

Tóth G. Péter

A lator teste és a lator test

A bűnösség kultúrája a kora újkori Magyarországon és a büntetés-emlékeztetés problémája (vázlat)

„Zápolya int, mire most vont pallossal fenyegették
 őket, ezért rágiák, megtépik a pusztá fogukkal
 nyomban a megroncsolt tagokat s úgy nyeldesik és a
 Székely testéből jóllaknak, a vérit isszák,
 úgy falják be husát hitvány szolgálai uruknak.
 Ily hóhér-lakomán, vérrel föcskendve be, rútan
 áll vala szörnyeteges teritékkel ez őrdögi asztal:
 marva, a vére veszett, gyűlölve a fényt meg a létet,
 földre ledől, félig holt teste alélva kinyúlik.”
 (Taurinus: Stauromachia, 1519)

„semmik vagyunk, ha nem vagyunk hús.
 Hiszem, hogy ünnepelnünk kell ezt a testiséget.”
 (Peter Greenaway 1984)

Az „agresszió” vagy „erőszak”, illetve az „erőszakos cselekmény” kifejezések általában destruktív jelentéstartalommal bírnak. Konstruktív kultúra-meghatározó jelentéseiről általában megfelelkezünk. Mindezek ellenére nem tagadhatjuk, hogy az agresszív érzelmek, a gyűlölet, a düh, a szóbeli vagy verbális agresszió, a fenyegető magatartás, a tettelesség, a fájdalomkocozás, a másik ember megsebesítése vagy rituális megölése, a háborús körülmények között végrehajtott gyilkolás éppúgy része lehet életünknek, mint az ünnep, az embercsoportokat egybekovácsló szertartás vagy a vallási ideológiák által diktált szeretetparancs.

A FÁJDALOM METAFORÁI A KORA ÚJKORBAN

Az a kora újkori „gyászteátrum”, mely a spontán gyilkosságok, háborús kegyetlenkedések és a rituálisan végrehajtott kivégzések színteréül szolgált, számos olyan keltekből tevődött össze, melyeknek szociálpszichológiai, jogtörténeti, keresztény ideológiai, indoeurópai mitológiai, orvos- és kultúrtörténeti meghatározottsága volt. A halott test társadalmi felmutatásának, a kivégzés, a gyilkolás látványos megjelenítésének értelmezése ezért csak ezen tényezők együttes figyelembevételével lehetséges (Morris 1991; Lafferton 1997; Tóth G. 2001).

A késő középkorban és a kora újkorban a társadalmi nyilvánosság előtti megjelenés szabályozott formájának tekinthetjük a test szakrális és/vagy profán megnyilvánulásait, az egyházi szertartásokat, a liturgikus körmeneteket, az elit reprezentálását — mint például a koronázási meneteket — vagy a köznépi szertartásait, népünnepélyeit, esetleg a mindennapi élet nyilvánosságnak szánt ünnepi rítusait. Sorolhatnánk számos

más, színpadias megnyilvánulását is a testnek, mint a táncot, a karnevált vagy a prostituáltak, transzvesztiták, homoszexuálisok nyilvános húspiacait. A szabályozott testfelmutatások helyszínei közül a halálra felkészülőnek, illetve a halott testnek mindezek mellett külön színpad jutott: így az ítélet-végrehajtás teátroma; az anatómia-színház, valamint a haldoklás és a meghalás nyilvánossága, a gyászmenet, a temetés. A társadalmilag szabályozatlan testfelmutatás helyszínei közül megemlíthetjük a háborúk, a vallási villongások, a lázadások brutális megnyilvánulásait.

