

A. J. GUREVICS

Boszorkányok a faluban és a vádlottak padján*

A mágia értelmezésének népi és intellektuális hagyományai

A kutatókat régóta foglalkoztatja a 16–17. századi tömeges boszorkányüldözés Nyugat- és Közép-Európában. Történész körökben megfigyelhető, hogy napjainkban ez a probléma különösen aktuális, ami a hétköznapi ember szociálpszichológiája és világszemlélete iránti növekvő érdeklődéssel magyarázható.¹ Számos szakember erőfeszítése ellenére azonban aligha tekinthető ez a kérdés kellőképpen tisztázottnak. A történészek e jelenség „rejtélyességéről”², ismereteink pontatlanságáról³, sőt, „negatív kutatási eredményekről” beszélnek.⁴ A 17. századi franciaországi boszorkányperек történetének egyik legjelesebb szakértője, R. Mandrou nemrég a következőket írta: „Meggyőződésem, hogy e perekkel kapcsolatban sohasem tudunk majd hiteles magyarázattal szolgálni.”⁵ Maga Mandrou hajlamos visszatérni J. Michelet elméletéhez, miszerint a középkor megkeseredett és elnyomott asszonyai egy sajátos „anti-társadalmat” hoztak létre a férfiak túlsúlyával szemben, melyet a falusi „cure” és „senior” testesített meg.⁶ Mandrou azonban aligha talál egyetértésre a többi történésszel. Kísérlete, hogy újjáélessze a több mint egy évszázados romantikus elképzeléseket, csak azt igazolja, hogy nem is olyan egyszerű legyőzni azokat a nehézségeket, melyekkel a történészek a múlt tömeglélektana bonyolult jelenségeinek magyarázata során szembesülnek.

Az egyik ilyen nehézség abban áll, hogy a démonológia és a démonománia felerősödése a késő reneszánsz, a barokk és a felvilágosodás kezdeti időszakára esik. Magától értetődően merül fel a kérdés: milyen kapcsolat van az Európa szellemi életét radikálisan megújító kulturális jelenségek és a babonák, hiedelmek szélsőséges megnyilvánulásai között? Ez a meglepő paradoxon izgatja a tudósokat – az újkor kezdetének európai kultúrája ebből a nézőpontból tekintve nyilvánvalóan sokkal kevésbé derűs és optimista, s kitűnik diszharmonikus jellege. Az utóbbi évek irodalmában a legkülönbözőbb formában többször felmerült az a tézis, miszerint a démonológia és a boszorkányüldözés a reneszánsz és a reformáció terméke, amikor is „továbbélt a középkori kozmológia”⁷, „emancipálták az intellektust az érzelem ellenében, s ezáltal lehetőséget adtak az embernek tiszta lelkiismerettel kegyetlenkedni”⁸, a reneszánsz ember „titanizmusának másik oldala” is megmutatkozhatott, többek között az inkvizícióban⁹, avagy „meginogván a tudat középkori alapjai, az irracionalizmus és a félelem viharos hullámokban jutott felszínre.”¹⁰ Egyelőre tartózkodjunk e nézőpont értékelésétől, de azt megjegyezhetjük, hogy kétségtelenül olyan paradoxonnal állunk szemben, amelyet higgadt és sokoldalú elemzésnek kell alávetni.

Hozzá kell tennünk, hogy a 16. század végétől kibontakozó tömeges boszorkányüldözést helytelen lenne a megelőző korszak hasonló jelenségei közvetlen folytatásának tekinteni. Nem is olyan régen bebizonyosodott, hogy az egykor Hansen és Soldan által felhasznált bizonyítékok¹¹ az állítólag a 13. század végén és a 14. század közepén végrehajtott tömeges boszorkányüldözésekről a 15., 16. és a 19. század elején készített hamisítványok.¹² A reformáció idején kezdődő hajsza olyan példátlan jelenség, melyet nem többévszázados hagyományra hivatkozva, hanem e kor viszonyainak megfelelően kell értelmezni.

*A fordítás a következő kiadás alapján készült: Vegyma v gyerevnye i pred szudom (narodnaja i ucsonaja tragicii v ponyimanyii magii). In: Jaziki Kulturi i problemi perevodimosztyi. Moszkva, 1987. 12–46.

A 19. század és a 20. század elejének történészei úgy szabadultak meg ettől a paradoxontól, hogy azt különböző és egymással összeegyeztethetetlen kategóriákra bontották: a boszorkányüldözést a „sötét középkor” maradványának tekintették, a világi tudomány és kultúra fejlődését pedig az új, progresszív szellemiség megerősödésével hozták összefüggésbe. Ma már elfogadhatatlanok az efféle kísérletek, egyrészt liberális-evolucionista metodológiájuk okán, mely a történészeket hajlamossá teszi az óhajtottat valóságként felfogni, másrészt önkényes, mechanikus megközelítésük miatt. (Mintegy élveboncolást hajtanak végre a nyilvánvaló összefüggések kiiktatásával.) Ez a nézőpont tarthatatlan már csak a tények miatt is: a démonológusok között nem csak „sötét figurákat” találunk, hanem humanista műveltségű filozófusokat és írókat (e tekintetben teljes joggal háborgatják Jean Bodin emlékét), azonkívül a boszorkányok gonoszságába és erejébe vetett hit kritikussai között teológusok (katolikusok és protestánsok egyaránt), valamint jezsuiták is fellelhetők, mint például Fr. Spee, P. Laymann, T. Tumm, B. Becker, T. Tomasius.¹³ Megjegyzik, hogy még olyan írók is, mint Erasmus, tartózkodtak a boszorkányokba mint Sátán szolgálóleányaiba vetett hit bírálattól.

Itt említendő az is, hogy a boszorkányüldözés Olaszországban talált a legkevesebb támogatóra, s nem a humanisták valamiféle különleges szerepe, hanem a pápaság e kérdésben elfoglalt óvatos álláspontja miatt. A boszorkányság vádját, mely a zugarmurdi perben (Baskföldön) került napirendre, a 17. században hamisnak minősítette a kivizsgálást folytató Alonso de Salazar-y-Frias inkvizítor, s határozatát 1614-ben a spanyol inkvizíció legfelsőbb fóruma is jóváhagyta. A jó és a gonosz, a progresszió és a regresszió a maguk hagyományos minőségében összekeveredtek és összekuszálódtak: Bodin harcos fanatizmusával, mellyel Daemonomania című művében (1580) arra szólít fel, hogy ne csak azokat részesítsék kegyetlen büntetésben, akiket boszorkánysággal vádolnak, hanem azokat is, akik ennek realitásában kételkednek¹⁴, a jezsuita és teológus Adam Tanner a korban nem kevés bátorságot igénylő pozíciója áll szemben, aki a boszorkányságot a falusi szórakozásokkal és táncmulatságokkal hozta kapcsolatba, s úgy vélte, hogy ezeket nem tiltás s nem boszorkányperek segítségével kell felszámolni, hanem nevelő hatású intézkedések bevezetésével.¹⁵

A modern történeti kutatás számára azonban nem elégséges a 15–17. századi démonológiai irodalom, valamint az általa kiváltott vita elemzése, miután egyre világosabb, hogy az ilyen típusú traktátusok nagy száma s jelentős hatásuk a kor bírósági eljárásaira és a közvéleményre alapos magyarázatra szorul, mely nem csak a művelt elit szűk körének viselkedését és nézeteit vizsgálja. Tudunk arról, hogy több boszorkányper a lakosság nyomására kezdődött, s annak során leszámolást követeltek a bajok okozóival szemben: az állatok elhullását, a rossz termést, a hirtelen fagyokat, a gyermekhalált, a betegségeket ilyen vagy olyan személy rosszindulatú cselekedetének tulajdonították, s a bűnösöket el kellett távolítani.¹⁶ A falusi és a városi lakosság könnyen pánikba esett a mérgezésekről, szemmelverésről, boszorkányságról szóló pletykáktól. A kor társadalom-lélektani klímája táplálja a megfelelő folklór-jelenségeket, a hisztérikus félelmet kiváltó híreszteléseket, s tudós szerzők számos változatban megjelenő elképzeléseit a boszorkányokról, az ördöggel való cimborálásukról, s mindez hatással volt a boszorkányság vádját vizsgáló bírói testületek gyakorlatára is.

Ennek megfelelően nem tűnik meggyőzőnek a reneszánszot vádolni a démonomania és a boszorkányüldözés elterjedésével. A problémát nem a Nyugat intellektuális történelmének keretein belül, hanem abban a társadalom-lélektani kontextusban kell szemlélni, mely a 16–17. század fordulóján a lakosság széles rétegeit jellemezte. A reneszánsz és a barokk ideológiájának és filozófiájának hatása a polgárságra s különösen a parasztságra igencsak korlátozott lehetett. A reneszánsz végeredményben olyan

elit szellemi mozgalom maradt, mely nem volt képes jelentősen megváltoztatni a tömegek szellemiségét és világfelfogását. A boszorkányüldözéssel viszont a legszélesebb tömegek kerültek kapcsolatba. A pánik és a fobia a lakosság döntő többségét hatalmába kerítette – nem csak a műveletlen, de a képzett embereket is. Nem lenne-e célszerűbb megvizsgálunk a nép irracionális félelmeinek hatását az intellektuálisan fejlett emberek gondolkodásmódjára és viselkedésére? Ugyanakkor óvatosnak kell lennünk a kölcsönhatás feltételezésében: az általános társadalomlélektani atmoszféra meghatározta ugyan mind az egyszerű nép, mind a képzett emberek gondolkodásmódját, ezek kikristályosodása azonban a démonológia tanában, mely kialakította a bírósági gyakorlat jellegét, mindenekelőtt a kollektív mentalitásra volt hatással.

Sajnos az ilyen kultúrtörténeti jelenségek értelmezésének metodológiája egyelőre nem kidolgozott. A történészek természetesen rendszeresen kísérletet tesznek arra, hogy megtalálják a kulcsot a boszorkányüldözés értelmezéséhez (mely mind földrajzilag, mind az érintettek számát, mind időtartamát tekintve igen bonyolult és kiterjedt folyamat volt), de napjainkig nem sikerült meggyőző eredményre jutniuk. Valószínűleg nem kell siettetnünk a végső összegzést, talán célravezetőbb alaposan s lehetőség szerint sokoldalúan vizsgálni e jelenséget, különböző történelmi kontextusba helyezni – mely keretek között jobban megérthetjük a tömeges üldözés, s az azt felszínre hozó és követő stresszállapotok természetét.

Ezért mindenekelőtt kívánatosnak mutatkozik az adott kor európai lakosságának körében megfigyelhető legfontosabb társadalom-lélektani sajátosságok tisztázása. Számomra úgy tűnik, hogy ezáltal kirajzolódna az a háttér, melyben a boszorkányüldözés létrejött.

2

Valamennyi kutató hangsúlyozza a tömegeken eluralkodó bizonytalanságot és félelmet a 16–17. században. Néhány tudós a társadalom-lélektani téren kimutatható feszültségnövekedést a 16–17. századi Európa általános gazdasági és politikai helyzetével magyarázza. Mint írják, az 1580 és 1620 közötti időszakban a megelőző korszakra jellemző gazdasági növekedést tartós pangás és hanyatlás követte. Ez demográfiai tekintetben is megmutatkozott. A társadalmi-gazdasági válságot jelentős politikai kollíziók kísérték. A lakosságnak érzékelnie és tudatosítania kellett a rázúduló bajokat. H. Lehmann szerint a korábbi idősakra jellemző optimista hangulatot a legkülönbélebb félelmek s csalódás váltja fel, valamint a válság magyarázatának kísérletei, melyek többek között az eszkatológiai tanítások újjáéledésével is összhangba hozhatók.¹⁷ Az objektív életfeltételek változása és a társadalom-lélektani folyamatok közötti korreláció kimutatása kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy Európában már korábban, a 16. század végét, 17. század elejét jóval megelőzően is kialakultak kollektív félelmek és feszült állapotok.¹⁸

A kollektív főbiák alapja többek között a halálfélelem és a túlvilági élettől való rettegettség volt. Ez a félelem, mely a középkorban mindvégig jellemezte a népi tudatot, különösen a nagy pestisjárványok után, a 14. század végén, 15. század elején erősödött föl. A járvány gyakori megújulása, mely megfékezte a lakosság lélekszámának növekedését, a gyermek- és csecsemőhalandóság, a rövid életkor, a pusztító háborúk, melyek együttjártak a békés lakossággal való kegyetlen leszámolással, az örökös éhínség – mindez közelívé s ismerőssé tette a halált. Ezen új szellemi állapot egyik szimptomája a „haláltánc” témájának ez időre tehető létrejötte és elterjedése Nyugat-Európa irodalmában és művészetében. A festők, a miniatűrök és rézmetszetek alkotóinak kedvenc témája a kéz a kézben táncoló, különféle társadalmi státuszú emberek ábrázolása – legyen az a pápa, a császár vagy az egyszerű nép gyermeke. A körtáncot a grimaszoló és

vigorgó Halál irányítja – ez a mindenkit egyenlővé tevő univerzális hatalom. Míg Franciaországban a „dance macabre” többnyire allegóriát jelentett, addig Németországban a „Totentanz” azt az elképzelést tükrözte, hogy a megváltatlan bűnös lelkek nem érdemlően ki a túlvilági békét, bolyongani kényszerülnek a földön, s éjszakánként a halál táncoltatja őket.¹⁹

A túlvilági büntetés félelme a falvakban és városokban vándorló flagellánsok tömegeit indította útnak, ez tette olyan népszerűvé az azonnali vezeklésre szólító népi igehirdetőket, s ez a félelem erősödött fel rendkívüli módon a közeli világvégéről s az utolsó ítéletről szóló jövődölések megjelenésével. Nem erről tanúskodik-e az a tény, hogy a Nyugatot állítólag mintegy ezer évvel ezelőtt hatalmába kerítő pánikról szóló mítoszt a millenáris hangulatok hisztérikus felerősödése éppen a 15. század végén s a 16. század elején hívta életre?²⁰

Ugyanebben az időben kezd egyre gyakoribbá válni a végrendekezés, mely mintegy a földi érdekek s a túlvilági megváltásról való gondolkodás összehangolásának lett eszköze, s ezzel a másvilággal való kapcsolatteremtést pontos számadásra alapozta. A végrendeletek – melyek nagyszámú forrást jelentenek, s megfelelő feldolgozás után értékes információkat közvetítenek a végrendelezők gondolkodásmódjáról – elemzése azt mutatja, hogy az érintettek mindenáron törekedtek túlvilági megváltásuk biztosítására, s e célból az életbenmaradókra bízták, hogy lelki üdvösségükért minél több misét mondassanak.²¹ A gyászszertartások ilyen rendkívüli ütemű növekedése – tízezres nagyságrendben – a lehető legjobban érzékelteti a végrendelezők túlvilággal kapcsolatos félelmeit és reményeit. A végrendeletek szerzői ragaszkodtak ahhoz, hogy a misék döntő többségét közvetlenül haláluk után mondják: „az idők végezetén” bekövetkező Utolsó Ítélet gondolatánál lényegesen erősebb a lélek azonnali elítéltetésének – az individuum halálának pillanatában bekövetkező – félelme.

