állt össze. Amikor Caimi a gyóntatók számára készített kézikönyvében, amely húsz évvel korábbi, mint Busti műve, megemlíti a *ludus*ra való repülést, világosan leszögezi, hogy „ezek a dolgok mind tévesek és hamisak, amiket a Gonosz plántál a hitet vesztett elmébe”. Hasonlóképp, a *ludus*hoz kötődő azon hiedelmekről tudósítva, amelyek szerint bizonyos nőknek megvan a képessége, hogy az emberek házába zárt ajtón át is behatoljanak, hogy ott gonosz cselekedeteket vigyenek végbe, fenntartja, hogy mindez a Gonosz keltette illúzió. Angelo Carletti sem áll messze ettől a felfogástól. *Summájában* kimondotta a *Canon episcopin*ra támaszkodva értekezik a „babonákról”. Magyarázata szerint mindazok, akik hisznek az „éjszakai lovaglásban”, és elfogadják, hogy bizonyos személyek képesek valóságosan más fajjal átalakulni, halálos bűnt követnek el, és rosszabbak a hitetleneknél, bár

⁴⁸ Agrimi, Jole – Crisciani, Chiara: *Savoir médical et anthropologie religieuse: les représentations et les fonctions de la 'vetula' (XIIIe–XVe s.)*. Annales ESC, vol. 48. (1993), no. 5. 1281–1308.

⁴⁹ Comba, Nicolini: *Lucea talvolta la luna*, 111.

⁵⁰ Marcaccioli Castiglioni: *Streghe e roghi nel Ducato di Milano*, 96.

⁵¹ Sanudo, Marino: *Diarii*, 11.

⁵² Busti: *Rosarium*, sermo 16, 129va. Vö.: Voragine, Jacobus de: *Legenda aurea*, c. 107. 448–451.; S. Iacobus de Marchia: *Sermones dominicales*, sermo 68. 478.; Nider, Johannes: *Formicarius*, II, 4. In: Ostorero, Martine – Paravicini Bagliani, Agostino – Utz Tremp, Kathrin (eds.): *L'imaginaire du sabbat*. 136–138. A mesére lásd: Ginzburg, Carlo: *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Transl. by John and Anne Tedeschi. Baltimore, 1992. 42–47.; Bailey: *Battling Demons*, 114.

mentségükre szolgálhat, hogy hiedelmük „tudatlanságból keletkezett, mielőtt megismerték volna az igazságot”.⁵³ Carcano is munkájának abban a részében foglalkozik a *ludus*szal amelyet az „illúzióknak” szentel. A *Canon episcopi* hagyományának megfelelően olyan nőkről beszél, akiket elcsábítanak a démoni illúziók, s akik azt hiszik, hogy éjjel Dianával vagy Heródiással együtt repülnek, holott valójában ez nem így van.⁵⁴

Mindent egybevetve, az összekuszálódott hagyományok, amelyek az említett, a boszorkányság „modern” fogalmával keveredő elemeket közvetítik, egy fontos kérdéskört vetnek fel. Ugyanez ellen a fogalom ellen foglalt állást Busti: azon vízió ellen, amely egy „modern”, az említett cselekedeteket elkövető szekta létezését állította. Valójában annak számára, aki úgy döntött, hogy a *Canon episcopival* ért egyet, lehetővé vált, hogy a boszorkánysággal kapcsolatos sztereotípiákat a „babonáság” (*superstitio*) elemeivel kapcsolatos diskurzus részeként kezelje. Ily módon Busti voltaképpen anélkül foglalkozik a boszorkánysággal, hogy megváltoztatná tárgyát, mivel az valamennyi elemében természetszerűen a tízparancsolat megsértését jelenti. E felfogás újjáéledését, amelyet a milánói ferences obszervánsok támogattak, még jelentősebbnek tarthatjuk, ha figyelembe vesszük, hogy olyan időszakban, 1450 után zajlott le, amikor az ellentétes elmélet szószólói, akik a boszorkányokat egy modern szekta tagjainak tartották, egyre nagyobb befolyásra tettek szert.