Kiss Attila Atilla (1999: 10) az anatómiai-színház és a reneszánsz emblemikus színház látványának elemzésekor számos ikonográfiai toposzt nevezett meg a 16–17. századi holttest-megjelenítések előzményeként: „A memento mori, az ars moriendi, az exemplum horrendum, a contemptus mundi és a danse macabre mind használtak olyan ábrázolásokat, melyek központi kelléke a mulandóság és a halál metaforájaként álló test volt.” Ezek az ikonográfiai toposzok a 12–13. századtól számos képi programban jelentek meg, úgy mint a keresztény túlvilág-ideológiák pokolról és tisztítóútról alkotott, és a kínok számos variációját taglaló elképzeléseiben, az egyéni és a kollektív végítéletekben, a *Vir dolorum*, az *Arma Christi*, a Szent Vér és a Szent sebek, a *Mater dolorosa* ábrázolásokban, a Krisztus szenvedéstörténetét bemutató passió-ciklusokban, a keresztrefeszítést ábrázoló Kálvária képeken vagy a vértanúszentek legendáinak képi programjaiban.

Krisztus testi kínjainak 15–16. századi ábrázolását az Oltáriszentségről kialakult viták — melyek Szent Tamás óta foglalkoztatták az európai, valamint a magyarországi teológusokat — határozták meg. Úrnapját IV. Orbán pápa 1264-es bullája iktatta a hivatalos ünnepek közé, mely később az Oltáriszentség oltárra való helyezésének kötelezővé tételével (1395) széles körben elterjedt ünnepé vált. Mindennek jelentőségét növelte az a tény is, hogy az Oltáriszentség és a Krisztus testi valója közötti lényegi azonosságot kívánták megjeleníteni. Az azonosságban való hit kételyeit kezdetben a huszitizmus, később a reformáció képviselői fogalmazták meg. A teológusi viták a *Vir dolorum* ábrázolásokban önálló képi programokká is szerveződtek. A téma és a képtípus a 14. századtól jelentkezett, őse a római Santa Croce in Gerusalemme-bazilikában őrzött, 1300 körül keletkezett bizánci mozaik-ikon volt (Wehli 1987: 200). Wehli Tünde szerint (1987: 210) a *Vir dolorum* témának korai példáival elsősorban Felső-Magyarországi (Bártfa, Lócse stb.), illetve erdélyi szász területeken (Almakerék, Nagyszében stb.) találkozunk.¹ Magyarország képzőművészeti emlékanyagában a 15. században tűnik fel először a szenvedő Krisztus képtípusban a *Vir dolorum* ábrázolás (Fonyódi faszobor és a kassai Szent Mihály-kápolna fülkeszobra). Krisztus testének felmutatásával, illetve a dogmatikai, misztikus témák képzőművészeti megjelenítésével a hívek emocionális igényeihez igazodtak, hisz a vizualitás, a látvány segítségével az ábrázolt tárgy a hívő értelméhez, érzelmeihez közelített. Az Oltáriszentség felmutatása és Krisztus testének ábrázolása sajátos mnemotechnikának tekinthető, hisz a

1 Radocsay Dénes 1955: Mária-oltár: Almakerék, Nagy-Küküllő, 1440–1450; Utolsó vacsora oltár: Bártfa, Sáros, 1480–1490; Mettercia oltár: Berzenke, Sáros, 1500; Egykori főoltár: Csíksomlyó, Csík, 1510–1520; Szentlélek kitöltése: Csíkszentlélek, Csík, 1510; Két oltárszárny: Davalló, Liptó, 1500–1510; Szent Pál főoltár: Felsőerdőfalva, Szepes, 16. század első negyede; Kálvária oltár: Garamszentbenedek, Bars, 1470; Egykori oltár: Garamszentbenedek, Bars, 1510. stb. Vö. még Wehli 1987: 200.

felmutatás minden mise alkalmával megtörtént. A képi ábrázolások pedig a 14—15. századtól kezdődően — a legendatörténetek freskói mellett a kompozíció-sűrítést alkalmazó táblaképekkel egyetemben — addig soha nem látott mennyiségben árasztották el a templombelsőket (Wehli 1987: 181). A huszitizmus képellenességének ellenhatásaként a Corpus Domini ábrázolások a katolikus hit terjesztésének leghatékonyabb propagálói voltak. Magyarországi ábrázolásairól Radocsay Dénes adattáiraiból (1955: 33, 139, 34, 36, 38, 85, 88) idézhetünk: Krisztus szent teste oltár említéséről tudunk Budán 1375 és 1461-ből, Óbudán 1513-ból, Sopronban 1400, 1459 és 1466-ból, Pozsonyban 1425-től, Gyulafehérváron 1393-ból, a Baranya megyei Szalatnokon 1484—1492 közöttől, Eperjesen 1491-ből. Az átlényegülés dogmája és az Oltáriszentség 12. századtól jelentkező fokozott tisztelete összefüggésben volt a Szent-Vér-kegyhelyek kialakulásával is. Csodás történetek sokasága keletkezett a misebor vérré változásáról, az ostyabeli vérfoltok feltűnéséről.