Végezetül a tisztító tűz gondolatának elfogadása, miszerint a lelkek e tűzben megtisztulhatnak a bűntől, s van reményük a megváltásra, tükrözte a másvilággal kapcsolatos, s a megélt étellel való elszámolás gondolatának állandó jelenlétét. Az, hogy a tisztító tűz gondolatának dogmáját a katolikus egyház a 13. században fogadta el, ábrázolása azonban az egyházi ikonográfiában csak a 15. században jelenik meg²², tanúsítja, hogy a lakosság fokozódó érdeklődése a földi bűnök megváltása iránt éppen a középkor végére s az újkor elejére jellemző. Van okunk feltételezni, hogy az örökkévalóság gondolata, melyet a speciális időfelfogással rendelkező népi tudat nehezen sajátít el, mindenekelőtt a bűnösök lelkét marcangoló végtelen kínok képében gyökerezik. Míg a paradicsomról alkotott képek zavarosak és tisztázatlanok maradtak (hiszen az égi örömről egyébként is lehetetlen emberi nyelven beszélni, az egyházi szerzők pedig írásaikban is a „kimondhatatlan”, „kifejezhetetlen”, „hihetetlen” stb. jelzőket használják), addig a pokol képeit mind a népi képzelet, mind a festészet és az irodalom is igen plasztikusan rajzolja meg. A Pokol sokkal realisabb volt a Paradicsomnál. A tisztító tűz pedig lehetőséget kínált elkerülni a pokolbéli kínok örökkévalóságát.²³

A túlvilági kínok keltette félelem közvetlenül kapcsolódott a tisztátalan erővel szembeni félelemhez. Ez a félelem a középkor hívő embere tudatában mindvégig jelen volt, mégis éppen ebben a korszakban radikálisan megváltozik a pokolbéli erők értelmezése. Eddig a lényegét tekintve szörnyű ördög egyúttal mulatságos is volt, több fennmaradt szöveg tanúskodik arról, hogyan kerül az ördög neveléses helyzetbe, hogyan csapják be, s nevetik ki az ördögöket az emberek, hogyan üzik ki őket a szentek a megszállottakból, s milyen erőtlenek ők a szentséggel szemben, sőt hogyan dicsőítik azt. Az ördög mint „Isten majma” csak az isteni hatalom által biztosított keretek között fejtheti ki tevékenységét. Talán a legmeghökkenőbbek azokról a jószágosan gonosz szellemekről szóló elbeszélések, melyek szeretnek kapcsolatba lépni az emberek-

kel, s készek önzetlen segítséget nyújtani nekik anélkül, hogy megrontanák lelküket.²⁴ Könnyen belátható a folklór hatása a tisztátalan erő értelmezésének e kettősségében.²⁵ Ezek a folklórmotívumok a későbbiekben is megőrződnek.

A középkor végén azonban megkezdődik a Sátán és követői alakjának jól érzékelhető, lényeges transzformációja. Mindenekelőtt kialakul az a meggyőződés, hogy az ördögök száma rendkívül nagy. A 16. században nem kevesebb, mint hét és félmillióra tették számukat, seregük élén 79 herceg állt, s közvetlenül Lucifer fennhatósága alá tartoztak.²⁶ Más értelmezések szerint a démonok száma még több, mivel mindenkihez tartozik egy ördög, hogy megrohathassa. Voltak olyan szerencsétlenek is, akiket démonok tömegei szálltak meg. A világ démonokkal fertőzött, akik az ember minden lépését nyomon követik. Ám a lényeg mégsem abban rejlik, hogy szinte megszámlálhatatlan a démonok száma – fontosabb, hogy e lények elvesztették korábbi kettősségüket, s egyoldalúan és visszavonhatatlanul rémisztővé, az abszolút gonosz megtestesítőivé váltak. Sőt, mi több, a Sátánt ettől kezdve Isten mindenható riválisának, „világi fejedelemnek” tekintik. Luther szerint az ördög hatalmában van az egész látható világ. De ugyanez volt a meggyőződése az egyszerű embernek is. Egy asszony arra a kérdésre, hány istent ismer, így válaszolt: „Kettőt – az Atyaistent és az ördögöt.”²⁷ Az ördögök létezésében az isteni lét bizonyítékát látták: „ha nincs ördög, isten sincs”. E kor társadalmi tudatának állapotát a következőképpen lehetne meghatározni: az ember az ördög állandó jelenlétét feltételezi.

A teológusok a prédikátorok közvetítésével állandóan azt a gondolatot sugallták a népnek, hogy a tisztátalan erő mindenható, s folyamatosan és minden szinten beavatkozik az emberi életbe. Ehhez a gondolathoz kapcsolódott a közeli világvégéről szóló elképzelés. Tanításuk értelmében az ördög mindenhatóságának erősödése azt mutatja, hogy a földi történelem lezárulása előtt a Sátán az Antikrisztus szerepét veszi magára. A világtörténelmi dráma végére készülve, a Sátán összegyűjti hadseregét azokból az emberekből, akik hűségesküvet tettek neki, s egyezséget kötöttek vele a hívő emberiség megrontására. Ezért a boszorkányok és varázslók felfedése és megsemmisítése az Antikrisztussal folytatott harcra jelent meg. A démonológiai traktátusok a 15–17. század irodalmának igen fontos és rendkívül gazdag ágát alkotják. Ugyanakkor aligha férhet ahhoz kétség, hogy a teológusoknak a Sátánnal és a pokollal kapcsolatos ezen gondolatai nem kis mértékben a korra jellemző, a társadalom minden rétegét átható életérzésből is táplálkoztak. Nem mélyen szimbolikus-e az a tény, hogy a boszorkánysággal vádolt, s úgymond a tisztátalan erővel kapcsolatba került személyek kijelentései, melyeket feltétlenül hitelesnek kell tekinteni, jóval bármiféle bírói sugalmazás és a kínvallatás eszközeinek alkalmazása előtt születtek? Így például egy francia apáca azt állította, hogy szerződést kötött az ördöggel, sőt idézte is annak üzeneteit.²⁸ A kutatók feltételezik, hogy az ilyen és ehhez hasonló kijelentések mögött a társadalmilag és szellemileg nem teljesértékű emberek önmeghatározási igényének öntudatlan tendenciája húzódik meg: legyőzni középszerűségüket, s felhívni magukra a figyelmet. 1626-ban egy boszorkányság bűnével vádolt asszony a bírók előtt különleges imát mondott, melyben Krisztus és Szent János mellett az ördöghöz is fohászkozott.²⁹

Az ilyen mentalitás jellemzésekor a tudósok a „szubjektív realitás” fogalmát használják, mely alatt olyan világgépet értenek, amikor is a valóság fantasztikus és eltorzult formában tükröződik az emberi tudatban. Ez a bizonyos „szubjektív realitás”, melyben a megszámlálhatatlan ördög s azok praktikai ilyen jelentős szerepet kapnak, nem rögződött volna ezen emberek tudatában pusztán a papok, teológusok vagy vándorszerzetesek sugalmazására, ha nem jelent volna meg az spontán módon is képzeletvilágukban, saját pszichés állapotuk, benyomásaik és élményeik alapján. Aligha csak a vádoltakra gyakorolt bírói hatás eredménye a Sátán vezérelte boszorkányszombat le-

írásának sztereotíp jellege a boszorkánysággal vádoltak bírósági vallomásaiban. Kétséges, hogy léteznek-e valójában a M. Murray által leírt³⁰ boszorkány-szekták és követőik. Ugyanakkor a 15–17. századi európai ember szellemi életének valóságát jelentik a folklorisztikus történetek a gonosz boszorkányok és varázslók összegyűjteteleiről, valamint a boszorkányszombatokon rendezett undorító szertartásokról s az ördög irányító szerepéről. Nincs tehát semmi meglepő abban, hogy amikor a vádlottaknak vallomást kellett tenniük, „beismerték” mindezeket a „standard” bűnöket, s a legapróbb részletekig pontos leírást adtak ezekről a táncmulatságokról, lakomákról, illetlen viselkedésről és az orgiákról, melyeknek úgymond résztvevői voltak. Különösen figyelemre méltó a gyerekek vallomása, akiket nem kínoztak, ugyanakkor gyakran ők maguk beszéltek szívesen mindenféle boszorkányságról, s a saját részvételükről – hiszen sóvárogva hallgatták ezeket a meséket, s készséggel hittek bennük. Az 1610-ben lezajlott spanyol boszorkányperekben elhangzott vallomások hitelességének vizsgálatakor megállapították, hogy a kislányok, akik beismerő vallomást tettek a Sátánnal folytatott nemi kapcsolatukról, szűzek voltak.³¹ Egy 13 éves riomi (Franciaország) szolgálólány, valószínűleg a boszorkány-folkloort saját élettapasztalatának tulajdonítva, minden kényszer nélkül beismerte, hogy kapcsolata volt az ördöggel, s látogatója volt a boszorkányszombatoknak.³² Svédország egyik tartományában egy a 17. század második felében folytatott perben a gyerekek beismerő vallomást tettek a bíróságon, s kijelentették, hogy édesanyjuk magukkal vitte őket a boszorkányszombatra, minek alapján több gyermeket is elítéltek.³³

A halálfélelem, a rettegés a túlvilági kínoktól s az az elűzhetetlen gondolat, miszerint a tisztátalan erő a mindennapok valóságában is állandóan jelen van – azoknak az anyagi és szociális bajoknak a szimptomái, melyek a középkorból az újkorba való átmenet korszakában a megszokott életrend megingása nyomán felhalmozódtak. A 17. századi francia parasztok így imádkoztak: „Ments meg, Uram, minket a pestistől, az éhínségtől és a háborútól”³⁴ – ami igen jól rávilágít félelmeik legfőbb forrására, melyet nem állt hatalmukban legyőzni.

S valóban, a 15–16. századi Európa lakosságának tömegeit jellemző bizonytalanság és félelem egyik oka a háborúknak keresendő, melyek (akár külső, akár tartományok között folyó háborúról van szó) pusztulással, rablással, erőszakkal, öldökléssel jártak. A háború „önfenntartó” volt, s a társadalom legalját is soraiba fogadó katonaság a védtelen polgárok, de mindenekelőtt a fegyverviselési engedéllyel nem rendelkező parasztok rovására élt. A katonák és a zsoldosok garázdasága szinte természeti csapásként sújtotta Európa lakosságát. Nem véletlen, hogy a 16–17. század irodalmának és képzőművészetének egyik leggyakrabban visszatérő témája a falvak elfoglalása és kifosztása.

A falvak és városok lakosainak körében megfigyelhető állandó félelem és bizonytalanság másik oka a csekély terméshozam következtében fellépő éhínség és annak réme. A lakosság jelentős részének nem jutott elegendő élelem. Az éhhalállal fenyegetett létezés egyik kísérőjelensége a mérhetetlen evés-ivással együttjáró ünnep, mely alkalommal a termés java részét felélték. Egy 18. századi itáliai pap elítélően írt azokról a dalmát pásztorokról, akik a hottentottákhöz hasonlóan egy hét alatt elpazarolják azt, ami egy hónapra is elég lenne, s csak azért, mert ez alkalmat jelent a mulatozásra.³⁵ A hosszú éhezés és az ünnepi dőzsölés közötti szélsőséges életforma, melynek egyik szemléletes példája a Böjt és a Karnevál konfliktusa (ld. Breughel képe), a falusi lakosság bizonytalan anyagi helyzetéről tanúskodik, melynek elkerülhetetlen velejárói voltak a szélsőséges hangulatváltások és a pszichés ingadozás.

Különböző tényezők keltettek feszültséget és félelmet a nép pszichikumában. Így nem hagyhatjuk figyelmen kívül a tömeghangulat szélsőséges változásairól író tör-

ténészek véleményét a könnyen pánikba eső emberekről, akik hajlamosak voltak véres kegyetlenséggel kísért váratlan és irracionális hangulatkitörésekre. E. Ladurie véleménye szerint a robbanás pillanataiban a primitív tudati szint tört a társadalmi élet felszínére.³⁶ A jelentős, valamilyen szinten szervezett, s tudatos elemeket is hordozó 15–17. századi parasztfelkelések mellett a falvakat állandóan kisebb-nagyobb forrongás jellemezte. G. Rudé a preindusztriális Európa „hétköznapi lázongásairól”³⁷ ír. S valóban, csak Aquitániában 1590 és 1715 között 450-500, Franciaországban 1715-től a francia forradalomig nem kevesebb, mint száz, az angol falvakban pedig 1735 és 1800 között 275 népfelkelés zajlott le.³⁸ Számos városi lázadásról és felkelésről vannak ismereteink, amelynek során az éhező és elnyomott tömeg az utcára özönlött, s mindent szétrombolt, ami az útjába került. Ezek többségénél azonban nyoma sincs valamiféle osztálytudatról vagy határozott szándékról, a tudatos programról nem is beszélve.³⁹ R. Mandrou megállapítását kommentálva A. D. Ljublinszkaja megjegyzi: míg a Jacquarie és más jelentős parasztfelkelések résztvevőinek a fejlett feudalizmus idején egyértelmű képük volt az osztályellenségről a földesurak személyében, addig a 16–17. századi paraszt mindenkiben ellenséget látott: bármely gazdag emberben, városlakóban, királyi adószedőben vagy hivatalnokban és bíróban, nem is beszélve a hűbérúrról. Az ellenség ilyen sokarcúsága miatt nem lehet a felkelők egyértelmű politikai orientációjáról beszélni.⁴⁰

A lázadások jelentős része spontán védelmi reakció volt a reális vagy vélt fenyegetettségre, olyan fellángolás, mely szinte a születése pillanatában ki is húnyt. Tarneben, egy francia városkában 1774-ben olyan parasztokat állítottak bíróság elé, akik megölték egy mérnököt, mivel terveit és vázlatait létüket fenyegető varázseszközöknek hitték.⁴¹ Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a parasztok és a városi plebejusok mellett a népi megmozdulásokban fontos szerepet játszottak a társadalom deklaszált elemei, a lumpenek, akik nem találták a helyüket, s az állandó forrongás előidézői voltak. Ezekben az eseményekben jelentős szerep jutott az asszonyoknak, különösen akkor, amikor a lázadás oka a kenyér hiánya vagy annak drágasága volt.⁴² Egyes esetekben „ifjúsági” megmozdulásokról beszélhetünk. A 17. század 30-as éveiben Ausztriában dúló parasztfelkelés vezetői, Greimbel és Leimbauer követői között elsősorban olyan kamaszokat találunk, akik az említett önjelölt „messiások” hatása alatt álltak.⁴³ Nem kétséges, hogy kapcsolat állt fenn a városok és falvak alsóbb rétegeinek mindennapos elégedetlensége s a körükben elhatalmasodott hiányérzet, instabilitás és bizonytalanság között.