Csupán tíz évvel a *Formicarius* megjelenése után, 1451-ben V. Miklós pápa (1447–1455) úgy foglalt állást, hogy a varázslás esetében akkor is vádat kell emelni, ha kétséges, hogy eretnkséggel kapcsolódik össze. Ez ellentétben állt IV. Sándor pápa *Quod super nonnullis* kezdetű, 1258-ban kiadott dekretálisával, amely csak akkor utalta a mágiát az inkvizítorok hatáskörébe, ha az „egyértelműen a nyílt eretnkség jeleit mutatja”.⁵⁵ Ennek következtében megnyílt a lehetőség, hogy az inkvizítorok olyan ügyekben is érdekeltté váljanak, amelyek korábban nem kapcsolódtak szorosán az eretnkséghez, mint a mágia vagy a „babonás” praktikák. Ily módon a boszorkányság problémáját is úgy kezdték felfogni, mint aminek semmi köze a korábbi tapasztalatokhoz, ennél fogva valami újdonságot jelent. Az új vagy „modern” jelenség létezését így fokozatosan a *Canon episcopi* által nyújtott régi, sztereotipikus kép elutasítására kezdték használni, merő „babonává” minősítve azt. A domonkosrendi Jean Vineti (+ kb. 1470) *Tractatus contra demones invocatores* című, 1450 körül megjelent művében azt hangsúlyozza, hogy a *Canon episcopinak* semmi köze a modern eretnekekhez, akik démonokat idéznek meg, hódolnak előttük, és fölládozzák nekik újszülött gyermekeiket. E jellegzetességek újdonsága azt a meggyőződést táplálta benne, hogy a démonok valóságosak, és szó szerint képesek testeket akár nagy távolságokra is eljuttatni, „hacsak az isteni akarat meg nem tiltja nekik”.⁵⁶ Az a nézet, amely lehetségesnek tartotta, hogy a démonoknak ez hatalmában áll, igen fontos építőkövet jelentett a boszorkányszombat valóságosságának megalapozásában. Egy évtizeddel később, 1460 körül egy másik domonkos, Girolamo Visconti (+ kb. 1478) azt a kérdést tette fel *Lamiarum sive striarum opusculum*ában, hogy valóban lehetséges-e a *ludus*. Válasza igenlő volt: rendtársához, Vinetihez hasonlóan úgy foglalt állást, hogy a démonok valóban képesek embereket vinni a *ludus*ra. Sőt, az 1460-ban megjelent *Opusculum de striis* című művében a *Domina ludi* alakját is egyértelműen démoni fénybe állította.⁵⁷ Amikor Visconti két munkája végül 1490-ben egy kötetbe foglalva jelent meg, a realitásként kezelt boszorkányszombatot, a

⁵³ Chivasso, Angelo da: *Summa angelica*. Venetiis, 1487. 324rb.

⁵⁴ Carcano: *Sermones Quadragesimales*, sermo 23. 60va.

⁵⁵ Hansen: *Quellen*, 1. Vö.: Bailey: *From Sorcery to Witchcraft*, 970.

⁵⁶ Hansen: *Quellen*, 125.

⁵⁷ Hansen: *Quellen*, 125.

benne résztvevők modern, tehát a Canon *episcopi*től eltérő beállítását és a *ludus* közép-pontjában álló istennő eredetileg jóval összetettebb alakjának démoni ábrázolását egyetlen cselekményben kapcsolta össze.

Pontosan ebben az időszakban egy utolsó, meghatározó lépésre került sor a rettegés há-lójának kialakításában, ugyancsak a domonkosoktól támogatva, azzal, hogy VIII. Ince pápa 1484-ben kiadta *Summis desiderantes affectibus* kezdetű bulláját.⁵⁸ A bulla azután preambulumként a *Malleus maleficarumba* (Boszorkánypöröly) is bekerült, amit mindössze két évvel Ince pápa bulláját követően tett közzé Heinrich Kramer domonkosrendi szerzetes, ki-teljesítve az inkvizítorok pápai támogatásának hagyományát az eretnekekkel és a hit ellen-ségeivel szembeni küzdelemben. Valójában a bulla arra a kérvényre (*supplicatio*) adott vá-laszként született meg, amelyet ugyanabban az évben maga Kramer és rendtársa, Jacob Sprenger intézett a pápához, sürgetve a német területen folytatott inkvizítori tevékenység-ük jóváhagyását és támogatását.⁵⁹ Ez mutatja, hogy a varázslással és a boszorkánysággal kapcsolatos sztereotípiák és vádak a legmagasabb egyházi körökben közvetlenül a gyakor-latban tevékeny inkvizítorok révén terjedhettek el. Így tehát jogi szentesítést nyert, hogy a valóságban is megtörténik mindaz a rengeteg gonosztett és rontás (*maleficia*), amelyet a katolikus hittől eltévelyedő bizonyos személyek számlájára írtak.

Milánó környékén a *Malleus*ban foglaltak nagy sikert arattak a nagyhatalmú lombardi-ai domonkos kongregációba tartozó gyakorló és leendő inkvizítorok körében. A kongregá-ció közvetlen kapcsolatban állt a bolognai, Szent Domonkosról elnevezett *studium genera-lével*. Egyre aktívabb tevékenységük mutatja, hogy ez az észak-itáliai domonkos kör meny-nyire elszántan terjesztette azt a nézetet, amely szerint a boszorkányok tettei valóságosak és eretnekségnek számítanak, és ezzel összefüggésben a *ludus* résztvevői egy új szekta tag-jai, akiknek semmi közük nincs azokhoz, akiket korábban a *Canon episcopi* írt le.⁶⁰ Újabb kutatások felhívták a figyelmet, hogy ez a felfogás a lombardiai obszerváns domonkosok-nak magával Kramerrel fenntartott kapcsolatai révén kerülhetett át az Alpokon. A *Malleus maleficarum* szerzője bizonyára fontos szerepet játszott abban, hogy az észak-itáliai inkvi-zítorok megismerték annak az észak-európai mitológiának a sajátos elemeit, amely a bo-szorkányokat egy új ördögi, a kereszténységet kiforgató szekta tagjaiként írta le. 1508-ban Domenico Pirri inkvizítor levelet írt Francesco Gonzagának, Mantova őrgrófjának, amely-ben jelezte a szekta kiirtásának szükségességét. Ez az első olasz népnyelven írt szöveg, amely az boszorkányságot annak észak-európai ismérvei szerint írja le. Egy másik domon-kos inkvizítor, Bernardo Rategno (+ 1510) a szekta feltűnését VIII. Ince bullájánál alig száz-