Az ostyában megjelenő Szent Vér-ereklye teológiai jelentőségével Szent Tamásból kiindulva Suarez jezsuita atya (1548—1617) foglalkozott részletesebben, aki szerint az ily jelenség Krisztusnak nem valóságos teste és vére, hanem csak azok színét és alakját mutatja. Ha a szín eltűnik, akkor az a szentségi jelenlét megszűnését, ha tartósan megmarad, akkor az a szentség csodás jelenlétét bizonyítja (Sörös 1912: 132). A sokféle tisztelet az 1267-es bolsenai misére vezethető vissza, ahol a kételkedő pap kezében az ostya vért hullatott. A kultusz európai elterjedéséhez az 1300-as jubileumi év, magyarországi megjelenéséhez I. Lajos király 1350-es szent évi római zarándoklata járult hozzá (Wehli 1987: 201). Dercsényi Dezső szerint a lőcsei Szent Jakab-templom három véرزó ostyája a brüsszeli Ste-Gudule-templomban történt csodára utalhat. A kassai Szent Erzsébet-dóm 1402-ben, a bátai apátság 1434-ben kapta meg a pápai engedélyt, hogy Úrnapján a templomban gyónók Krisztus vére, illetve a Krisztus vérével átitatott ostya jelenlétében búcsút nyerjenek (Kónyi-Holub-Csalog 1940; Fügedi 1981: 41). A bátai Szent Vér-tiszteletet egyébként Zsigmond király Garai János részére 1415-ben kiállított búcsúengedélye indította el (Wehli 1987: 201). A bátai Szent Mihály tiszteletére emelt apátság eredetileg királyi kegyurasága (1093) magánkegyurasággá (1267) alakult. A Krisztus Vére ereklyének köszönhetően az apátság vagyona gyorsan növekedett (Sörös 1912: 120—129). Az ostyában megjelenő „Krisztus vére testének egy darabkájáról” az első magyarországi történetírói híradás Thuróczy krónikájából származik: „Maguk a vezérek sem menekülhettek a nagy veszedelemtől: egyesek foglyul estek, mások ottpusztultak. Garai Jánost elfogták, és súlyos vásra verték, és amikor a fogságban töltött hosszú idő múltán visszanyerte szabadságát, hatalmas súlyú bilincseit, az utókor emlékezetére a bátai monostorra hagyta ott tett fogadalmának beváltásaként, a mi Urunk és Megváltónk drága vérének dicsőségére.”² A bátai Szent Vér-tiszteletéről Kapisztranói János csodáinak tanúságtevői is említést tesznek (Fügedi 1981: 41). A 15. században Kassa és Bába mellett sorra alakultak a Szent Vér-kegyhelyek: Ludbreg, Pécs, Vasvár, Szeged, Garamszentbenedek; Győr székesegyházában pedig egy 1566-ban alapított Krisztus vére oltárról tudunk (Radocsay 1955: 140). Az oltáriszentség, a kehely és a Vir dolorum képek együttes ábrázolásának közép-európai, elsősorban huszita gyökereire Sallay Dóra

2 Thuróczy János 1978: 349—351.

(2000: 59—66, 76) világított rá a leghitelesebben. A vérral átítatott ostya csodatevő voltában a 16. század derekától kezdtek el egyre többen kételkedni, mely kételkedést a reformáció csak megerősített (Fügedi 1981: 41).