A társadalom-lélektani atmoszféra erős „fertőzőttőségét” bizonyítja az a tény, hogy gyakran még az ünnepekből is – szinte az egyik pillanatról a másikra lázadás bontakozhatott ki. Y. Bercé kifejezésével élve a „lázas eleve ‘kódolt’ volt az ünnep mélystruktúrájában.”⁴⁴ Az ünnep olyan konfliktusok csíráit hordozta magában, melyek bizonyos körülmények között, a békésen kezdődő karnevál során véres összetűződésekhez vezettek. Ez történt 1580-ban Romainban, ahol a városi hatalmasságok és gazdagok vérbefojtották a plebs és az egyszerű kézművesek karnevál után kitört lázadását, majd lerohanták a városhoz közelítő paraszt-csapatokat.⁴⁵ L. R. Ladurie „különleges pszichodramának”, „balett-tragédiának” nevezi ezt az eseményt, melyben a politikai manifesztumok szerepét a tánc helyettesítette.⁴⁶

A preindusztriális Európára jellemző körülmények között – amikor a magas gyermekhalandóság, alacsony átlagéletkor, állandóan ismétlődő pestisjárvány és egyéb betegségek, a fenyegető éhínség, az ellenséges támadások s az azt minden esetben követő rablás, erőszak és gyilkosság a hétköznapi valóságának számított – az emberi életnek nem volt nagy értéke. Minden kutató fontosnak tartja hangsúlyozni, milyen könnyen fosztották meg az embert életétől, mennyire elterjedt a gyermekgyilkosság

(ami állandó kísérőjelensége volt a születések magas számának, miközben nem volt megfelelő eszköz a terhesség megakadályozására, s nem jutott elegendő táplálék a gyermekeknek), s hogy kedvelték az emberek a véres, kegyetlen látványosságokat, melyekben a halál játszott a főszerepet⁴⁷, továbbá mennyire jellemző volt a durva erkölcs s az emberi kapcsolatokban megmutatkozó agresszivitás.⁴⁸ A jogtörténészek megállapítják, hogy a 16–17. század büntetőjogi normáinak felülvizsgálata, mely a bűnözéssel kapcsolatos szigorúbb intézkedéseket szolgálta, a társadalomban jelentkező erőszakos cselekmények számának rendkívüli növekedésével állt összefüggésben.⁴⁹

A középkor végére megváltozik a bírósági tárgyalások rendje. A római jog recepciójához köthető a barbárok által nem alkalmazott kínzások bevezetése – a barbárok tisztelték a szabad ember méltóságát. A 16. században kegyetlenebbé válik a büntetés rendszere, a korábbi időszakhoz képest jóval gyakoribb a bűnös megnyomoritása s a több szakaszra tagolt kivégzés. Szinte mindennapos lett az elevenen elégetett ember látványa. Mindez a városok és falvak lakóira nézve kötelező, de egyben „vonzó” esemény is volt, már-már ünnepszámba ment.⁵⁰ A misztériumjátékok párhuzamosan zajlottak a kivégzések „színelőadásaival.” Ebben a színházban maga a halálra ítélt is eljátszotta a neki szánt szerepet: a megváltást jelentő áldozat hordozóját alakította. A „demonológia specialistája”, I. Jakab is állította, hogy a boszorkányok megsemmisítése „a szenvedő megváltó áldozata”.⁵¹ A jog tiltotta a vérbosszút (noha továbbra is gyakorolták), de mintegy ezt helyettesítette a bűnöző kivégzése a sértett háza előtt.

A művészeti alkotások igen pontosan rögzítik a társadalmi élet eme sötét oldalát (említhetjük pl. J. Callot metszeteit). A korabeli festők képein a táj nélkülözhetetlen tartozéka a bitófa vagy a kínzókerék. A szentek életét bemutató történetek is bővelkedtek a vértanúságot ábrázoló jelenetekben.⁵² A halál, a kínzások, a kivégzés látványa feltétlenül hatással volt a városi és falusi lakosok pszichéjére és felfogására, hiszen ők nem csak egyszerű nézői, de gyakran közvetlen közreműködői is voltak e véres leszámolásoknak. A Franciaországban, Németországban és másutt dúló vallásháborúk idején gyakori volt a tömegek utcai önbíráskodása a „hit ellenségei” felett. A protestánsok e tekintetben nem különböztek a katolikusoktól. A kegyetlen gyilkosságokat hullagyalázás követte. N. Davis a középkor végét és az újkor elejét jellemezve a tömegek „rituális kegyetlenségéről” beszél.⁵³

A 16–17. századi nyugat-európai lakosság tömegpszichológiájának jellemzője a túlzott ingerlékenység. Ez az emberek többségét fenyegető krónikus éhínségből, a természeti és természetfölötti minőségek elkülönítési képességének, a természet birtokbavételét célzó eszközöknek a hiányából, a természeti erőkkal szembeni kiszolgáltatottságból fakadt. A „szóbeli kultúra” elsődlegessége nagyban elősegítette a babonák és hiedelmek elterjedését s az ellenőrizhetetlen, kollektív pánikhangulat kialakulását. A modern historiográfia által kialakított kép a 16–17. századi európai életről lényegesen eltér attól a képtől, melynek – Bahtyin terminusával élve – konstitutív eleme volt az életigenlő karneváli nevetés; a vallásháborúk és társadalmi konfliktusok, a boszorkányok és eretnekek üldözésének közegében a nevetéskultúrának – mely Bahtyin szerint Rabelais regényében jelentkezik először a „magas irodalom” szintjén – csekély szerep jutott a 16. század második s a 17. század első felében.

Véleményem szerint a Nyugat szociális és politikai klímája eme aspektusainak felvázolása a középkor és újkor fordulóján – ami jelenlegi ismereteink szintjén rendkívül általános, ezért csak megközelítően pontos lehet – segít megvilágítani e kor embere tudatának és viselkedésének jellegzetességeit, az őket zaklató félelmeket. Így hitelesebb képet alkothatunk arról a mentális bázisról, melyből a boszorkányok gonoszságáról kialakult eszmék sarjadtak, s ami szükségszerűvé tette az ellenük folytatott kérelhetetlen, kegyetlen harcot. A történelmi kontextus további szélesítése érdekében a továbbiak-

ban, bár ismételten csak igen általános formában, egy másik lényeges kérdést szeretnék érinteni, mely meggyőződésem szerint szorosan összefügg a boszorkányüldözéssel, ez pedig e korszak népi kultúrájának problémája.

3

A 15. század végétől a 17. századdal záruló kor kultúráját hagyományosan a „reneszánsz”, a „barokk”, a „korai felvilágosodás” fogalmi keretei között, az elitkultúrára vonatkoztatva tanulmányozzák. Ha azonban látóköriünkbe akarjuk vonni az európai lakosság egészének szellemi életét, ezek a fogalmak nemcsak hogy korlátozótnak, de alkalmatlannak is bizonyulnak. Az emberek döntő többségét nem érintették ezek az új eszmei és intellektuális tendenciák, ezért azon a szinten maradtak, amit középkorinak nevezhetnénk. Érdemes felidézni J. Le Goff megjegyzését: egyes jelenkori történészek, kiknek álláspontja szerint a középkori Európa társadalmi-gazdasági életének súlypontja a falu, még akkor is, ha a város sok vonatkozásban hatással volt az agrárkörnyezetre, úgy tartják, hogy a középkor egészen a 19. századig elhúzódott.⁵⁴ Ez a korszakolás az európai kultúrtörténet ritmusának a korábbtól jelentősen eltérő értelmezésén nyugszik, mely szerint e történelmi folyamatot nem a dinamikus fejlődés egymást felváltó, minőségileg különböző, viszonylag rövid periódusai, hanem egy valójában érzékelhetetlen lassú mozgás képezi. Ez a mozgás paroxizmusokat és robbanásokat is hordozó ingadozás egy központi tengely körül, ami azonban független a Nyugat „magas kultúráját” bizonyos korszakokra tagoló progresszív evolúció törvényszerűségeitől. Az elitkultúra és a civilizáció magasságából a „mélyrétegek” felé közelítve a történész a hagyományos archaikus tudat és viselkedés ismert sztereotípiáival találja szembe magát.

E tanulmányban sem lehetőségünk, sem szükségünk nincs arra, hogy a maga teljességében tekintsük át a középkor vége s az újkor eleje népi kultúrájának problémakörét. Ismereteink az adott kérdésben korlátozottak. Az egyszerű nép kultúrája tudományos problémává valójában csak a legutóbbi években vált, s a historiográfusok jelenleg inkább e kérdés tanulmányozásának lehetséges megközelítési módjait veszik számba, semmint annak konkrét vonásait. Mindazonáltal leszögezhetünk néhány ténytet.

Kezdjük azzal, hogy a „népi kultúra” kifejezés nem ugyanazt a fogalmat takarja a korai és a klasszikus középkorra, s a bennünket érintő átmeneti korszakra alkalmazva. A tulajdonképpeni középkorban a világról kialakított elképzelések, hiedelmek, gondolati beállítottság és viselkedési normák együttese – melyet feltételesen „népi kultúrának”, illetve „népi vallásosságnak” nevezhetnénk – a hivatalos világnézettől való minden különbözősége és sajátosságai ellenére, így vagy úgy, de a társadalom egészét jellemezte. Ez az alsóbb néprétegek esetében domináns tudati szint hatással volt a képzett emberekre is, bár elfedte azt az egyházi és antik műveltség. A „félkegyelműek kultúrája” és a „tanult kultúra” viszonyát „konfliktusos dialógusnak”⁵⁵ minősíthetjük, s ez a kölcsönhatás és ellentét, sőt e kettő ütközése egyidejűleg zajlott úgy a társadalom különböző rétegei között, mint minden egyes individuum tudatán belül. A „népi kereszténység” vagy „falusi katolikuság” az egyházi tanítás elemeinek olyan befogadását jelentette, melyet egyidejűleg a kereszténységtől független, önálló gondolatok és képek is tápláltak. De maga a középkori egyház is, bár óvatosan és fenntartással viszonyult az egyszerű nép szokásaihoz, hiedelmeihez és hitgyakorlásához, bizonyos mértékig nyitott volt ezekre a hatásokra, s nevelő szándékkal részben alkalmazkodott is a hívek igényeihez.⁵⁶ Az egyház például szankcionálta a népi felfogásban gyökerező szentkultuszt, a pápaság elfogadta a népi tudatban már jóval korábban kialakult tanítást a tisztítóútról.⁵⁷

A népi vallásos-kulturális szertartások mágikus jellege mindig is aggodalmat ébresztett a papságban, mivel az az oksági viszonyok sajátos, az isteni mindenhatóságról

szóló tanításnak ellentmondó értelmezését tükrözte. Az egyház harcolt a varázslatok, a ráolvasás, kuruzslás, jóslás ellen, mivel azokban az ördögi hatalom megnyilatkozását látta. Ugyanakkor az egyház is átvett bizonyos mágikus elemeket. A papok részt vettek olyan szertartásokon, ahol a hívők bő termésért, jó időért és állatszaporulatért könyörögtek. Az egyház kifinomult eljárások egész rendszerét dolgozta ki, hogyan kell megáldani az élelmiszereket, munkaeszközöket, hajlékokat, berendezési tárgyakat és a jószágállományt. Ezeket az áldásokat nehéz megkülönböztetni a falusi varázslók mágikus ráolvasaitól és formuláitól, mint ahogy alig mutatható ki különbség a boszorkányok átkai és az egyházi kiátkozás között. Hangsúlyoznunk kell, hogy a boszorkányok létezésébe s különféle mágikus erejű cselekedeteikbe (alakváltoztatás, állattá változás, repülőeszközök használata) vetett hit, mely evidenciaként élt a néptömegekben, az egyház számára elfogadhatatlan, sőt elítélendő volt, mivel bűnös eltévelyedést és ördögi kísértést jelentett.