⁵⁸ Innocentius VIII: *Summis desiderantes affectibus*. In: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio. Augustae Taurinorum, 1860. Tom. V, I. 296–298.

⁵⁹ Cenci, Caesar O.F.M. (coll. et ed.): *Bullarium Franciscanum continens bullas brevia supplicatio-nes tempore romani pontificis Innocentii VIII. pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta*, vol. 4, 1. Grottaferrata, 1989. 12. 39. jegyz. Lásd: Senner, Walter: *How Henricus Institoris Became In-quisitor for Germany: the Origin of Summis desiderantis affectibus*. In: Praedicatorum, Inquisi-tores, I, The Dominicans and the Medieval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, 23–25 February 2002 Rom, 2004. 395–406.

⁶⁰ Lásd: Tavuzzi, Michael: *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527*. Durham–London, 1997. 34. skk.; Herzig, Tamar: *Bridging North and South: Inquisitorial Networks and Witchcraft Theory on the Eve of the Reformation*. Journal of Early Modern Histo-ry, vol. 12. (2008) 375–377.

ötven évvel teszi korábbra, és valóságos létezését azzal igazolja, hogy – mint mondja – a boszorkányok a perek alkalmával egybehangzó vallomásokat tettek.⁶¹

Domonkos részről meg kell még említeni a *Libellus adversus magos, divinatores, maleficos* című munkát, amelyet 1506-ban tett közzé Isidoro Isolani (+ kb. 1528), aki Milánóban tevékenykedett, és ugyancsak a lombardiai domonkos kongregáció tagja volt. Isolani a boszorkányoknak tulajdonított bűnöket lehetségesként és valóságosként mutatja be. Művében fedezték föl az egyik első olyan itáliai keletkezésű szöveget, amely a boszorkányságról a mágiaellenes polémia keretében beszél.⁶² A boszorkányok cselekedeteinek a kereszténység kiforgatásaként és gyűléseik valóságosként történő bemutatása egyaránt nyilvánvaló Isolani *Libellus*ának harmadik részében, ahol a hagyományos démoni és keresztényellenes sztereotípiák felhasználásával írja le, miként tartják meg e gyűléseket a női és a férfi boszorkányok (*strigae, lamiae, strigones*). Egy másik szövegben, annak érdekében, hogy hangsúlyozza a boszorkányság valóságát és az általa előidézett válságos helyzetet, Isolani megállapítja, hogy a comói egyházmegyében csupán 1513-ban hatvan embert küldtek máglyára.⁶³

Ha figyelembe vesszük, hogy ezek a fejlemények földrajzilag ugyanazon a vidéken zajlottak, Busti és főként Cassini állásfoglalása különösképp figyelemreméltó. Busti azon nézetét, amely tagadta a boszorkányság alapelemeinek valóságosságát, a hagyományos obszerváns ferences felfogás mellett kitarva rendtársa, Samuele Cassini bontotta ki teljessen. Célja az volt, hogy kétségbe vonja a *ludus Dianaet*, az éjszakai repülést, tehát mindazt, ami a boszorkányszombat lényegét adta. Az a körülmény, hogy Busti és Cassini a *Canon episcopi* által megfogalmazott nézetet pozitív módon értékelték újra, problematikusnak tartva a boszorkányszombat realitását, tükrözi a mágiaellenes irodalom és jogalkotás korabeli változásait, és két ellentétes álláspont kikristályosodását tanúsítja. Az egyik az inkvizitorok sajátja, akik – elsősorban a domonkosok – kitarítottak a boszorkányság valóságossága mellett, a másik, amelyet pasztorálisként jellemezhetnénk, ezzel szemben annak képzeletbeli mivoltát hangsúlyozta a pasztorációs törekvések általános keretén belül, amelyek a ferencesek által végzett prédikáción és gyóntatáson alapultak. Busti és Cassini nézetei pontosan abban az időszakban váltak e komplex kép részeivé, amikor ez az említett szembenállás kialakult.