Krisztus teste mellett az ítélet-végrehajtás hóhéritechnikai eszközkészletének ábrázolása, az Arma Christi kompozíciók is igen szemléletesen jelenítették meg a szenvedést és a fájdalmat. Ennek a devocionális-jellegű képtípusnak a kialakulása a passiói ereklyéinek 13. századtól megfigyelhető önálló tiszteletével hozható összefüggésbe. Eredetije valószínűleg a Vir dolorum kép lehetett. Az ábrázolt kízóeszközök számát moralizáló és didaktikus munkák határozták meg. A legfontosabb a kereszt, a lándzsza, a szögek, a fogók, a korbács és a létra volt. A kép tengelyében a Vir dolorum Krisztusa állt. Mivel a témát az oltárképeken kívül leginkább búcsúcédulákon találjuk, feltételezhetjük, hogy az olvasás és a nézés révén a képek elsődleges funkciója az egyéni bűnbánat emocionális elősegítése volt (Wehli 1987: 201).

A vér tisztelete mellett Krisztus sebei és a sebek kultusza is önálló képi és liturgikus programmá szerveződtek. A sebeit mutató Krisztus templombeli ábrázolásával szemben általában a Köpönyeges Madonna és/vagy a Mater dolorosa képek álltak, ahol is a Fájdalmas Istenanya a szenvedés jegyeit viselte, például tört, Krisztus szenvedéseinek analógiájára (Wehli 1987: 201). A sebek ábrázolásának elterjedését az 1423-as kölni zsinat mozdíthatta elő, mely ünnepét is elrendelte. Krisztus szenvedése oltárt említenek a források a Zólyom megyei Nagyszaltnán 1481-ből és Sopronban 1521-ből. Krisztus öt szent sebeit ábrázolja az 1480 körülre datált telkibányai oltár. A magyar emléanyagban a Fájdalmas Szűz ábrázolás a nagyőri egykori Mária-oltár tábláin (1450 körül), passiói jegyekkel ellátva a mateóci oltáron látható.³

A sebek tisztelete igen szervesen kapcsolódott néhány szent kultuszához is. Itt most elsősorban nem a vértanúszenetek legendáinak véresebb ábrázolásaira gondolok, hanem olyanokra, melyeken a seb, a fekély önálló témaként jelent meg. Szent Erzsébet ikonográfiájához szervesen kapcsolódott a leprás, fekélyes beteg fürösztésének ábrázolása (Schmoll 1918; Vida 1994: 43—44). A leprás-legendáról, az ágyba fektetett bélpoklosról a ferences Temesvári Pelbárt prédikációiban (Pomerii sermorum de Sanctis 1489, Stellarium, 1483), magyarul az Érdy-kódexben (1527) és a Tihanyi-kódexben (1530—1532) olvashatunk. Fekélyes betegek ápolását végezte Árpádházi Szent Margit.⁴ Szent Márton a leprás koldusnak adta át köpönyegét. Szent Rókus attribútuma a lábon tátongó seb vagy a pestisbubó volt, Szent Sebestyén pedig a sebzések és a fájdalom legkülönbébb példáit szemléltette (Vida 1994: 54—55, 35—42, 98—104). A sebkultuszhoz kapcsolódtak a misztika legkorábban jelentkező emlékei is, vagyis a misztikus feszületek és a stigmatizáció gondolata (Solomon 1998; Klaniczay 2000: 161—162). A ferencesek propagálta téma Szent Ferenc stigmatizációjával (1224) és a jelekhez fűzött mennyei interpretációival hozható összefüggésbe. Az ütlegelek és a szögek által okozott sebzések (stigmák) kultuszának kialakulását Szent Ferenc mellett Szent Brigitta látomásai is erősítették. A stigmatizáció magyarországi kultuszáról már a 13. századból fennmaradtak források, a krisztusi stigmák első magyar viselője pedig egy veszprémvölgyi apáca, Boldog Ilona

³ Mater dolorosa ábrázolásokat lásd Radocsay 1955: 87, 141, 455, 400–401, 388–389, 268, 281, 296, 304, 321, 329, 369, 370, 373, 384, 385, 389, 399, 401, 404, 440, 461.