Az általunk vizsgált átmeneti korszakban az egyszerű nép kulturális hagyományai egyre inkább elvesztették azon sajátos funkciójukat, hogy a kultúra bonyolult építményének bázisát alkossák, s fokozatosan a társadalom szellemi univerzumának peremvidékére szorultak. Egyre kevésbé érvényesül az a hagyományokkal szemben toleráns magatartás, mely a megelőző korszakot még többé-kevésbé jellemezte; fokozódik a türelmetlenség, megkezdődnek az üldözések.⁵⁸ A népi kultúra egészét alkotó szokásokat, hiedelmeket, rituális és gyakorlati tevékenységi formákat ettől kezdve az egyház és a világi előkelőségek barbár babonaként, ördögi sugalmazásként, antikultúraként kezelik. Teljes mértékben elválik egymástól a parasztság kulturális és vallási hagyományainak egész rendszere, valamint az egyházi és világi kultúra. A nép szellemi életével kapcsolatát veszített klérus a közelmúltban felfedezett Újvilág vadembereihez hasonlította híveit, akik nem értik Isten szavát, s ennyi erővel akár arabul is lehetne beszélni hozzájuk. A humanisták, majd később a felvilágosodás képviselői is gúnyosan és elítélően viszonnyultak a népszokásokhoz és hiedelmekhez.⁵⁹ A hívők vallási „partikularizmusa” – miszerint inkább imádták a helyi szentet, mintsem a távoli és ismeretlen istent, minek következtében nem az egy istenben, hanem a Krisztusok sokaságában, s nem Szűzmáriában, hanem a helyi Istenanyában hittek – Morus Tamást is gúnyolódásra készítette. A „Dialógus az eretnokségről és a vallás dolgairól, Tyndale-lel szemben” című művében neveltségessé tette ezt a madonnák sokaságát valló szemléletet, s imígyen reprodukált egy hívők közötti fiktív beszélgetést: „Összes Istenanyáink közül én a Walsinghami Szűzet tisztelem a legjobban” – mondja az egyik, mire a másik így válaszol: „Én pedig a mi Ipswichi Szűzanyánkat.”⁶⁰

A Szűzanya csodatévő fétisként való tisztelete odáig vezetett, hogy például az egyik francia egyházmegyében 1686-ban a parasztok egy üszőt áldoztak fel Szűzmáriának, azzal a kéréssel, hogy védje meg jószágait a pestistől. Néhány évvel később ugyanezek a hívők az áldozathozatal és az imádságok után felnyitották az Istenanya szobrocskájának hasát és a kisedd Jezust szemlélték benne abban a reményben, hogy ezáltal könnyű szülést biztosítanak terhes asszonyaiknak. Ezekután a pap vasabroncsot készítettett a szobor hasára, hogy véget vessen ennek az istenkáromló babonának. Azon szentek szobrait, akik nem hallgatták meg a parasztok imáit, szidalmazták, s ökölcspásokkal sújtották.⁶¹ San Pedro de Usum (Spanyolország) lakói azzal fenyegettek, hogy a folyóba dobják San Pedro, a város védőszentjének szobrát, amennyiben az nem hallgatja meg kérésüket. Egy francia faluban 1735-ben ez valóban meg is történt: a lakosok a Szajnába dobták Szent György szobrát, mivel nem védte meg szőleiket.⁶² Lotharingiai parasztok a 16–17. század fordulóján a betegek ürülékét hozták a templomba, abban a reményben, hogy a szent majd kigyógyítja a kórt.⁶³ A gyónásban a hívők valamiféle higiéniai procedúrát láttak, s feltételezték, hogy a lélek feketén érke-

zik a gyóntatóhoz, s a tisztátalan erő kiűzése után fehéren távozik tőle.⁶⁴ Hittek a szent tárgyak fizikai érintésének hatásában, s mágikus amulettként kezelték azokat. A gyermekeket úgy gyógyították, hogy a nyakukba akasztották az evangéliumot; a Szentírást a fejfájás csillapítására a fejükre tették, sőt a nemi szervekre helyezték bujaság ellen.⁶⁵ Mágikus erőt tulajdonítottak a misének és az eucharistiának abban a hitben, hogy az imádságok a bűvölők erejével hatnak.

A papság arra panaszkodott, hogy az egyszerű emberek a legelementárisabb ismeretekkel sem rendelkeznek a keresztény tanításról. A 17. század végén egy angol prédikátor azon háborodott fel, hogy egy gyerek nem tudta, hány isten létezik, nem tudta megnevezni a Szenháromságot, nem hallott Krisztusról, a mennyről és a pokorról. De a felnőttek nagy többsége ugyanilyen keveset tudott ezekről a dolgokról. Egy hatvanéves ember, aki egész életében templomjáró volt és hallgatta a pap prédikációit, a halottas ágyán kijelentette, hogy az isten egy „jóságos öregember”, a lélek pedig nem más, mint „egy nagy csont az emberi testben”.⁶⁶ E keresztények vallási tudatlanságát és alig titkolt pogányságát mutató példákat hosszasan lehetne sorolni. Mindez azonban nem egyszerűen az egyházi tanítás felületes elsajátításáról tanúskodik, sokkal inkább annak sajátos átértelmezéséről, arról a törekvésről, hogy a világról s a világban működő erőkről alkotott korábbi elképzeléseiket ezekkel a tanokkal összhangba hozzák.

A fenti példákat a 16–17. századból vettük, de a középkorban is találhatunk hasonlóakat. Megváltozott-e a népi pszichológia és vallásosság, vagy a szellemi élet egyfajta konstansával állunk szemben? A népi kultúra eredeti összetevői alig változnak. Nézzünk egy jellegzetes példát. 1260 körül a dominikánus inkvizítor Étienne de Bourbon egy Lyon melletti falucskában a következő hiedelemmel találkozott: a parasztszónokok Szent Guinefort sírjához hordták beteg csecsemőiket a gyógyulás reményében. Az inkvizítor azonban kiderítette, hogy ez a bizonyos szent nem más, mint egy agár, amelyet véletlenül ölt meg gazdája, a kastély ura. Étienne de Bourbon természetesen betiltotta ezt a bűnös kultuszt. Hat évszázaddal később azonban, 1879-ben egy lyoni kutató felfedezte, hogy e település parasztjai még mindig hisznek Szent Guinefort-ban, tudván, hogy az agár!⁶⁷ A középkor, a reformáció, a felvilágosodás, a forradalom és a dekrisztianizáció elmúltával is, mint példánk mutatja, változatlanok maradtak a paraszti tudat bizonyos lényeges elemei, melyek lehetővé tették a kutya és a szent ilyen természetellenes összekapcsolását.

Barbár hiedelem, vallotta a papság, de mások is. Ugyanakkor a szent és a kutya ilyen ötvözetében igen érzékletesen fejeződik ki a képzett emberek és a papság kultúrájának logikájától lényegesen eltérő népi kultúra sajátos logikája. Az arisztotelészi tanok értelmében, az ellentétekről szóló tanítást alapul véve, a tudós logikája szerint lehetetlen olyan különböző minőségű lények összekapcsolása, mint a szent és az állat, az ember és az angyal, az ember és az ördög. Ugyanakkor a népi kultúra ambivalens logikája könnyen átlépte ezeket a határokat, nem jelentett problémát egy ilyen jellegű összekapcsolás s hasonló átváltozások.⁶⁸

A keresztény prédikátorok és moralisták mindig is sérelmezték a hit hanyatlását és torzulását, a hiedelmeket és a bűnös emberi magatartást. Adataink a 15–16. századi nyugat-európai néptömegek vallásosságáról azonban nem egyszerűen csak a jámborság, az isteni ige ismeretének hiányáról tanúskodnak. A szakrálisról alkotott fogalmaik belső tartalma önmagában is rendkívül ellentmondásos volt, ha azt az evangéliumi standarthoz viszonyítjuk. A parasztek és a városiakok valójában nem ismerték a keresztény vallás alapjait s az egyház tanítását, pontosabban szólva annak egyes elemeit a nagyrészt képzetlen egyházi tanítók interpretációja alapján sajátították el, az agrártársadalmakra hagyományosan jellemző mitomágikus, chthonikus és animisztikus világgép kontextusában.

Vajon ez a szellemi állapot magyarázható-e a kereszténység középkor végén megfigyelt visszaszorulásával, ahogy néhány történész állítja?⁶⁹ Nem valószínű, hiszen a korábbi időszak népi vallásosságával kapcsolatos kutatás is nagyjából hasonló képet mutat. E megállapítás ellenére sem érthetünk egyet a 16–17. század számos kiábrándult teológusának következtetésével, nevezetesen azzal, hogy ezeket az embereket a keresztény istent tagadó pogányoknak, keresztényietleneknek tekintették. Nem, ezek az emberek valóban keresztények voltak, templomba jártak és gyóntak, ahogy tudtak, imádkoztak, s ami a legfontosabb, rettegetek a pokoltól és a lélek halálától. A keresztény moralisták felháborodása és ellenszenve abból fakadt, hogy nyilvánvalóan nem értették és nem is akarták megérteni a népi kultúra természetét. Ők a tömegek tudatának értelmezésekor a képzett emberek babonáktól mentes, kifinomult, teológiai spekulációkban és vitákban csiszolódott vallási kritériumait vették alapul, olyan emberekéit, akik a saját vagy mások tapasztalata alapján ismerték a misztikus extázist és a kiválasztottak megvilágosodását. Megközelítési rendszerük tehát alapvetően inadekvát volt.

A tömegkultúra, illetve az egyházi és a világi elit kultúrája szétvált – a 16–17. században lényegében véve már nem volt közös bázisuk. Ez az elkülönülés ahhoz vezetett, hogy az uralkodó egyházak (a többes szám használata azért indokolt, mivel a reformáció után Nyugat-Európában több egyház és hit „rivalizált” egymással – a katolicizmus, a lutheránus egyház, a zwingliánusok, az anglikán egyház) hivatásukat a lakosság szellemi alávetésében látták. Napjaink néhány kutatója állítja: bármennyire is különbözött a reformáció és ellenreformáció, közös vonásuk, hogy Luther és Loyola működése során egyaránt úgy kezelte a népet, mint nem krisztianizált, de krisztianizálendő tömeget. E tudósok véleménye szerint a reformáció és az ellenreformáció a középkori egyház által még eltűrt politeizmus és mágia elleni harc erőteljes kísérlete volt, s a nyugat-európai parasztság tényleges krisztianizálása tulajdonképpen csak a 16. század végén, a 17. század elején ment végbe.⁷⁰ Ennek az írásnak nem feladata e vélemény megalapozottságáról vitát kezdeményezni, de kétségtelenül van benne igazság. Annyiban feltétlenül, hogy mind a katolikus, mind a protestáns egyház támadást indított a népi vallásosság és kultúra ellen, tudatosan törekedve annak felszámolására.

A reformáció és részben az ellenreformáció következő sajátosságait emelhetjük ki: a papság reformja, harc annak elvilágiasodása ellen, a lelkipásztorok képzettségének javítása, az egyházkerületek újjászervezése, a felsőbb egyházi hierarchia egyházközségek feletti ellenőrzésének erősítése, az állandó gondoskodás arról, hogy a hívők elsajátítsák a hitélet alapjait, a vallásos irodalom terjesztése főként az egyszerű hívők között (amit megkönnyített a könyvnyomtatás megjelenése), a protestantizmus hirdette új hitszemlélet, a hívő ember és Krisztus közötti közvetlen kapcsolat létesíthetőségének tudatosítása, az a törekvés, hogy a vallásosságot a kollektív, személytelen rituálékból kiemelve minden ember személyes lelkiismeretének vívmányaként értelmezzék, annak tanítása, hogy a foglalkozás egyben hivatás, aminek következtében a munka új etikai értéket kap. Mindez jól ismert. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kellene, hogy a protestáns és poszt-tridenti „akkulturáció” következtében háttérbe szorult és széthullott a tömegek hagyományos vallásossága és kultúrája.

A „akkulturáció” egyik kifejeződési formája a népi ünnepek korlátozása, sőt egyértelmű tiltása volt. A monoton és minden tekintetben beszűkült falusi életben az ünnep lehetőséget kínált a hosszú ideje felhalmozódott és elfojtott érzelmek kinyilvánítására. Ugyanakkor ez volt az a momentum, melynek rendszeres ismétlődése bizonyos értelemben ritmizálta az időt. Az ünnep reprezentálta a népi világszemlélet leglényegesebb vonásait. A középkorban az egyház viszonylag türelmesen kezelte még azokat az ünnepeket is, melyeknek mind eredetüket, mind belső tartalmukat tekintve nem sok közük volt a kereszténységhez (például a Szent Iván-éj tisztító tüzének rítusa). Az

általunk vizsgált időszakban azonban megváltozott az egyházi és világi hatalmak viszonya a népi ünnepekhez, melyeket csakúgy, mint a népélet más megnyilvánulásait egyre kevésbé tartották megengedhetőnek. A népi kultúra elemeit tartalmazó, s az ünnep idején a szakrálisat a világgal ötvöző folklorizált középkori vallás összeegyeztethetetlennek bizonyult a reformáció és ellenreformáció képviselte új keresztény szellemiséggel. Ám nem kizárólag a magas klérus ellenezte a népszokásokat és ünnepeket – a felvilágosodás képviselői szintén előítélettel viseltettek irántuk, a „tudatlanság” és „barbárság” megnyilvánulását látták bennük, a letűnt „gótikus korszak” maradványát, kicsapongást, részegeskedést, verekedést és bűnözést.

Az új vállalkozói szellem, melynek képviselői mindenekelőtt a puritánok voltak, nem tudott megbékélni a haszontalan elfoglaltságot jelentő „időpazarlással”. Minden szórakozás törvénytelen, ha elveszi tőlünk az Időt, melyet komolyabb dolgokra kell fordítanunk” – írja Richard Baxter.⁷¹ Szigorúan korlátozták a naptári ünnepek számát – ami a középkorban még az év egyharmadát magában foglalta.⁷² A 17. században a munka teljes győzelmet aratott a szabadidő fölött. A sportversenyek, a május-ünnep, a táncmulatságok, a szórakozás védelmében kiadott angol királyi rendeleteket (1618–1633) a puritán prédikátorok sátáni eredetűnek tekintették és élesen bírálták, így a forradalom érvénytelenítette azokat.⁷³ A néphagyományok, ünnepek és mulatságok felszámolása azonban a falvakban sokkal lassabban és kevésbé következetesen zajlott, mint a városokban, s helyenként egészen a 20. század elejéig tovább éltek a földműveléssel és állattenyésztéssel kapcsolatos rituálék és szokások. Az egyház és az állam támadása a népi ünnepek és a különféle időtöltések ellen, valamint a mindennapi élet felett gyakorolt sokoldalú ellenőrzés megszilárdulása mégis meghozta a maga gyümölcsét. A hagyományos társadalom széthullása együttjárt a népi mulatságok csökkenésével. „A régi világ, melyben összefonódott a nevetés és a vallás, a munka és az ünnep, mely utóbbi az egész évnek s az egész életnek meghatározott ritmust adott, széthullott.”⁷⁴

Az egyes történészek véleménye élesen eltér abban a kérdésben, milyen mértékben szűnt meg a nép viszonylagos kulturális autonómiája az ipari forradalom kezdetéig Európában.⁷⁵ Ugyanakkor nehéz lenne tagadni, hogy céltudatosan korlátozták, s fokozatosan felszámolták ezt a kultúrát. Az intellektuális elit, az állam és az egyház ellenséges magatartása a népi világszemlélet s az általa meghatározott hétköznapi viselkedési formákkal szemben azonban egyetlen területen sem jelentkezett olyan erősen, nem jellemezte olyan következetességgel, sehol sem járt olyan romboló és kegyetlen következményekkel, mint a mágia s azok immáron boszorkányokká és varázslókká minősített képviselőinek megítélésében.