Úgy gondolom, hogy a Sant'Angelo intellektuális közegében Busti és Cassini között szorosabb kapcsolat állt fenn, és könnyen lehet, hogy közös forrásból vagy egymástól is merítették. Maga Cassini bátorította ugyanis egy verses levélben Bustit a *Rosarium sermonum* megírására.⁶⁴ Ez azt sejteti, hogy a két ferences barát ismerte és kölcsönösen becsülte egymást. Így annak a szkeptikus elemzésnek, amellyel Cassini a *Quaestiones lamearum*ban a boszorkányhithöz közelít, Busti *Rosarium*ában láthatjuk a természetes forrását vagy a *Canon episcopi* azon sajátos olvasatának a közvetítőjét, amely a Sant'Angelo szerzetesei által osztott felfogás részét képezte. Bustihoz hasonlóan Cassini, amikor a *ludus*ról beszél, a raj-

⁶¹ Herzig: *Bridging North and South*, 364. skk.: 370–371., 373–375.; Tavuzzi, Michael: *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474–1527*. Leiden, 2007. 153.; Herzig, Tamar: *Bernardo Rategno of Como (d. 1510)*. In: *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. 4. 951.

⁶² Isolanira: Herzig, Tamar: *Isolani, Isidoro*. In: *Encyclopedia of Witchcraft*, vol. 2. 573–574.; Giordano, Silvano: *Isolani, Isidoro*. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62 (2004) 663–665.

⁶³ Prosperi, Adriano: *Credere alle streghe: inquisitori e confessori davanti alla "superstizione"*. In: *Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della storia della stregoneria dal Medioevo all'Età Moderna*. Pisa, 1994. 23.

⁶⁴ Busti: *Rosarium*, 2v-3r.

ta részt venni készülő nők menetét vezető éjszakai lényt semmilyen más néven nem említi, csak Dianaként. A *Quaestiones lamearum* az első olyan itáliai szöveg, amely kétségbe vonja a *ludus*ra való éjszakai repülés realitását, holott korábban kevesen hangoztattak ilyesmit, s tette ezt annak a szkeptikus megközelítésnek a jegyében, amelyet a fentiekben már megvilágítottunk.⁶⁵ A Val Camonicában indított perek jelzik, hogy az éjszakai repülés valóságosságának a problémája mennyire központi szerepet játszott a vitatott jelenség tartalmának megítélésében. Amikor Lorenzo Maggi domonkos inkvizítor megkérdezi Benvegnudától, hogy meggyőződése szerint valóságosan jelen volt-e a Monte Tonalén vagy csak álmában, tanújelét adja annak, hogy megértette, mennyire lényegbevágó különbséget tenni a testek fizikai átvitele, illetve az átvitel hallucinatív élményként való értelmezése között. Benvegnuda válasza megmutatja, hogy abban a pillanatban meg volt győződve a vele történetek realitásáról: „Valóban elismerem, hogy testi valómban mentem oda, és nem álomban.”⁶⁶

Ehhez a kérdéshez kapcsolódik, amit Bailey, főként Ginzburg jól ismert tételét kétségbe vonva a boszorkányszombat eredetének problémájáról mond, különös tekintettel annak egyik benső és lényegi alkotóelemére, az éjszakai repülésre.⁶⁷ Bailey szerint mindenekelőtt az a tény, hogy az éjszakai repülést Nider a *Formicarius* II., az álmokkal és a látomásokkal foglalkozó könyvében említi, ahelyett, hogy a boszorkányságnak szentelt V. könyvben kerítene rá sort, azt bizonyítja, hogy a boszorkányszombat kialakulásában annak mellékes szerepe lehetett. Ennek ellenére Bailey ugyanebben a tanulmányban azt hangsúlyozza, hogy – bár Nider szerint a repülésnek nincs nagy jelentősége, ahogyan Tholosan is azt állítja, hogy az nem más, mint pusztán mítosz – más kortárs szövegek nézőpontja ettől eléggé eltér. Ugyanis Hans Fründ jelentése az 1428-ban a svájci Sionban lezajlott boszorkányüldözésekről és az 1430-as évek végén Savoyában ismeretlen szerző által írt *Errores Gazariorum* egyaránt boszorkánygyűlésekhez kapcsolja a repülést, és azt sugallja, hogy az valóságosan megtörténik. Ezen túlmenően, ha megvizsgáljuk az első jól dokumentált pereket, amelyek ugyanebben az időszakban Itáliában zajlottak, azokban a repülést nem valamiféle járulékos elemnek, hanem az egyik a lényeges, bizonyító erejű körülménynek tartották a feltételezett boszorkányokkal szemben megfogalmazott vádak sorában. Így 1428-ban Matteuccia di Todit azzal vádolták, hogy miután magát kenőccsel bekente, és macskává változott, egy bakkecske hátán, sebesen, mint a villám a beneventói diófához repült el.⁶⁸ Az ábrázolások is arra mutatnak, hogy az éjszakai repülés már korán a boszorkányképzet jellegzetes alkotórészévé vált. Seprűnyélen repülő boszorkányok ábrázolásait találjuk Martin Le Franc *Le champion des dames* című munkája (kb. 1451) egyik kéziratának margóján, seprűn vagy átlatokon lovagló nőkről készült hasonló ábrázolások láthatók több dán templom falára festve, amelyeket a 15. század első felére datálhatunk, és amelyekben talán a boszorkányok létezésébe vetett hasonló hit nyilvánul meg, mint például Harald dán király 1080-ban VII. Gergely pápához írt levelében.⁶⁹ Azt gondolom, hogy az említett elemekkel kapcsolatos eltérő nézetek, továbbá az a körülmény, hogy hol realitásként, hol pedig a képzelet műveként tekintenek rájuk, azzal áll kapcsolatban, hogy eltérő mitológiákhoz illeszkedhettek.