⁴ Benkő — Balázs — Farkas — Dömötör — Pólya (szerk.) 1990.

volt, akinek személye Árpádházi Szent Margit kultuszköréhez tartozott (Wehli 1987: 200; vö. Klaniczay 2000: 161—163—168).

A keresztény kultúra középpontjában álló keresztrefeszítés (Clarck 1986) mellett a vértanúszenvedéstörténeteinek ábrázolásai is igen erősen hatottak a hívekre. A középkori szentek kultuszában jelentős szerepet kapott az önsanyargatás aktusa, a testi kínok elszenvetésének igénye. Szent Margit életében a mártírok látványa emociánális erőt adott a szenvedések elviseléséhez. Az Arma Christi kompozíciókhoz hasonlóan a vértanúkat gyakran ábrázolták a halálukat okozó kivégzési eszközök (pallós, kerék, csípőfogó) társaságában, de nem ritkák azok a képi históriák sem, melyek részletesen foglalkoztak a borzalmas kínzások és kivégzések hóhéritechnológiailag pontos megjelenítésével. A vértanúszenvedéstörténeteinek 11—14. századi tömeges elterjedését, valamint a római büntetőjog 12—14. századi újrafelfedezését a középkori táblaképek jelenítették meg a legérzékenyebben. A 2—5. században keletkezett vértanúakták forrásértékkel bírnak tehát a kora újkori büntetőjog tanulmányozásához is, hisz a szentek legendái a római büntetőjog gondolati, tematikai és technológiai mintáinak közvetítését valósították meg. A Római Birodalom területén keletkezett 2—5. századi akták és történetek alapvetően két nagy csoportot alkottak. Forma és motívumtörténeti szempontból keleti és nyugati vértanúemlékeket különböztethetünk meg. A korai és hitelesnek tekinthető, főként nyugati, latin vértanúakták a kínzás és a szenvedés szemléletes és részletes ecsetelését visszafogottabban valósították meg, mint a keletiek. Annál inkább része volt a kegyetlenkedés a keleti vértanúemlékeknek. További különbséget mutatnak az elbeszélésekben megjelenített latin és keleti típusú hóhéritechnológiák is (Musurillo 1972; Vanyó 1984; Klaniczay 2000: 156—157).

A kelet—nyugati típusú technológiai különbségeknek a római büntetőjog 12—13. századi európai „felfedezése” és újraalkalmazása szempontjából volt jelentősége. A római büntetőjog justiniánusi koncepciója folyamatosan jelen volt a bizánci utódállamokban, később pedig részlegesen a török birodalom területén is (Zlinszky 1995: 156—157; Brósz—Pólay 1974; Baumann 1996). A nyugat-európai területeken viszont a római jog újjáéledéséről és felfedezéséről beszélhetünk. A Német-Római Birodalom területi és szokásjogon alapuló büntető jogstruktúrája a 14. század folyamán egységesülési folyamaton ment keresztül, melynek végeredményeként a 16. század elejére a Constitutio Criminalis Carolina / CCC (1532) elnyerte végső formáját. A consuetudinaris jogon alapuló döntvénytárak a területileg tagoltan kidolgozott criminalis constitutiókban — Tübingen (1466), Tirol (1499), Bamberg (1507), Augsburg (1530) —, végül a birodalom egészére érvényesített CCC-ben oldódtak fel (Dülmen 1990: 170; Koch 1991: 69, 72, 73, 78; Zlinszky 1995: 157). A későbbi jogi kódexek erre alapozva fejlesztették tovább a büntetőjogi tételeket. „A jog egész fejlődéstörténete során igen nagy jelentősége van a formának, a formai továbbélésnek” — írja Zlinszky János a Római büntetőjog című könyvében (1995: 155). „Ha még figyelembe vesszük a középkorban a római birodalom emlékének óriási tekintélyét, állandó visszacsengését, visszahatását, a Justinianus-i könyvek tekintélyét is, akkor nem csoda, hogy amit a középkor és újkor embere készen talált, azt megpróbálta kiemelni és felhasználni, még akkor is, ha nem egészen értette. A forma meghatározó volt akkor, amikor új és új társadalmi jelenségekre kerestek jogi megoldást.” Mindez pedig a császárkori római büntetőjogi tételek átvételét is jelentette egyben. A Tűz (mág-