4

A középkori falu zárt világát a mezőgazdasági munka természetéből következő konzervativizmus és ismétlődés jellemezte. A paraszti közösség mindig is az állandóság biztosításának különféle módzatait kereste, melyek azonban viszonylagosnak, ingatagnak bizonyultak. A mágiával átitatott középkori falu világában az ember minden lépését veszély fenyegette. Kapcsolattartásában az általa legyőzhetetlennek vélt természettel a természeti erők befolyásolására – a gazdag termés, állatszaporulat, a természeti csapások elkerülése, a jó idő, a betegségek és más bajok orvoslása reményében – különleges mágikus technika alkalmazására volt szükség, hiszen a paraszti tudatban nem különült el a hétköznapi és a természetfeletti. Kisebb vagy nagyobb mértékben mindenki alkalmazta a mágiát, de azok, akik ezt a legtökéletesebben űzték, a varázslók, kuruzslók és jósok, még ha félelmet és aggodalmat keltettek is, életfontosságúak voltak a jólét és a falusi közösség normális működése szempontjából. A középkori felfogásnak

megfelelően az emberi test olyan mikrokozmosz, mely a világmindenségben összpontosuló erők hatása alatt áll, s ki kell engesztelni, semlegesíteni kell a makrokozmosz eme titokzatos, hatalmas erőit. A betegség és a halál okát a kor embere leggyakrabban a helytelen viselkedésben, a rossz előjelek figyelmen kívül hagyásában, de mindenekelőtt mások rossz szándékú cselekedeteiben vélte felfedezni. A varázsló és a boszorkány hasznos lehetett, de ugyanakkor veszélyt is jelentett. Innen az ambivalens viszony irántuk. A középkori ember gyakran vette igénybe szolgálataikat, de nem ritkán üldözték is őket.⁷⁶ A középkorban azonban jórészt az volt jellemző, hogy ezek az üldözések nem bírósági procedúra, hanem spontán leszámolás, önbíráskodás formájában jelentkeztek. Mint mondottuk, az egyház akkoriban elítélte a nép boszorkányokba és varázslókba, azok természetfeletti hatalmába vetett hitét, s a kereszténységnek ellentmondó babonának minősítette azt.

Gyökeresen megváltozott a helyzet a középkor végére, amikor a papság és a világi hatalmak következetesen összekapcsolták a boszorkányságot és az eretnekséget (néhány országban a „boszorkány” és a „valdens” fogalom szinonimaként volt használatos), s megkezdődött kegyetlen üldözésük. Fellobbantak a máglyák. Győzedelmeskedett a teológusok és papok véleménye, miszerint az ember képes kapcsolatba lépni az ördöggel, és támogatását élvezve szolgálatába állni. Így született meg a boszorkányság új felfogása: a boszorkány nem egyszerűen a mágia titkait ismerő kuruzsló vagy varázsló, hanem a Sátán szolgálóleánya, aki paktumot kötött, nemi kapcsolatba lépett az ördöggel, kinek felbujtására és segítségével megrontja az embert és tönkreteszi annak javait. Míg a korábbi időszakban (ahogy a nem európai népek esetében is) „individuális” varázslókról volt szó, addig a 15–17. századi boszorkányüldözők a tömeges összejövetelek s a tisztátalan erő szervezett kultuszának vádjával lépnek fel. Eszerint a boszorkányok rendszeresen bálát rendeznek, melyeken a templomi mise fonák rituáléját rendezik meg, s más undorító tetteket hajtanak végre, melyekkel korábban az eretneket vádolták; ily módon mintegy a Sátánnak is megvan a maga temploma, az anti-templom, s a boszorkányok hívői és szolgálólányai. Mindez lehetővé tette a boszorkányság és az eretnekség vádjának összemosisását.⁷⁷ Ezek a boszorkányokról kialakított „tudós” elképzelések igen távol álltak a népi tudatban élő boszorkány-képtől. A varázsló alakja megváltozott és démonizálódott. A papok és prédikátorok rendületlenül sugalmazták híveiknek az ördög és szolgáló állandó jelenlétét – a démonománia Nyugat-Európa lakosságának széles rétegeire volt hatással, s rendkívüli módon kiélezte az anélkül is feszült társadalmi-lélektani klímát. A politikai és vallási ellenfelekben általában az ördög szolgálát látták: a protestánsok – a pápaság híveiben, a katolikusok – a protestánsokban, s mindannyian a zsidókban, törökökben, boszorkányokban... A démonománia az ellenségkép univerzális mintáját teremtette meg.⁷⁸ Könnyű belátni, hogy a táncmulatsággal és rituális lakomával járó boszorkánybál képeinek megkonstruálásakor a népszokások modelljét használták fel, melyet kiegészítettek a Sátán-imádat és a résztvevők bűnösségének mozzanatával. A boszorkány démonizálása szükségszerűen együttjárt a paraszti ünnep démonizálásával.

De miben kell keresnünk a boszorkányüldözés történelmi jelenségének titkát? A liberális historiográfia hagyományos nézőpontja a következő: a boszorkányüldözés az egyházi „népbutítók” által, saját céljaik érdekében manipulált sötét tömegek eltévelyedésének eredménye – az üldözések megszüntetése pedig a felvilágosodás győzedelmeskedése a „sötét középkor” felett. Ma már világos, hogy a népet nem csak felhasználták, de maga is meghatározott, időnként igen aktív hatást gyakorolt az események alakulására. A boszorkányüldözés élén a városok és falvak alsóbb néprétegeivel kapcsolatot tartó, s köztük ígét hirdető dominikánus szerzetesek álltak. A dominikánusoknak mindenkinél jobban kellett ismerniük a lakosság gondolkodásmódját és lélektanát, s

azáltal hogy befolyásolni kívánták, maguk is impulzusokat kaptak tőle. Számos eset ismert, amikor a falu lakossága kezdeményezte a boszorkányüldözést, s maguk a hívők fordultak vezetőikhez a boszorkányok elpusztításának követelésével. Még a költségek sem riasztották vissza őket (hiszen a bírósági tárgyalás lebonyolítására, a hivatalnokok és a hóhér fizetésére, a bebörtönzöttek ellátására, a kivégzésre s az általában a kivégzést követő bankett megszervezésére fordítandó összeget annak a faluközösségnek kellett előteremtenie, ahol a per zajlott). Pedig a kiadások igen tetemesek voltak, s nem mindig fedezte azt az elkobzott vagyon értéke.

Az utóbbi évek történeti kutatásainak alapján nem elsősorban azt kell megállapítanunk, hogy sikerült megoldani a nyugat-európai tömeges boszorkányüldözés problémáját, hanem azt, hogy újszerűen közelítették meg e kérdést. Napjainkban nem csak a demonológusok és kritikusaik traktátusait vizsgálják, de a bírósági perek jegyzőkönyveit is, s ráadásul ezeket sem különállóan, példaként kezelik, hanem összességükben, egy helységre, grófságra s egy meghatározott időszakra vonatkoztatva. Ezzel együtt jelentősen változott maga a megközelítés is, a boszorkányüldözés problémáját ma már elsősorban nem „felülről”, az iskolázott emberek és a hatalom nézőpontjából vizsgálják, hanem „alulról”. A bírósági aktákban a démonológiai doktrínát alkalmazó s az ítéletekben azt érvényesítő bírók pozíciója mellett kifejezésre jut a felperesek és tanúk, azaz a vádlottak szomszédainak s maguknak a vádlottaknak a boszorkányságra vonatkozó álláspontja, bármennyire rejtetten is fogalmazódnak meg a bírósági feljegyzésekben. Ha a boszorkánypereket a népi kultúra hagyománya és a hivatalos, egyházi tradíció kölcsönhatásának vázolt kontextusában vizsgáljuk, el kell ismernünk, hogy éppen itt, a bírói kamarában mutatkozik meg rendkívül élesen megváltozott viszonyuk. Nincs már szó a két tradíció összehangolásáról, a „konfliktusos-dialógusról” – csak a konfliktus maradt. A bírók nem értik s nem is akarják megérteni a másik tradíciót. A középkori egyház gyakorolta viszonylagos toleranciát a népi hiedelmekkel, rituálékkal, mágikus cselekedetekkel szemben alapjaiban eltérő stratégia váltja fel, melyet a népi kultúra szellemi autonómiája teljes elfojtásának kell tekintenünk. Egyértelművé válik az elit kultúra képviselőinek azon makacs és következetes törekvése, hogy a népi kultúra meghatározott elemeit a démonológia nyelvére fordítsák le. Ez a népi kultúra értelmét és tartalmát alapjaiban kifordító kor, annak megsemmisítését is előkészíti.

Egy ilyen átalakulás előfeltétele volt az egyház radikálisan új pozíciója. A boszorkánysággal kapcsolatos népi hiedelmek elítélése után – mely a középkort csaknem mindvégig jellemezte – az egyház immár magukat a boszorkányokat ítélte el. Az ördög létezésébe s hatalmába vetett hit, valamint az az elképzelés, hogy az ember kapcsolatba tud lépni s szerződést tud kötni a Sátánnal, legalább olyan mértékben volt „tudományos”, mint népi eredetű. Ma már lehetetlen teljes pontossággal megállapítani, milyen közegben született meg e hit, csak annak általános jellemzőit tudjuk rögzíteni. A démonológiának a teológiai gondolat biztosított szisztematikus hátteret, de elemei a folklórban, a nép gondolatvilágában is éltek. A boszorkányok valóságos létezésébe vetett hit s az az elképzelés, hogy bármiféle gonoszságot képesek megtenni, „eredendően” élt a népi tudatban, s feltételezhetjük, hogy az egyház álláspontjának változása – a boszorkányhit tiltása, majd a boszorkányok rossz szándékának elismerése – a hívők nyomására történt. Ugyanakkor a „tudományos” értelmezés alapvetően megváltoztatta s a teljes demonizálás irányába sodorta a boszorkányság jellegéről kialakított képet. A boszorkányhit ebben az új teológiai és jogi felfogásban végeredményben éppen a népi kultúra ama hagyománya ellen irányult, melynek mélyrétegeiben annak sok eleme megszületett és évszázadokon keresztül érvényesült.

Itt kell megjegyeznünk, hogy a boszorkányok demonizálása jóval tömeges üldözésük előtt kezdődött: egyes teológusok, többek között Aquinói Tamás, már a 13.

században is elismerték a boszorkányok azon képességét, hogy kapcsolatba tudnak lépni az ördöggel, s kidolgozták a „succubus”-okról és „incubus”-okról szóló tanítást. De sem akkor, sem jóval később nem kaptak teret e skolasztikus fejtegetések a gyakorlati életben. Óvatosan kell megközelítenünk és értékelnünk olyan hírhedt dokumentumok gyakorlati következményeit, mint VIII. Ince pápa bullája, a „Summis desiderantes affectibus” (1484), valamint az Institoris és Sprenger „Boszorkányok pörölye” (1486) című műve. Ezek eszmei hatása a későbbi boszorkányüldözőkre, úgy tűnik, vitathatatlan. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a pápai bulla és a „Pöröly” megjelenését egy teljes évszázad választotta el attól az időtől, amikor elkezdődött a tömeges boszorkányüldözés, azaz a 16. század 80-as éveitől. Másszóval a teoretikus előkészítés több emberöltővel megelőzte magát a boszorkányüldözést. Az üldözések története tehát nem olyan egyszerű és egyértelmű, ahogy ezt a 19. század végének, 20. század elejének történészei elképzelték (G. Ch. Lea, J. Hansen és mások), s amilyenek néha még manapság is beállítják: a 16–17. század boszorkányüldözései nem a korábbi eretnokség elleni harc folytatásai voltak, s a démonológia önmagában még nem hívta volna életre a 15–17. század szörnyű eseményeit. E folyamat kibontakozásához, melyben a racionalizált hiedelem tömeghisztériával és politikai leszámolóssal ötvöződött, sajátos társadalmi és szociálpszichológiai feltételrendszerre volt szükség.

Nézzük meg közelebbről, hogyan is zajlott egy boszorkányper. A kiindulást képező ismétlődő vád általában a szomszédok panaszára épült, mely szerint valamely személy, aki rendszerint az adott településen vagy annak közelében élt, mágikus cselekedeteivel kárt okozott. A historiográfiában máig is gyakran előforduló boszorkánykép a következő: magányos idős asszony, özvegy, aki elvesztette családját, és anyagi támasz nélkül maradt; a szomszédok nem segítettek, ezért megfenyegette őket, s ez az átok hamarosan beteljesedett. Ez a sztereotípa azonban csak részben felel meg a valóságnak. A boszorkánysággal vádoltak között az idős asszonyok mellett legalább ilyen gyakran találunk viszonylag fiatal nőket, ifjú lányokat és férfiakat, s a szegények mellett tehetősebbeket is. Bárki, akár egy gyerek is áldozatul eshetett a boszorkányság vádjának.

De nem is volt mindig szükség a feltételezett boszorkány fenyegetéseire és konkrét próbálkozásaira. Egy viszonylag nem nagy lélekszámú falusi kisvilág vagy egymással közelebbi ismeretségben lévő városi szomszédság tagjai saját ítéletükre hagytak azokkal kapcsolatban, akikkel a mindennapi életben érintkeztek. A hétköznapi bajokról, a családi vagy személyes szerencsétlenségekről nagyjából ahhoz hasonló elképzelésekkel rendelkeztek, mint amilyeneket az etnológusok az afrikai népek esetében mutattak ki⁷⁹: ha megbetegedett egy családtag, meghalt egy gyermek, csökkent az állatsaporulat, elvesztek egyes dolgok, rossz volt a termés, bizonyosak voltak abban, hogy ez a baj nem egyszerűen a véletlenrel vagy pusztán természeti okokkal magyarázható. Úgy vélték, ilyen esetekben feltétlenül valakinek mágikus, varázslatos erejű cselekedetekben kifejeződő rosszindulata nyilatkozott meg, s nem volt nehéz bűnösnek vélni bárkit, akinek hírneve nem volt makulátlan, vagy akivel feszült viszonyban álltak. A boszorkányság vádjában egyértelműen megmutatkoztak az egyes személyek vagy a közösség és az egyén közti falun belüli, lokális konfliktusok.