⁶⁵ Vö.: Ostorero: *Le diable au sabbat*, 685–687.; Troncarelli, Fabio: *Le streghe*. Roma, 1983. 55–64.

⁶⁶ Sanudo: *Diarii*, 37.

⁶⁷ Bailey, Michael: *The Medieval Concept of the Witches' Sabbath*. Exemplaria, vol. 8 (1996) 425.

⁶⁸ Mammoli: *Processo alla strega*, 30–32.

⁶⁹ Vö.: Behringer: *How Waldensians Became Witches*, 162.

Cassini fő célja az volt, hogy bemutassa, a *ludus* valóságát hangoztató tézis miként vezet lehetetlen következtetésre. Ez legfelső lényegét tekintve kapcsolódik egy olyan téma újbóli mérlegeléséhez, amelyet a domonkosok már több mint negyven évvel korábban is tárgyaltak, mégpedig ahhoz, hogy a gonosz képes-e embereket egyik helyről a másikra utaztatni, hogy gonosztettek véghezvitelében segítségükre legyen.⁷⁰ Mivel a *ludus*ra való utazás erőszakot tenne a természet törvényein, és az következne belőle, hogy a test oly módon mozogná, ahogyan természeténél fogva nem képes, ezért csodás eseményként kellene elkönyvelni, amit viszont lényegéből adódóan csak Isten vihet végbe. Cassini ezt a szempontot traktátusának elején veti föl, ahol az arisztotelianus-tomista racionalizmus egész fegyvertárát bevetve kifejti, hogy Isten miért nem engedné, hogy a testek *de potentia ordinata*, vagyis a természet és a kegyelem saját maga által létrehozott rendszere által mozogjanak anélkül, hogy az rettenetes következményekkel ne járna. Ezzel szemben *de potentia absoluta*, tehát abból fakadóan, hogy képes maga által felállított szabályokat érvénytelenítve cselekedni, Isten lehetővé tehet egyébként tilalmas cselekedeteket, kivéve olyanokat, amelyek révén alapjában mondana ellent önmagának.⁷¹

Következésképpen, ha elfogadnánk, hogy lehetséges bizonyos személyeket a *ludus*ra vinni, és ebből következően azt állítanánk, hogy maga a *ludus* valóban megtörténik, annak elfogadását jelentené, hogy Isten a bűn kedvéért tesz csodát, ami azonban lehetetlenség. Cassini még aprólékosabb érvelése szerint ez *de potentia absoluta* lehetséges lenne ugyan, ám ebben az esetben Isten magának mondana ellent, ami *de facto* elképzelhetetlen. Tehát az egész levezetés logikai végeredménye az, hogy az ördög nem képes embereket a „játékra” magával vinni, részben azért, mert az emberi testek sem maguktól, sem mesterségesen nem alkalmasak erre, végső soron pedig azért, mert Isten soha nem engedné meg, hogy egy ilyenfajta csodás esemény bekövetkezzen. Az ebből levonható első következtetés, mint Cassini hangsúlyozza, az, hogy az efféle lovaglás és távoli helyszínekre való utazás lehetőségében hinni voltaképpen eretnekség. A prédikátor az inkvizitorok ellen intézett támadással összegzi mondanivalóját, mondván, vétkeznek, és eretnekek, amennyiben a feltételezett boszorkányokat azzal vádolják, hogy részt vettek a *ludus*on. Ezenkívül, az előbbieki miatt, a szerző szerint az inkvizitoroknak kötelességük lenne a bevádoltak jó hírnevét helyreállítani, elkobzott javaikat visszaadni, és senkit sem lenne szabad bűntársnak tekinteni csak azért, mert olyan vádakot tagad, amelyek valójában hamisak és képtelenek.⁷²

Cassini szövegét méltán tarthatjuk egy olyan téma összegzésének, amelyet addig más ferences obszervánsok a „babonák” címszó alatt, inkább a hívek lelki gondozásának céljától vezetve tárgyaltak, nem pedig, mint az köreiken kívül általános volt, olyan szövegekben, amelyek az inkvizitorok számára készültek, vagy épp az ő tollukból keletkeztek. Ezeknek az évtizedeknek a gyors változásai azonban az egyik, a filozófiában különösen jártas barátot, azaz Cassinit arra ösztönözték, hogy a boszorkányság problémáját egyre inkább önmagában vizsgálja, annak érdekében, hogy szembeszálljon azzal a nézettel, amely elszakadva a *Canon episcopi* felfogásától és a babonákról kialakult hagyományos képtől a jelenség újdonságát és nyilvánvaló fenyegetését hangoztatta.