lya) és a Víz (vízbefojtás) őselemek köré, illetve a Közép, vagyis az emberi test köré szerveződő büntetőjogi technikák új típusainak (tortúra), és általában a holttest feldarabolás-technikáinak 13—14. századi tömeges megjelenése valószínűleg a római büntetőjog 12—13. századi recepciójának is köszönhető volt. Mindez pedig a magyar büntetőjogi szokásokra is hatást gyakorolt (Varga 1958; Béli 1999, Béli — Kajtár 1988).

A császárkori büntetőjogban a vértanúakták szerint minden halálnem — kiegészülve a vadállatok elé vetéssel — jelen volt. A halálnemek korlátozása csak a római polgárjoggal rendelkezőkre terjedt ki. Mindezen büntetés-típusok a négy holttest-eltakarító őselem (Levegő, Tűz, Víz, Föld) köré szerveződő halálnemek, illetve az emberi test (Közép) feldarabolásának technikái szerint csoportosíthatók. A két csoport (Levegő, Tűz, Víz, Föld / Közép; Makrokozmosz / Mikrokozmosz) közötti alapvető különbségnek tekinthető, hogy míg az őselemek köré szerveződő büntetéseknel a holttest eltakarítását a büntetést kiszabók a természetre, addig az emberi testet feldaraboló technikáknál a holttest felszámolását egy erre szakosodott szakértőre (hóhér: lictor, carnifex) bízta (Koch 1991). „Négyféleképpen sújtok le rájuk — mondja az Úr: karddal, hogy megölje őket; kutyákkal, hogy széttépják őket; az ég madaraival és a mező vadjaival, hogy felfalják és elpusztítsák őket. Iszonyattá teszem őket a föld minden országa számára. [...] Ellenségeid rabszolgájává teszek olyan országban, amelyet nem ismersz. Mert haragom fellángolt, mint a tűz, és égni fog fölöttetek.” Idézhetnénk Jeremiás könyvének 15 fejezetét Pécsi Kis Péter 1564-ben megjelent Magyarázatából.⁵ Taurinus 1519-ben megjelent Stauromachiájában mindezt mitológiai képekkel fűszerezve idézi fel: „Még a halottakat is kirabolták, nincs temetésre / gondjuk, a holtakat úgy hagyták szana-szerte heverni / sátraikon kívül. Sors adta: a Styx vize mellé / így hullottak alá; mások szép sírba kerülnek: / itt a mohó láng veszt, ez vízbe merül, míg amazzal / végez a lég, édig bomlik szét az temetetlen.”⁶

A csoportosítás másik lehetséges formációja a Georges Dumézil (1986) által vizsgált hármas funkció szerint történhet: háromféle halálnem, és három áldozat a három funkció isteneinek. Az akasztás, a fegyver/tűz általi halál és a vízbefojtás általi kivégzés-nemek az elbeszélő forrásokban az archaikus indoeurópai „hármas halál” mitológiai, mondai motívumára utalnak (Ward 1970: 124—142).

Ezen mondai, mitologikus toposznak számító halálnemek mellett azonban a vértanúaktákban (azokon belül is főként a nyugati aktákban) nagy jelentősége volt a holttest méltó eltakarításának. A vértanúságot tettek kultusza elsősorban a holttestek maradványai köré szerveződtek, a sírhelyek, a csont-ereklyék tisztelete pedig a kereszténység térhódításával egy időben terjedt el (Brown 1993: 32—33).

* * *

Ahogy a kereszténységet az életadással, a felsőtest rendezetten működő funkcióival — a szívvel, a fejjel és Krisztus vérével kötötték össze —, úgy a nem keresztényinek tartott elemeket az alsótest szabályozhatatlan, romlott funkcióihoz társították — a nemi szervekhez, a végbélhez és a széklethez. Ehhez kapcsolódóan a fájdalom és a szenvedés tisztátalan, undorító, borzalmas oldalát a túlvilági démonokat, ördögöket

⁵ Pécsi Kiss 1993.