A magukat sértettnek vélt személyek igyekeztek bosszút állni a feltételezett bűnösön, s leszámoltak vele vagy feljelentést tettek a hatóságoknál. A feljelentésben a fekete mágia segítségével okozott kárról volt szó, de a vád nem haladta meg a maleficium kereteit, s a tisztátalan erőről sem esett említés. Amint azonban a dolog a hatóságok elé került, gyökeresen megváltozott a helyzet. Itt történt meg a fordulat a boszorkányság megítélésében: a népi, hétköznapi, tradicionális felfogást annak más, jogi-teológiai értelmezése váltja fel. A per kezdetétől fogva a bírók figyelmének középpontjára

ban nem a maleficium, hanem azok a körülmények álltak, melyek nézetük szerint hatékonyá tették a mágikus cselekedeteket. A bírók jóelőre rendelkeztek a felteendő kérdések terjedelmes listájával, hogy beismerő vallomásra kényszerítsék a vádlottat a tisztátalan erő közreműködésével végrehajtott bűbájosságáról. Figyelmük középpontjában egyértelműen az ördöggel kötött szövetség s annak körülményei álltak, továbbá a boszorkányok és a „sötétség fejedelmének” nemi kapcsolata, a vádlott látogatta boszorkányszombat leírása, s annak kiderítése, ki vett még részt ezeken a szeánszokon.⁸⁰ Szükségszerű, s teljes mértékben érthető következménye volt az ilyen típusú véd eljárásoknak, hogy a perbefogott konokul tagadta kapcsolatát a tisztátalan erővel. A bírók azonban ebben a tekintetben különösen elszántak voltak, bármi áron ki akarták kényszeríteni a számukra nélkülözhetetlen beismerő vallomást. Megítélésük szerint a per értelme éppen a boszorkány és a Sátán bűnös megegyezésének leleplezésében rejlett.

Lényegében véve itt a következő erővonalak rajzolódnak ki. A démonológia fogalmait magukénak valló bírók előtt, akik a Sátán és serege elleni harc hitében éltek, olyan nő állt, aki a kuruzslás és bűbájosság titkainak ismeretében akkumulálta a népi kulturális hagyomány évszázados tapasztalatait. Nem azt rótták fel bűnétül, amivel valójában foglalkozott, azaz a jóslást, jövőbelátást, gyógyítást; vétkessége egészen más kategóriákban fogalmazódott meg – mint például az ördöggel kötött paktum és együttélés, éjszakai repülés a boszorkánybábra, átváltozási képesség, csecsemők elpusztítása abból a célból, hogy testüket varázsszerek készítésére használja fel... A népi mágia, ami akkoriban a paraszti élet elengedhetetlen komponense volt, a vádlottnak feltett kérdések során istentagadássá és áruulássá, a sátáni anti-egyház szolgálatává transzformálódott; a népi és kalendáriumi ünnepek a boszorkányok és ördögök együttélését demonstráló ocsmány összejövetelekké torzultak. Ismétlem: nem csak a bírósági eljárás áldozata démonizálódott, de egyben maga a népi-paraszti kultúra is. A vádlott számára már a kezdetektől fogva nem volt felmentés, de vele együtt elítéltetett az általa akaratlanul is képviselt mágikus és mitologikus tradíció nagyrésze. A népi kultúra híveibe képviselőibe beoltották hiedelmek és szokásaik bűnösségének gondolatát. Bár a bírók nem beszéltek közvetlenül erről a kulturális és vallási hagyományról, sőt elképzelhető, hogy nem is gondoltak rá, mégis – akár tudatosan, akár nem – objektíve éppen e hagyományt fogták perbe.⁸¹

Ily módon a hiedelmek és a pogányság megmaradt elemeinek likvidálása, a keresztény hit alapjaival kapcsolatos tudatlanság felszámolása, a falusi agrárkultuszok, ünnepek és multságok korlátozása, majd tiltása, valamint a boszorkányok és varázslók üldözése végeredményben egy és ugyanazon folyamat, a népi kultúra elleni támadás megnyilvánulásának tekinthető, függetlenül attól, hogy lényeges eltéréseket is megfigyelhetünk e téren. Az alapvető probléma abban áll, hogy a népi kultúra hordozóinak megsemmisítésében maga a nép is aktív szerepet játszott. A parasztok és városiakok leszámolást követelvé a boszorkányokkal nyomást gyakoroltak a hatóságokra, élvezték a boszorkányokat megsemmisítő máglyák látványát, s nem számoltak azzal, hogy ezzel saját világlátásuk, hagyományos viselkedési normáik felett is ítéletet mondtak.

Az ördöggel és szolgálólányával szemben táplált gyűlölet mögött a képzett s gyakran intelligens bírók esetében, ha nem is mindig tudatosan, de az egyszerű nép kultúrája iránti megvetés húzódott meg. Miután saját kultúrájuk jelentette számukra az egyetlen lehetségest és elfogadhatót, e másikat ellen-kultúráként fogták fel. A saját kultúrájuk teljes egészében istenre-irányuló volt, következképpen egy másféle kultúrának szükségképpen sátáni eredetűnek kellett lennie. Ezért az ellenük folytatott harcban minden eszköz megengedhetőnek és igazolhatóknak tűnt. A kínzás volt köztük a leghatásosabb az ördög legyőzésében, azaz a boszorkány vallomásra kényszerítésében (hiszen beismerő vallomás hiányában nem lehetett ítéletet hirdetni felette).

Mint említettük, a középkorban csak kivételes esetekben alkalmazott kínzás éppen az általunk vizsgált időszakban vált igen elterjedté a bírói gyakorlatban, s mindezenekelött éppen a boszorkányperekben. A kihallgatásokon részt vett a hóhér, a vádlottnak bemutatták a kínzóeszközöket, s gyakran már az alkalmazásuk lehetősége is elegendőnek bizonyult, hogy az áldozat „beismerő” vallomást tegyen. A leggyakrabban alkalmazott kínzási mód az volt, hogy a vádlott kezét hátul összekötötték, felakasztották rá, lábaira súlyt erősítettek, majd ha tagadott, további súlyokat raktak rá. A kínvallatás során természetesen más módszerekkel is éltek.

A kínvallatás célja az volt, hogy az áldozat beismerje kapcsolatát az ördöggel, de egyidejűleg más eljárásokat is alkalmaztak a boszorkányság megállapítására. A vádlott testén leborotvták a szőrt, s az orvosok tűszúrásokkal kerestek olyan helyeket, melyek érzéketlenek a fájdalomra: ha találtak ilyen pontot, bizonyítottnak vették, hogy ez az ördög érintésének nyoma, tehát a vádlott annak szolgálóleánya. A „könnypróba” abban állt, hogy a vádlottnak részleteket olvastak fel a Bibliából, s ha az nem sírt, bűnösnek minősült (ezen az alapon ítélték el többek között Kepler édesanyját)⁸². A feltételezett boszorkány konok tagadása kapcsolatát illetően az ördöggel, szintén bizonyíték lehetett – a tisztátalan erő akadályozza az igazság kimondását. A vádlottat megmérték, hiszen ha a boszorkányok repülni is tudnak, valószínűleg könnyebbek, mint a tisztességes emberek. Igen elterjedt volt a vízpróba: a kezénél és lábánál összekötött nőt a vízbe dobták, s ha az nem merült el, ez azt jelentette, hogy a tiszta őselem nem fogadja be a boszorkányt. Végül voltak „specialisták”, akik külalakjuk alapján meg tudták különböztetni a boszorkányokat a hétköznapi emberektől. Ilyen esetet jegyeztek fel 1644-ben a dijoni egyházközségben, ahol egy félkegyelmű járta a falvakat, s a hatóság engedélyével megvizsgálta az ellenőrzésre összehívott parasztokat: az általa boszorkánynak minősítettet megkínozták, s egy részüket megégették.⁸³

Természetesen felmerül a kérdés: a vallásos és jogilag képzett emberek miért ismerték el a kínzást elfogadható és nélkülözhetetlen módszerként a boszorkányvadás eljárásban, holott világosan tudták, hogy a fizikai kínzás hatására az áldozatok a legfantasztikusabb beismerésre képesek (mindezt a boszorkányperek kritikusaik kijelentései támasztják alá, akik a 16–17. században hangot adtak tiltakozásuknak)? A bírók kegyetlenségére, szadista hajlamaira, felelőtlenségére és büntethetlenségére történő utalások semmit sem magyaráznak. Bárkinek, aki hasonló ügyben folytatott vizsgálatot, magasabbrendű érveket kellett keresnie a kínzás alkalmazására, s ezek az érvek rendelkezésre álltak. Mindenekelőtt: a tisztátalan erővel fenntartott kapcsolat és annak vizsgálata a korabeli papok és teológusok értelmezése szerint mint az isteni nagyság megsértése kivételesen súlyos bűnnek számított (crimen exceptum) – s ilyen esetben tetszőleges kínzás volt alkalmazható.

De más megfontolásból is szükséges volt a feltételezett boszorkány kínvallatása. Figyelembe kell vennünk azt, hogy az csak fokozta a bírók gyanúját, ha a vádlott konok módon tagadta kapcsolatát az ördöggel, sőt mintegy bizonyítékul szolgált ez a kapcsolatra, s a kínzás fokozott erővel folytatódott. Ennek az a magyarázata, hogy a tisztátalan erővel vélelmezett kapcsolatban lévő személyt a démoni erő megszállottjának tekintették. A középkorban mindvégig található olyan embereket, akiknek a viselkedése arra utalt, hogy beléjük költözött az ördög, és sok szent hírneve éppen azon a képességén alapult, hogy ki tudták űzni az ördögöt az emberből. Az exorcizmus bevett gyakorlatnak számított az egyház történetében. Ugyanakkor a középkorban az ördögűzés nem feltétlenül jelentett kínvallatást. Most azonban éppen ez a módszer vált törvényessé. A boszorkány hírébe került nő a bírósági tárgyalás során azért tagadja kapcsolatát az ördöggel, mivel az megszállta, következésképpen ki kell űzni belőle, s e cél érdekében a legkegyetlenebb eljárások is alkalmazhatók azzal a „burokkal” szem-

ben, melyben az ördög rejtőzik. Ily módon a kínzás valójában nem a vádlottra, hanem az őt megszálló ördögbe irányul. Amíg a gonosz az emberben lakozik, megakadályozza áldozatát, hogy a bírók igényelte beismerő vallomást tegyen – ha viszont az áldozat hajlandó beszélni a boszorkányszombatról, a repülésről, különféle átváltozásairól, viszonyáról az ördöggel s végül azokról a gonosztettekről, melyeket annak felbujtására hajtott végre, ez az exorcium eredményességét jelenti, tehát az ördög elhagyta a szerencsétlen testet.⁸⁴

A katolikus és reformáció utáni Európa minden országán végigsöprő boszorkányüldözés különböző mértékű és intenzitású volt, s több regionális sajátossággal rendelkezett. Így például az angliai boszorkányperek némileg különböztek a többtől, mivel itt a boszorkányságot nem eretnekségnek, inkább társadalomellenes bűncselekménynek tekintették, s ezért a tárgyaláson a vád alapja a másoknak okozott kár volt, amit csak ritkán hoztak kapcsolatba az ördöggel. A boszorkányszombatról, a „succubus”-okról és „incubus”-okról, s a boszorkányok átváltozási képességéről kialakult elképzelések nem játszottak szerepet a vádemelésben. Az Anglia és a többi európai ország közötti különbség leginkább abban mutatkozott meg, hogy Angliában a boszorkánysággal vádoltakat nem vetették alá kínvallatásnak. A kontinentális Európában leginkább Franciaországban és a Német Birodalom területén söpört végig a boszorkányüldözés hulláma, de itt is mutatkoztak bizonyos különbségek. Az üldözés nem volt folyamatos, inkább az időszakos felerősödés és enyhülés hullámváltozása a jellemző. A legújabb kutatások nem támasztják alá azt a véleményt, miszerint a boszorkányeretnokség a keresztény tanokat kevésbé ismerő parasztlakta hegyi alpesi területeken volt a legerőteljesebb (Trevor-Roper): a legkegyetlenebb üldözés ugyanis éppen Nyugat-Európa sűrűn lakott, fejlett területein zajlott.

Az üldözés jellege is eltért a különböző területeken. Az ördöggel fenntartott kapcsolat vádja kiemelkedő szerepet játszott a francia boszorkányperekben. Bizonyos esetekben egyéni áldozatokról beszélhetünk, máskor azonban sajátos láncreakció bontakozott ki: egy vagy több boszorkány elégetése maga után vonta mások, az elítéltek által megnevezettek perbefogását is. Voltak helyek, ahol a nők és a férfiak nagy része áldozatul esett a boszorkányüldözésnek, egész falvak néptelenedtek el, ezt azonban nem lehet általánosnak tekinteni. Németország egyes délnyugati körzeteiben végül is néhány bírósági hivatalnok próbálta megfékezni az üldözési hullámot, miután annak már bárki áldozatul eshetett. Friedrich Spee, a boszorkányüldözés egyik ellenzője 1631-ben így ír: „Ki nem látja, hogy ez így vég nélkül folytatódhat? Ezért a bíróknak nincs más választása, mint beszüntetni a perket ... különben végül máglyára kell küldeni hozzátartozóinkat, önmagunkat és az egész világot.”⁸⁵

Napjainkban a történészek hiteles dokumentumok hiányában lemondtak arról, hogy akár megközelítőleg is felbecsüljék a boszorkányüldözés áldozatainak számát. A bírósági jegyzőkönyvek egy része megsemmisült, a boszorkányokkal együtt ezeket is a tűzbe vetették, hogy még azok emlékéit is eltüntessék. Az ellenőrző vizsgálatok kimutatták, hogy pusztán dicsekvés néhány bírósági állítása, miszerint boszorkányok ezreit égették volna el. Az ilyen típusú koholmányok legfeljebb pszichológiai, s nem statisztikai szempontból érdekesek. A milliós áldozatokról alkotott korábbi elképzelés egyáltalán nem megalapozott. Valószínűleg túlzás a Voltaire-i „száz ezer máglya” is, aligha nem tízezres nagyságrendről kell beszélnünk. Mindemellett az elítéltek valószínűsíthető számának csökkenése nem enyhíti a fanatizmus és a leszámolások hosszantartó járványának szörnyűségét.

5

Rendkívül nehéz feladat meggyőző magyarázattal szolgálni egy olyan bonyolult történelmi jelenséggel kapcsolatban, mint a több nemzedéket érintő boszorkányüldözés. Ez a kérdés máig nem tisztázott. Napjainkban a tudósok véleménye még inkább eltér, mint néhány évtizeddel ezelőtt.⁸⁶ Ugyanakkor e probléma új szociálintropológiai megközelítését tekintve több történész elfogadni látszik azt az értelmezést, melyet K. Thomas, A. Macfarlane és R. Muchembled javasolnak.