⁷⁰ Cassini: *Questiones lamearum*, f. 3.

⁷¹ Erre a kérdéskörre: Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa: *Potentia absoluta – potentia ordinata: une longue histoire au moyen-âge*. In: Canziani, Guido – Granda, Miguel A. – Zarka, Yves Charles (a cura di): *Potentia Dei. L’onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*. Milano, 2000. 13–23.

⁷² Cassini: *Questiones lamearum*, f. 9.

Az inkvizítorok kimondottan Cassini közvetlen céltáblái voltak. Ebben az éles vitában mély szakadék mutatkozik a két megközelítés között. Cassini szavai nem pusztán egy, az arisztotelészi racionalitás nyelvében jártas értelmiségi szavai; inkább úgy tűnik, hogy a lelkipásztor kiábrándultságát tükrözik, amelyet éppen az általa bírált inkvizítorok viselkedése keltett. A számtalan Észak-Itáliában folytatott per bonyodalmi váltották ki olyan értelmiségi reakcióját, akiknek általában nem volt közük a perekhez.

Sokatmondó, hogy a domonkos inkvizítorok hasonló nézetekbe és nehezítésbe ütköztek – ugyancsak a Val Camonica-i perek kapcsán – a velencei hatóságok részéről, aminek okát hivatalosan politikai és a hatásköröket illető véleménykülönbségekben látták. Ugyanakkor a velenceiek ellenvetései ugyanazokra a kérdésekre vonatkoztak, amelyeket Cassini is felsorolt. 1518. július 14-én a Tízek Tanácsa, a Velencei Köztársaság egyik legfontosabb kormányzati testülete úgy határozott, hogy beavatkozik, miután Bresciában hetven boszorkánysággal vádolt személyt égettek meg, kifogásolva, hogy a helyi hatóságok és a domonkosok nem kérték ki a velencei vezetés véleményét. Két héttel később, július 31-én a velencei hatóságok utasították Brescia kormányzóit, hogy állítsák le a Val Camonicában elkezdett pereket, ugyanis az volt a Tízek Tanácsának szándéka, hogy alaposan kivizsgálja a történeteket. Különösen abban voltak elszántak, hogy tisztázzák, „vajon [a vádlottakat] befolyásolták-e a válaszában [...] és [az inkvizítorok] hogyan jártak el javaik megszerzése és elosztása során”.⁷³ Egy 1518 augusztusában a velencei hatóságok megbízásából írt jelentés tudósít két boszorkány vallomásáról, akiket kényszerítettek arra, hogy hamis vádakot erősítsenek meg. A jelentés írója azt a következtetést vonta le, hogy „bár igazolódott, hogy Val Camonicában több boszorkány és varázsló is élt, mégis azt hiszem, hogy nem a leghelyesebb módon jártak el az ügyben”.⁷⁴ Ezenkívül egy levél, amelyet Brescia kormányzója 1518. november 7-én írtak a Tízek Tanácsának, az inkvizítorok, köztük Lorenzo Maggi erőszakosságáról számol be, megemlítve, hogyan kényszerítették a vádlottakat arra, hogy vörös színű keresztet szerezzenek be, és azonosításuk érdekében azokat a ruhájukra varrva hordják, ám az ebből származó hasznot maguknak tartották meg. A jelentés azt is megállapítja: „...ha a barátok békén maradnának, boldog lennék, hogy itt tölthetem megbízatásom utolsó hónapjait, de e helyett megbolondulok tőlük.”⁷⁵ Egy másik tanúbizonyság megmutatja a Val Camonicában működő inkvizítorokkal szembeni hangulatot, nevezetesen az, amely elmondja, hogy Bartolomeo Celeritől, miután a domonkosok bebörtönözték, Lorenzo Maggi elrabolt tizennégy dukátot. Bartolomeo ekkor felszólította fra Lorenzót, hogy adja vissza a pénzt, amit az inkvizítor meg is ígért, ám úgy tűnik, soha nem tett meg.⁷⁶

Ezek a példák megvilágítják, hogy az a viselkedés, amelyet Cassini leírt, mennyire vitatott volt, és milyen összeütközésekhez vezetett. Láthatóan megvolt annak a lehetősége, hogy mindazt, amit a törvény előírásai lehetővé tettek, a hatalommal rendelkezők tágran értelmezzék, és visszaéléseket kövessenek el. Mégis, a vádlottak vagyonának és pénzének az elkobzását a kánonjog és a polgári jog egyaránt előírta, ha eretnekek vagy hitehagyottak voltak, és így minősítették a boszorkánysággal gyanúsított személyeket is.