⁶ Taurinus (Stieröxel) Stephan 1519: III. könyv 167—172. sor.

ábrázoló Utolsó ítélet, pokol- és purgatórium-képeken jelenítették meg (Le Goff 1977). A képi ábrázolások mellett a pokol, purgatórium vagy túlvilágjárásokat megörökítő látomás-elbeszélésekben is a túlvilági büntetések személyre szabott változatainak megjelenését, és a büntetéseket taglaló leírások részletekbe felejtkező elburjánzását figyelhetjük meg. Ezekben a látomás-elbeszélésekben gyakran a hóhéritechnológiai részletességgel készült, a hóhérnak és a sintérnek kínokat kínokra halmozó beteges fantáziája került előtérbe. János Mennyei Jelenésekről Való Könyvével szemben, ahol a megjósolt világ végét grandiózus, kozmikus méretű sorscsapások és festői eszközökkel megrajzolt hatalmas pozitív alakok ábrázolásai követik, ezekben a szövegekben mindenekelőtt a kízókamrák tárulnak elénk. A végítélet és a bűnösök ördögök általi kíntatásának ábrázolásai valószínűsítik, hogy a kor emberének hite a pokol és a pokoli gyötrelmek valóságában hozzájárult ahhoz is, hogy a képek megalkotása és látványa olyan esztétikai megelégedettséget okozott, mely akár a megtisztulás érzetét is kelthették. Gurevics (1987) szerint a pokoljárások látomásszövegeiben nem a pokol leírásán van a hangsúly, hanem a túlvilágon a lelkekre váró fizikai és lelki fájdalmak ábrázolásain, melyek megtisztítják bűneitől a lelket és felkészítik a gyönyörök birodalmába való átjutásra. A tisztító tűz fogalma az irodalomban nem sokkal Dante előtt kristályosodott ki, az ikonográfiában pedig csak a 13. században. A lelkek által a síron túli világban elszenvedett kínok nagy része tehát nemcsak az evilági bűnök büntetése, hanem az örök szenvedés fenyegető lehetőségétől való megszabadulás eszköze is volt egyben. Mivel azonban bűnbánatot az ember már evilágon is tarthatott, a purgatórium megjelenítése a földi világ fizikai kínjaihoz és büntetés végrehajtásához igazodott (Klanciczay 2000: 153—156). A bűnösökre kiszabott testi szenvedések a lélek megtisztulását eredményezték, ezért a jelenség alkalmanként egyáltalán nem különbözött a fizikai kínvallatástól (Gurevics 1987: 194—195, 255—256). A korai magyarországi látomásszövegekben, mint Krizsáfán fia György (1353) vagy Tar Lőrinc (1411) pokoljárása, Drichtelmus vitéz Jeges-tüzes pokolban (1521) tett utazása vagy Mikházy Szécsi János rettenetet keltő (1679) beszámolója szintén ezeket a túlvilági, egyénekre szabott büntetéseket említi (V. Kovács 1985). A purgatórium-ábrázolások viszonylagos magyarországi hiánya természetesen nem jelenti azt, hogy a tisztító tűz elképzelése ne lett volna ismert nálunk is. Valószínűbb, hogy csak a képi megjelenítése tolódtott a 15—16. századra, hisz a tisztító tűz ideológiája már a 14. századtól jelen lehetett az irodalomban és a folklórban.

A török európai terjeszkedése, valamint az 1500-as év közelgő jubileuma miatt a végítélettől való félelem is erőteljesebben jelentkezett a 15—16. század fordulóján. A nyugati keresztény értelmiség szemében a gyakran az Antikrisztus eljövételét hirdető harcias nép megjelenése mellett újabb és újabb „jelek” utaltak a végítélet közelségére. Az antik hagyományok feléledése következtében a csillagászati megfigyelésekből gyakran prognosztizáltak katasztrófákat, éhínséget, pestist, lázadást. A Szaturnusz-félés, a Szaturnusz, a Mars és a Juppiter csillagászati együttállása, különösen a reneszánsztól kezdve alapvetően meghatározta a humanista értelmiség közérzetét. Az antik jóslás reneszánsz kori tanai szerint Szaturnusz uralma alatt járványok törhetnek ki, melynek előjeleként üstökösök tűnhetnek fel az égen, heves viharok és árvizek pusztíthatják a termet, földrengések rázhatják meg a világot, továbbá Szaturnusz gyermekei (rablók, gyil-