Az említett tudósok leszögezik, hogy a 16–17. században a nyugat-európai falvakat erőteljes forrongás, a középkori falusi közösségi életben még alapvető szerepet játszó társadalom-lélektani egyensúly megbomlása jellemzi. Az antagonizmus kiéleződése a falvakban, a kölcsönös segítségre épülő kapcsolatok széthullása, valamint a hagyományos világszemlélet válsága – mely a társadalmi változások eredményeként és a kereszténység új, reformált, a középkori népi kereszténységtől alapjaiban eltérő változatát erőteljesen hirdető egyház hatására következett be – szükségszerűen vezetett a paraszti tudatban kialakuló nyomasztó feszültségekhez, melyet csak fokozott a fent említett félelemérzet és bizonytalanság. A kialakult helyzet öntudatlanul azt az igényt keltette a parasztokban, hogy bűnösöket keressenek, anyagi és lelki sérelmeik okozóit. Jellemző, hogy a boszorkányság vádja leggyakrabban azokban az időszakokban kapott erős hangsúlyt, amikor enyhült az eretnecség elleni harc, és fordítva, a vallási küzdelmek felerősödése háttérbe szorította a boszorkányüldözést. „Bűnbak” kellett, olyan személy, akire át lehetett hárítani saját félelmeiket és bűneiket (többek között a mágiikus szertartásokon való részvételt), s az ellene folytatott eljárás egyben mintegy biztosíthatta a falusi közösség egészséges és termékeny létének helyreállítását. Erre a legmegfelelőbb személynek minden tekintetben a boszorkány bizonyult. Gyakorlatilag védtelen volt, vád alá helyezése a feljelentő lelki megtisztulásának zálogát jelentette, a bűnösök számát szükség szerint lehetett növelni, de a legfontosabb, hogy a boszorkány mindig kéznél volt, elpusztítása pedig azonnali megnyugvást hozott. Ezt csak erősítette a kereszténységre hagyományosan jellemző antifeminizmus, mely a nőben a „bűn hordozóját” látta.

A boszorkányüldözés következtében ugyanakkor az általános rettegés légköre vált uralkodóvá; aki nem vádolt meg másokat, az azt kockáztatta, hogy maga lesz vádlott; újabb és újabb áldozatokat követelő pánikhangulat alakult ki. Elsőként a falvak marginális elemei estek áldozatul, akik nem feleltek meg a konformizmus általános követelményeinek, s ezáltal a falusi közösség egységesebbnek, az „undok bűnöktől megtisztultnak” érezhette magát. A. Macfarlane regionális kutatásai (az angliai Essex grófság 1560–1680 között lejegyzett bírósági jegyzőkönyveinek vizsgálata) azt sugallják, hogy a boszorkányüldözés ebben az időszakban a falusi élet megszokott jelensége volt, a vádlottak között jóval több volt a szegény, mint vélt áldozataik körében.⁸⁷ Azokban a gyakori esetekben azonban, amikor az üldözés láncreakció formájában zajlott, mint például Németország délnyugati részén, a tehetősebb emberek között is találunk vádlottakat, s leegyszerűsítés lenne csak a szegény öregasszonyokat tekinteni a boszorkányüldözés potenciális áldozatainak. Mindez sokkal bonyolultabb volt.

A boszorkány kivégzésének szenttanúja s mintegy részese volt – kellett, hogy legyen – minden békés lakos. A démonológiai per áldozatának megégetése után ünnepi bankettet rendeztek a bírók és hivatalnokok számára. A kivégzési procedúra hangsúlyozottan nyilvános és ünnepélyes jelleget kapott azért, hogy maximális pszichológiai hatást gyakoroljon a közösségre, melynek egy tagját rituális módon likvidálták. A terrorizált parasztok és városlakók ugyanakkor megkönnyebbülést is éreztek: sikerült eltávolítani a gonoszt!

A falvakban végbemenő társadalmi folyamatok és a boszorkányüldözés közötti K. Thomas és R. Muchembled hangsúlyozta korreláció azonban csak hipotézis. Ha ilyen kapcsolat létezett is, azt kell feltételeznünk, hogy olyan bonyolult áttételek formájában jelentkezett, melyek mechanizmusa még nem tisztázott. A Macfarlane arra a következtetésre jutott, hogy a boszorkányüldözést nem lehet kizárólag gazdasági és demográfiai okokkal magyarázni. Rámutat a nemzedéki csoportok közötti viszonyokban kialakult feszültségekre: Essexben a boszorkányok által „megkísértettek” mintegy kétharmada a kamaszok és a gyerekek közül került ki. Néhány esetben rokonokat is vádoltak boszorkánysággal, ezért érdemes felidézni az afrikai boszorkányság problémáját tanulmányozó etnológusok javasolta párhuzamot, hiszen a hasonló vádak alapjául szolgáló rokonok közti ellenségeskedés Afrikában igen elterjedt. Ugyanakkor a 16–17. századi Angliában s valószínűleg egész Európában a boszorkányok elleni támadásokat kiváltó konfliktusok forrása mindenekelőtt a szomszédi kapcsolatokban keresendő. A Macfarlane feltételezése szerint ezek tükrözték az erőteljesen integrált, szoros szomszédi kapcsolatokra épülő falusi társadalom fokozatos átalakulását s egy individualizáltabb, a hagyományos morál válságából adódóan félelemmel teli társadalom kiépülését.⁸⁸

K. Thomas hozzáfűzi, hogy a boszorkányok létezésébe vetett hit alapja a rejtett ellenségeskedés, melynek természetes feloldására a falusi közösség nem talált módot. Ez a feszültség a faluközösség legszegényebb és leginkább függő helyzetben lévő tagjainak helyzetéből fakadt. A boszorkánynak kikiáltott személy szociális és gazdasági szempontból megalázott helyzetben volt a vád tanúiként szereplőkhöz, a feltételezett áldozatokhoz képest, s éppen ezért választotta a bosszú mágikus eszközét, nem pedig a közvetlen leszámolást. Ettől kezdve a hívők által hagyományosan támogatandó szegényeket anyagi és morális tehernek s a rend veszélyeztetőinek tekintették. A velük szemben táplált rejtett büntudat volt az alapja annak, hogy boszorkánysággal vádolták őket. K. Thomas véleménye szerint ez nem a gazdagok és szegények, hanem a viszonylag szegények és nincstelenek közötti konfliktus volt.⁸⁹ R. Muchembled még erőteljesebben hangsúlyozza az északfrancia és németalföldi falvakban a 17. század elején különösen kegyetlen boszorkányüldözés okaként a faluközösség dolgait intéző gazdag felsőbb rétegek s az alacsonyabb sorban élők közötti antagonizmust. Feltételezése szerint a falusi oligarchia ugyanakkor tartott is a szegényektől, így a boszorkányok elpusztítását arra is felhasználta, hogy elvonja a parasztnak a figyelmét az anyagi és szociális ellentmondásokról. Mindemellett gyakran igen magas volt az egy faluban „leleplezett” boszorkányok száma.⁹⁰

Mindezen problémák – a boszorkányüldözés létrejötte és elterjedése a katolikus és protestáns Európában, a városi és falusi lakosság közreműködése ezekben a hajszákban, valamint e kollektív pszichózisnak minősíthető jelenség megszűnésének okai – további kutatásokat igényelnek. Mindenesetre leszögezhetjük, hogy a parasztság szerepe ebben a példa nélkül álló jelenségben (hiszen a boszorkányság a nem európai népeknél soha nem eredményezett ilyen mértékű szervezett, vallási és teológiai megalapozottságú üldözést) rendkívül jelentős volt, s azt a tényt, hogy a fekete mágia vádját lépten nyomon a falusi lakosság kezdeményezte, kétségtelenül a faluközösségen belüli konfliktusok és súrlódások bizonyítékeként kezelhetjük.

A boszorkányüldözés 17. század második felére tehető megszűnésével kapcsolatban már korábban megjegyeztük, hogy az újabb kutatások fényében nem helytálló a múlt század történéseinek azon véleménye, miszerint e jelenség az értelem és a műveltség, tudatlanság és elmaradottság fölött aratott győzelmével magyarázható. Egy amerikai történész szerint a „kijózanodást” nem a könyvek, s valamiféle mérsékelt csoport tevékenysége eredményezte, hanem az a nyomasztó felismerés, hogy a további boszorkányüldözés a társadalmi kapcsolatok teljes széthullásával fenyeget. Ez a gondo-

lat csak lassan tudatosult azokban, akik megélték a tömeges boszorkányperek történetét.⁹¹ Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a boszorkányság vádjára épülő bírósági eljárások hivatalos beszüntetése ellenére is a falvakban még hosszú ideig megőrződött a nem hivatalos leszámolások gyakorlata. Ennek elsősorban azok estek áldozatul, akik a feltételezések alapján a mágia segítségével okoztak kárt szomszédaiknak.

A boszorkányüldözés szociológiai interpretációjának kísérletei ma még nem meggyőzőek. A falvakban korábban is előfordultak belső konfliktusok, melyek azonban nem vezettek ilyen katasztrofális következményekhez. Ha számításba vesszük is, hogy a 16–17. századi nyugat-európai falvakban elmélyültek az ellentmondások, kizárólag ezek alapján nehéz lenne magyarázatot találni egy ilyen nagyságrendű, kivételes jelenségre. A tény tény marad: a 16. század második felében s a 17. században tömegeket kerített hatalmába a félelem, mely arra indította az embereket, hogy az őket ért csapásokért a szomszédokat nyilvánítsák bűnösnek, s a hatóságoknál feljelentést tegyenek fantasztikus bűncselekményeik okán. A papság, a prédikátorok, az akkoriban megszorodó szerzetesrendek, mindenben „az ördög kezét” látván, kétségtelenül szerepet játszottak a félelem elterjedésében. Ez azonban nem magyarázza a nép e prédikációk iránti különleges fogékonyságát s aktív részvételét a boszorkányüldözésben, mely alapvetően meghatározta a procedúrák arányait és kegyetlenségét csakúgy, mint azok időtartamát.

E kérdéskör vizsgálatakor figyelembe kell vennünk az állami hatalom szerepét is. A középkori faluközösség általában saját erejéből oldotta meg a maga belső konfliktusait, bizonyos esetekben a földesúr részvételével. A 15. század végétől azonban a megszilárdult abszolútizmus mind határozottabban és egyre több szinten avatkozik be a parasztság életébe. Véget érnek a faluhelyen néhanapján előforduló boszorkányok feletti önbíráskodások, mivel a központi hatalom monopolizálta a bírói és rendőri funkciókat, s nem tűrte az általa ellenőrizhetetlen helyi kezdeményezéseket. Ettől kezdve a leszámolás az állami bíróságok feladata; másképp szólva azok a konfliktusok, melyeket a sátán szolgálai ellen folytatott hajsza szintjére vetítettek ki, már nem egy faluközösség belső ügyének számítottak – az irányító szerepet az állam és az egyház vette át.

Ugyanakkor láthattuk, hogy a 16. század második fele és a 17. század a keresztény vallás új értelmezésének erőszakos terjesztése jegyében telik, mely mind a protestáns, mind a poszt-tridentin katolikus egyház felfogását jellemezte, s amely a faluközösségekben kialakult hagyományos világkép és viselkedési normák csődjéhez vezetett. Ez az „akkulturáció” jelezte azt a rendkívül mély szakadékot, mely a képzetlen rétegek kulturális tradíciója és az egyházi és hivatali elit, valamint a kezdeti felvilágosodás képviselőinek kultúrája között kialakult. Chaunu véleménye szerint azért vádolták elsősorban a nőket boszorkánysággal, miután ők voltak az akkulturációval szembenálló szóbeli archaikus kultúra fő őrzői és közvetítői.⁹²

Az egyházi és a világi hatalom a boszorkányságban látta a népi világszemlélet s az arra épülő gyakorlat minden bűnének „megtestesülését”, miután az alapjaiban szembenállt a 15–17. századi egyházi és abszolútista állam igényelte ideológiai monopóliummal. Ezért a boszorkányok megsemmisítése kedvező körülményeket teremtett a népi kultúra elfojtásához. R. Muchembled a boszorkányüldözések megszüntét azzal magyarázza, hogy lényegében véve megsemmisült az a hagyományos népi kultúra, melyből a boszorkányság táplálkozott.⁹³ Ebben az esetben a tömeges boszorkányüldözés történelmi tragédiáját az egyház népi kultúra ellen vívott hosszadalmas küzdelme egyik fejezetének tekinthetjük, mely harc különös erővel lángolt fel a középkor végén, amikor is a hivatalos és a népi kultúra hagyományai közötti eltérések szakadáshoz vezettek, s az abszolútizmus és a szolgálatába szegődő egyház megsemmisítő csapást

mért az addig viszonylag autonóm módon funkcionáló népi kultúrára. Ez elsősorban az uralkodó kultúrától leginkább eltérő paraszti kultúrát érintette. Egy ilyen csapás után a népi kultúráról tulajdonképpen csak úgy lehetett beszélni, mint egy dezintegrált egész szilánkjairól vagy pszeudo-népi kultúráról, azaz a kultúra azon szurogátumairól, melyet a szellemi élet uralkodó elitje „javasolt” a néptömegeknek.⁹⁴