A Cassini részéről a *ludus* valódiságában hívőkkel szemben megfogalmazott kemény ítélet azonban a *Quaestiones* megjelenését követő egy éven belül kiváltotta az ellentétesen vélekedő domonkos körök válaszát. 1506-ban Vincenzo Dodi megírta *Apologiját*, hogy

⁷³ Sanudo, Marino: *Diarii*, 45.

⁷⁴ Sanudo, Marino: *Diarii*, 51.

⁷⁵ Sanudo, Marino: *Diarii*, 61–62.

⁷⁶ Sanudo, Marino: *Diarii*, 67. skk.

szembeszálljon Cassini véleményével.⁷⁷ Dodi szövegének már az első mondataiban világosan megmutatkozik a mű gondolati váza és mindenekelőtt az a polémikus hangnem, amely a domonkosok és a ferencesek közötti kapcsolatokat jellemezte. A szerző szerint ellenfele értekezésében annyi tévedés található, hogy az már bántja a szemét, sőt még azt is felrója neki, hogy a boszorkányok pártját fogja. Dodi azt is állítja, hogy egyszer megpróbált Cassinivel egy nyilvános vita időpontjáról megállapodni, de a vereségtől való félelmében kitért előle.⁷⁸

Dodi kitart az ördög azon képessége mellett, hogy hatalmában áll megtéveszteni az embereket, elhitetve velük, hogy utaznak, holott a valóságban nem kelnek útra, de emellett is, hogy embereket egyik helyről a másikra utaztasson annak érdekében, hogy azok rontást (*maleficia*) kövessenek el.

A domonkos szerző elsősorban ebben a kérdésben ütközik Cassinivel, még pontosabban abban, hogy Isten engedélyével a gonosz valóban mozgathat-e embereket egyik helyről a másikra. Megemlíti Jézus példáját, aki a sivatagban találta magát, ahol az ördög megpróbálta megkísérteni, s hivatkozik Simon mágusra is, annak alátámasztására, hogy valójában az ember jó és rossz célból egyaránt átvihető egyik helyről a másikra.⁷⁹

Dodi érvelését joggal minősítették a „legszofisztikáltabb elmésségnek”, ami azonban egyben az egyik fő gyenge pontjának is tűnik. Azáltal ugyanis, hogy gyakorta folyamodik a *Deo permittente* – Isten engedélyével – megszorításhoz, egyrészt kiáll Isten mindenhatósága mellett, másrészt viszont adós marad annak koherens kifejtésével, hogy a valóságban miként és miért kerülnek át emberek egyik helyről a másikra, amitől lényegében a boszorkányszombat elfogadása is függ.⁸⁰ Mindazonáltal, tágabb szempontból nézve ez a nézet és végső soron a domonkos gondolatrendszer vált uralkodóvá és évszázadokon át az is maradt. Ennek bizonyítéka, hogy míg Cassini *Quaestiones lamearum*-át 1505 után soha nem nyomtatták újra, addig Dodi *Apologiáj*át megjelenését négy évvel követően Rouenban újra kiadták, és mondanivalójából bőven merített Bernardo Rategno 1510-ben összeállított, de csak 1566-ban napvilágot látott műve, a *Tractatus de strigibus*.⁸¹ Cassini értekezése mégis hagyott nyomot maga után a következő évek során: Giovan Francesco Ponzinibio számos érvét felhasználta *Tractatus de lamiis* című, 1520-ban írt munkájában.⁸² Cassini szkeptikus és túlságosan polémikus felfogása valószínűleg túl korán született ahhoz, hogy széles körben elfogadják. Ami a vita egészét illeti, alapjában véve a racionalitás két formájának összeütközéséről beszélhetünk: a szembenálló felek ugyanazokat a filozófiai és teológiai eszközöket használták saját nézőpontjuk alátámasztására, lett légyen szó a démoni képességek realitásának vagy annak ellentmondásainak hangoztatásáról. A történelem (és a hatalmi kapcsolatok) ingája abban a korban a boszorkányok reális létezése mellett szóló, összetettebb interpretációs sémának kedvezett.

Szíkebb itáliai nézőpontból nézve azonban a milánói ferences barátok gondolatrendszere, úgy tűnik, összhangban áll a boszorkányokkal kapcsolatban a trienti zsinat után ki-

⁷⁷ A két szerzetes vitájára: Max, Frédéric: *Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI siècle*. In: Nicole Jacques-Chaquin – Maxime Préaud (textes réunis par): *Le sabbat des sorciers en Europe (XV–XVIII siècles)*, Colloque international E.N.S. Fontenay Saint-Cloud (4–7 novembre 1992), Grenoble, 1993. 55–62.

⁷⁸ Dodi: *Apologia Dodi*, 2r.

⁷⁹ Dodi: *Apologia Dodi*, 26r.