Fordította: **Bagi Ibolya**

Jegyzetek

1. Aligha lehet kétséges az a tény, hogy e téma történeti kutatásokban jelentkező súlyát a 20. század történelmi tapasztalata is befolyásolta. Nyugatnémet kutatók elismerik, hogy a náci zsidóüldözés s a nyugat-európai feminista mozgalmak ismét aktuálisá tették a boszorkányüldözés problémáját. L. Wunder, H.: Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts. In: Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge. Hrsg. von Chr. Degn – H. Lehmann – D. Unverhau. Neumünster, 1983. 181 (a továbbiakban: Hexenprozesse). Az egyes történészek használta „ellen-kultúra” fogalom a boszorkányság vádjával illetett személyek viselkedésének és gondolatvilágának vizsgálatakor úgyszintén a modern társadalmi-kulturális szituáció terméke. l. Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters. Hrsg. C. Honegger. Frankfurt am Main, 1978. 23.
2. European Witchcraft. Ed. E. W. Monter. New York, 1969. 191f.
3. Midelfort, H. C. E.: Witch Hunting in South Western Germany. 1562–1684. Stanford, 1972. 7. (a továbbiakban: Midelfort)
4. Schormann, G.: Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Hildesheim, 1977. 155.
5. Mandrou, R.: Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits. Paris, 1979. 9. (a továbbiakban: Mandrou 1979)
6. Mandrou 1979. 10., 331. l. Michelet, J.: Vegyma. Moszkva, 1929.
7. Trevor-Roper, H. R.: The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries. In: Trevor-Roper, H. R.: Religion, the Reformation and Social Change and other essays. London–Melbourne, 1967.
8. Kunze, M.: Strasse ins Feuer: Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns. München, 1982. 11f.
9. Loszev, A. F.: Esztetyika Vozrozszenija. Moszkva, 1978. 134–135.
10. Lotman, Ju. M.: Ob „Ode vibrannoj iz lova” Lomonoszova. Uzv. AN SZSZSZR. Szer. lit. u jaz., 1983, t. 42, N. 3, 253–262.
11. Hansen, J.: Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München – Leipzig, 1900; U6: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901; Soldan-Heppel. Geschichte der Hexenprozesse. 3. Aufl. von M. Bauer. München, 1911. Bd. 1–2.
12. Cohn, N.: Europe’s Inner Demons. London, 1975. 164. (a továbbiakban: Cohn)
13. Ziegler, W.: Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberesen im ausgehenden Mittelalter: Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit. Köln, 1973.
14. E hírhedt mű egyik kutatója rámutat a Bodin munkáit jellemző nézetek egységére és állandóságára. Ld. Monter, E. W.: Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bo-

- din. In: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E. H. Harbison*. Princeton (New Jersey), 1969. 371–389.
15. Merzbacher, Fr.: *Die Hexenprozesse in Franken*. München, 1957. 27.
 16. Vogler, B.: *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI^e siècle (1556–1619)*. Lille, 1974. 835–836. (a továbbiakban: Vogler); Dupont-Bouchat, M. S. – Frijhoff, W. – Muchembled, R.: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas: XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, 1978. 29. sq. (a továbbiakban: Dupont-Bouchat – Frijhoff – Muchembled); Ankarlov, B.: *Das Geschrei der ungebildeten Masse: Zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse*. In: *Hexenprozesse 173 ff*.
 17. Lehmann, H.: *Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600*. In: *Hexenprozesse 14 ff*.
 18. Bessmertnij, Ju. L.: *Demograficeszkije i szocialnije processzi vo francuzskoj de-revnye XIV. v. in: Francuzskij jezsegodnyik*, 1981. Moskva, 1983. 142.
 19. Rosenfeld, H.: *Der Totentanz als europäisches Phänomen*. *Archiv für Kulturgeschichte*, 1966. Bd. 48. H. 1. 54–83.
 20. Delumeau, J.: *La Peur en Occident: XIV^e–XVIII^e siècles: Une cité assiégée*. Paris, 1978. 198. (a továbbiakban: Delumeau 1978.)
 21. Chiffolleau, J.: *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Rome, 1980.
 22. Vovelle, G. et M.: *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire: XV^e–XX^e siècles*, Paris, 1970.: Vovelle, M.: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris, 1983. 66.
 23. E korszak emberének halállal kapcsolatos nézeteiről részletesebben l. Gurevic A. J.: *Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà*. *Annales. É. S. C.*, 1982. 37 année, N 2. 255–275.
 24. Gurevics, A. Ja.: *Problemi szrednyevkovej narodnoj kulturi*. Moskva, 1981. 291. (a továbbiakban: Gurevičs 1981.)
 25. Kretzenbacher, L.: *Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelschau*. *Zeitschrift für Balkonologie*, 1966. Jh. IV.
 26. Delumeau 1978. 251.
 27. Thomas, K.: *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in XVIth and XVIIth century England*. London – New York, 1971. 469 f. 476.
 28. Trenard, L.: *Dévotion populaire à Lille au temps de la Contre-réforme*. In: *La piété populaire de 1610 à nos jours (Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes. Besançon, 1974. Histoire moderne et contemporaine, t. 1.)* Paris, 1976. 67.
 29. Dupont-Bouchat – Frijhoff – Muchembled 60.
 30. Murray, M.: *The Gold of the Witches*. London, 1933. l. még uő: *The Witch Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford, 1921.
 31. Baschwitz, K.: *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*. München, 1963. 218. (a továbbiakban: Baschwitz); Caro Baroja, J.: *Les sorsières et leur monde*. Paris, 1972. 209–216.
 32. Mandrou 1979. 17sq.
 33. Ankarlov, B.: *Trolldomsprocesserna i Sverige*. Lund, 1971.
 34. Goubert, P.: *Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730: Contribution à l'histoire sociale de la France du XVII^e siècle*. Paris, 1958. 82.
 35. Burke, P.: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1983. 178. (a továbbiakban: Burke)

36. Le Roy Ladurie, E.: Les paysans de Languedoc. Paris, 1966. t. 1. 618 sq. (a továbbiakban: Le Roy Ladurie 1966)
37. Rudé, G.: The Crowd in History, 1730-1848. New York – London, 1964. 35.
38. Delumeau 1978. 143. Porsnyev, B. F.: Narodnije vossztanyija vo Francii pered Frondoj (1623–1648). Moszkva, Leningrád, 1948.
39. Mandrou, R.: Introduction à la France moderne (1500–1640): Essai de psychologie historique. Paris, 1961. 160., 337 sq., 363. (a továbbiakban: Mandrou 1961); *Uő*: La France aux XVII^e et XVIII^e siècles (Nouvelle Clío, 33). Paris, 1974. 110 sq.
40. Ljublinszkaja, A. D.: O metodologii isszledovanyija isztorii narodnih massz i szocialnih otnosenijj ephi abszoljutizma. In: Kritika novejszej burzsuaaznoj isztoriografii. Szbornyik sztatzej. Leningrad, 1967. 294.
41. Duby, G. – Mandrou, R.: Histoire de la civilisation française. Paris, 1958. t. 2. 133.
42. Thompson, E. P.: The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. Past and Present, 1971. N 50.
43. Rebel, H.: Peasant Classes: The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism: 1511–1636. Princeton, 1983. 276.
44. Bercé, Y. – M.: Fête et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle: Essai. Paris, 1976. 15. (a továbbiakban: Bercé)
45. Le Roy Ladurie, E.: Carnaval de Romans. Paris, 1979.
46. Le Roy Ladurie 1966. t 1. 397.
47. Mandrou 1961. 34 sq., 60., 67., 79.
48. Vogler 1028.
49. Naess, H. E.: Trolldomsprosessene i Norge på 1500–1600-tallet: En rettsog sosial-historisk underslse. Oslo, 1982.
50. Schild, W.: Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte. In: Strafstuziz in alter Zeit. Rothenburg, 1980. 31–48.
51. Thomas, K.: Anthropology and the Study of English Witchcraft. In: Witchcraft: Confessions and Accusations. Ed. M. Douglas. L. et al., 1970. 157. (a továbbiakban: Thomas 1970)
52. Delumeau, J.: Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? pourquoi? comment? In: L'histoire et ses méthodes. Amsterdam – Lille, 1981. 29 sq.
53. Davis, N. Z.: Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975. 181.
54. Le Goff, J.: Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident; 18 essais. Paris, 1977. 10., 339.
55. Gurevics, 1981. 342.
56. Popular Belief and Practice. Ed. G. J. Cuming – D. Baker. Cambridge, 1972.; La religion populaire. Paris, 1979.; Vovelle, M.: Idéologies et mentalités. Pl. 1982. 128 f.
57. Gurevics, A. Ja.: O szootnosenyii narodnoj i ucsonoj tradicii v szrednevekovoj kultu-re (zametki na poljah knyigi Jacques Le Goff). In: Francuzszkij jezsegodnyik. 1982. Moszkva, 1984. 209–224.
58. Bercé 138 sq.
59. Ismert La Bruyere parasztoakat bemutató írása, melyben joggal vélik felfedezni az egyszerű nép iránti együttérzést, s mely közvetett bizonyítékul szolgálhat az előkelő és felvilágosult emberek parasztokhöz fűződő viszonyára, miközben emberi mivoltuk megkérdőjelezték. Makszimi, Pascal, B.: Miszli, Harakteri, Moszkva, 1974. 399.

- Egy másik szerző így ír a 17. század elején: „Az egyszerű nép, mondhatnánk, különleges állat.” L. Mandrou 1961. 160.
60. Thomas 1970. 27.
 61. Delumeau, J.: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Nouvelle Clío, 30bis). Paris, 1971. 237., 256., 261. (a továbbiakban: Delumeau 1971)
 62. Burke 173.
 63. Delumeau 1971. 239.
 64. Toussaert, J.: *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1960. 118. (a továbbiakban: Toussaert)
 65. Vovelle, M.: *De la cave au grenier: Un itinéraire en Provence au XVIII^e siècle: De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*. Québec, 1980. 446.
 66. Thomas 1970. 151., 163.
 67. Schmitt, J. – C.: *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. Paris, 1979.
 68. Schmitt, J. – C.: *Menschen, Tiere und Dämonen: Volkskunde und Geschichte*. Saeculum, 1981. Bd. 32. H. 4. 346.
 69. Toussaert; Rapp, F.: *L'Eglise et la vie religieuse à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1971. 315 sq.
 70. Delumeau 1971. 227 sq., 236 sq., 243 sq., 248 sq., 330.; uő: *Au sujet de la déstianisation*. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975. t. 23. 57 sq.; *Nouvelle Histoire de l'Église*. Paris, 1968. t. 3. 246.
 71. Malcolmson, R. W.: *Popular Recreations in English Society: 1700–1850*. Cambridge, 1973. 89. (a továbbiakban: Malcolmson)
 72. Bercé 152.
 73. Malcolmson 11 ff.
 74. Muchembled, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: (XV^e–XVIII^e siècles): Essai*. Paris, 1978. 215. (a továbbiakban: Muchembled 1978)
 75. *Kultur der einfachen Leute: Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*. Hrsg. von R. van Dulmen. München, 1983. 12. (a továbbiakban: *Kultur der einfachen Leute*)
 76. Az észak-franciaországi boszorkánypercek anyagait tanulmányozó R. Muchembled megállapítása szerint a varázslók félelmet keltettek szomszédaikban, ugyanakkor népszerűségnek örvendtek a távolabbi falvak lakosai körében. L. Muchembled, R.: *La sorcière au village: (XV^e–XVIII^e siècle)*. Paris, 1979. 55 sq. (a továbbiakban: Muchembled 1979)
 77. Russel, J. B.: *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca, London, 1972.
 78. Delumeau 1978.
 79. Melik–Simonjan, K. A.: *Szocialnije funkcii vedovsztva v afrikanszkom obszesztve: Obzor trudov britanszkih szocialnih antropologov (1940–1970 godi)*. In: *Narodi Azii i Afriki*, 1978. 1.: uő: *Afrikanszkije tradicionnije religii*, Moszkva, INION, 1978.
 80. A boszorkányság mibenlétének tudományos és népi felfogása közötti említett különbségre, mely a bírósági tárgyalás során lett nyilvánvaló, a korai boszorkánypercek (1500-ig) anyagát tanulmányozó R. Kieckhefer hívja fel a figyelmet. Ezt megerősítik a „klasszikus korszak” boszorkányperceire vonatkozó kutatások. L. Kieckhefer, R.: *European Witch Trials: Their Foundations in popular and learned cultures: 1300–1500*. Berkeley, Los Angeles, 1976.; *Hexenprozesse 12.*; Behringer, W.: *Scheiternde Hexenprozesse*. In: *Kultur der einfachen Leute* 68.

81. Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk az olasz történész, C. Ginzburg kutatásait, aki a 16. század végén, 17. század elején tevékenykedő friuli „benandantik” (szó szerint „szépjárásúak”) problémáját vizsgálta. A „benandantik” olyan jószándékú varázslóknak tartották magukat, akik mágikus eszközök segítségével képesek szembe szállni a gonosz varázslókkal és éjszakai repüléseik során harcolni velük. A „benandantik” fegyvere a kőménycsomó, a gonosz varázslóké pedig a cirokvenyige. A „benandantik” győzelme jó termést ígért, a gonoszoké ínséges esztendővel fenyegetett. A boszorkányokkal ellentétben a „benandantik” hangsúlyozták, hogy „Krisztus hitéért” harcolnak. C. Ginzburg véleménye szerint ez a népi vallásosság egyik megnyilvánulási formája, amikor a termékenység kultusza összekapcsolódik a halottkultusszal. Jellemző, hogy a „benandantik” ügyével foglalkozó inkvizítorok egyszerű boszorkányoknak tekintették őket, míg végül egyikük bevallotta, hogy részt vett a boszorkányszombaton. A fennmaradt bírósági jegyzőkönyvekben egybemosódnak a „benandantik” spontán kijelentései és a bírók kikényszerítette vallomása, ezért eredeti hiedelmeik és képzeletük rekonstruálása rendkívül nehéz. L. Ginzburg, C.: *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, 1979.; uő: *Présumptions sur le sabbat*. Annales. É. S. C., 1984. 39^e année, N 2. 341–354.
82. Baschwitz 253 f.
83. Kamen, H.: *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*. London, 1971. 249.
84. Fehr, H.: *Zur Lehre vom Folterprozess*. Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, 1933. Bd. 53.: uő. *Zur Erklärung von Folter und Hexenprozess*. Zeitschrift für schweizerische Geschichte, 1944. Bd. 24.
85. *Kultur der einfachen Leute* 42.
86. Cohn 99.
87. Macfarlane, A.: *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study*. New York, 1970.
88. A későbbiekben Macfarlane megváltoztatta ama véleményét, mely szerint kétséges, hogy volt-e egyáltalán parasztság Angliában – nem csak a 16–17. századra, de a megelőző időszakra is érte. L. Macfarlane, A.: *The Origins of English Individualism: The Family. Property and Social Transition*. Oxford, 1978. 1 f.
89. Thomas 1970.
90. Muchembled 1979. 191 sq.
91. Midelfort; v. ö. Mandrou, R.: *Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle: Une analyse de psychologie*. Paris, 1968.
92. Chaunu, P.: *Sur la fin des sorcières au XVII^e siècle*. Annales. É. S. C. 1969. 24^e année, N 4. 906. v.ö. Muchembled 1979. 136.
93. Muchembled 1978.
94. Burke