⁸⁰ Vö.: Max: *Les premières controverses sur la réalité du sabbat*, 57.

⁸¹ Cohn: *Európa démonai*, 167–168.

⁸² Vö.: Duni: *Under the Devil's Spell*, 20–22.

alakult azon óvatosabb és mérsékeltbb felfogással, amelyet megerősített az *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*. Ez a dokumentum a pápai kúriában és a Szent Hivatal Kongregációjában az 1620-as években közkezen forgott, majd 1655-ben nyomtatásban is megjelent.⁸³ Ebből a szempontból sokatmondó az az elismertség, amelynek Busti *Rosarium sermonuma* örvendett a trienti zsinat után. Egy 1611-ben készült listán, amely valamennyi kötelezően beszerzendő könyvet tartalmazta az I. Ranuccio Farnese által Párma mellett helyreállított kolostor új könyvtára számára, Busti *Rosariuma* csupán a zsinat előtt keletkezett kisszámú ferences obszerváns szerzőségű – mindenekelőtt Sienai Bernardin által írt – mű között szerepel, de feltűnik még egy 1640-ben összeállított könyvjegyzékben is. Mind a két listának az volt a rendeltetése, hogy a prédikátornak készülő barátok számára lényegesnek tartott szövegeket tartalmazza, és valószínűleg tükrözi más, ferences obszerváns könyvtárak összetételét a trienti zsinat utáni időszakban.⁸⁴

Adriano Prospero kimutatta, hogy ekkoriban a gyóntatók boszorkánysághoz való viszonyulása kezdett teljesen eltérni az inkvizítorokétól. Az előbbieket egyfajta mérsékelt és paternalisztikus attitűdöt próbáltak képviselni a gyónás „belső törvényszékén”, míg egy másik törvényszék, az inkvizíció a híveket ellentétesen befolyásolta.⁸⁵ Egyrészt világos, hogy azokat az egészen különböző szálakat (különböző eredetű mítoszok, rítusok, hiedelmek és praktikák), amelyekből mindaz szövődött, amit mi boszorkányságnak nevezünk, az inkvizítorok a diabolikus, éjszakai boszorkányszombat egysíkú sémájának megfelelően egyszerűsítették. Másrészt az, hogy e téma átfogó tárgyalására Busti és más milánói ferences prédikátorok részéről a babonáság összefüggésében került sor, arra a korábbi felfogásra megy vissza, amely a boszorkányságot illúziókeltésnek tartotta, és nagyobb figyelemmel tett különbséget az azt alkotó különféle hiedelmek között. A milánói ferences obszervánsok boszorkánysággal kapcsolatos szemléletéről összességében azt mondhatjuk, hogy az a pasztoráció igényeinek felelt meg. Hogy igazából megérthessük ezt a szemléletet, a barátok azon széleskörű erőfeszítéseinek összefüggésébe kell helyeznünk, amelyekkel, prédikáció és gyóntatás segítségével, a hívek erkölcsi tökéletesítésére törekedtek. Mindent összevetve önmagában ez a megközelítés a modern gondolkodás több újdonságot jelentő és fontos csíráját is magában rejtette.

Fordította: GALAMB GYÖRGY

⁸³ Az *Instructio* datálása és elterjedése ma is igen vitatott kérdés, lásd: Tedeschi, John: *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*. Binghampton, N.Y., 1991. 127–203.

⁸⁴ Lásd: Campagnola, Stanislao da: *Ranuccio I Farnese (1569–1622) fondatore della biblioteca dei Cappuccini di Fontevivo (Parma)*. Collectanea Franciscana, vol. 38, (1968) no. 3-4. 308–363.

⁸⁵ Prospero: *Credere alle streghe*, 17. skk.

FABRIZIO CONTI

Views of Witchcraft: The Origins of Scepticism in the Milanese Franciscan Observant Milieu (1498-1505)

The preaching environment of the Franciscan observant friary of St. Angelo's in Milan offers an opportunity for intriguing observations. The dates indicated in the title are those of the publication of two key texts instrumental in the emergence of a sceptical view concerning the reality of belief in witchcraft: the *Rosarium Sermonum* by Bernardino Busti, a collection of 80 lenten sermons in two volumes published for the first time in Venice in 1498, and the *Questiones lamearum* by Samuele Cassini, a polemical tract issued probably at Pavia in 1505. On the basis of these two texts, the paper explores the Franciscan friars' approach towards witchcraft, which the author defines as "pastoral", and the debate it triggered with the Dominicans who believed in the reality of the phenomenon. To Cassini's direct attack against the inquisitors, the Dominican Vincenzo Dodi replied with his *Apologia* tellingly subtitled "against the defenders of witches", published in 1506. The dialectics dividing the friars belonging to the two main Mendicant orders presents renaissance Milan as a central *locus* of investigation for one of the most challenging intellectual debates of late medieval and early modern culture, through the consideration of sources that have never been adequately considered before.