kosok, lázadók, kegyetlen népek, monsthumok, leprások, szifiliszese) megjelenésével a társadalmi rend is felborulhat (Daston—Park 1998). Gyakran jelenítették meg csontvázként, falábú, mankóra támaszkodó aggastyánként, a pusztításra is használható sarlóval, illetve homokórával kezében. Aby Warburg szerint a Szaturnusz-félést és a társadalmi rendet megrázó eseményeket Európa közvéleménye gyakran kapcsolta össze. A reformáció „felforgató tanainak” elterjedése, a parasztlázadások vad, kegyetlen világa ezt az érzést csak felerősítette (Warburg 1986: 22—38).

* * *

A „bűnösség kultúrájának” nevezett kora újkori Európában és a „folyamatos pönitenciatartás” évszázadaiban a *Vir dolorum*, *Arma Christi*, a Szent Vér és a Szent sebek, a *Mater dolorosa* ábrázolások, a Krisztus szenvedéstörténetét bemutató passióciklusok, a vértanúszentek legendáinak programjai, a különböző műfajú és funkciójú képek (freskók, táblaképek, búcsúcédulák, imakönyvek) egyazon célja, hogy sebeket, a szenvedést okozó tárgyakat (tőr, korbács, fogó, szög stb.) természetes igénnyel ábrázolják, és hogy mindez a 13—14. századtól vált általánossá, azt mutatja, hogy nagy változás következett be Krisztus és a szentek tiszteletében. A test társadalmi nyilvánosság előtti felmutatásának új koncepciója alakult ki, melyben főszerep jutott a szenvedésnek és a fájdalomnak. Krisztus az aktív, „Ítéző” pozícióból a szenvedő, passzív „Fájdalmas” Krisztussá változott, és a szentek ereklje-csontjaira is „felrakódott” a hús. A 12—15. században több párhuzamos jelenség is megfigyelhető, melyek mindegyike a test nyilvánosság előtti felmutatásának megváltozásával hozható összefüggésbe. Ismét felszínre kerültek a római jog 2—4. századi elrettentést célzó irányelvei, megjelenek a keresztény túlvilág-ideológiák pokolról és tisztítóüzzről alkotott, a kínok számos variációját taglaló táblaképek, illetve a 2—5. században keletkezett, de csak a 11—12. században népszerűvé váló keleti látomásszövegek kínzásokat taglaló fejezetei. A vértanúszentek szenvedéstörténetét bemutató táblaképek az istenítéleti eljárások kiteljesedésének időszakában és az új típusú bírósági eljárás kialakulásának első évszázadaiban szaporodtak meg. Bár a szentek szenvedéstörténetei istenítéleti példázatok voltak, a képek lényegében mégsem a próbákat jelenítették meg, hanem a kínvallatást. Mindebből következett, hogy a vértanúaktákban és szenvedéstörténetekben szereplő mártír bajnokok és bajnoknők képi ábrázolásai tulajdonképpen nem az istenítéletekkel voltak kapcsolatban, hanem azok a tortúra 13—16. századi megjelenését propagálták. Nem véletlen tehát, hogy a vértanúszentek és a Krisztus szenvedéseit bemutató képek épp akkor jelentek meg tömegesen, amikor az igazságszolgáltatás is átalakult, és az istenítélet jellegű eljárások helyett az elrettentést célzó büntetések lettek a meghatározóak (Bartlett 1986; Sabbatucci 1986).

A fájdalom megjelenítésében lényeges változásokra a 16—17. században került sor. A középkori táblaképekkel ellentétben az újonnan keletkező, liturgikus célt szolgáló ábrázolások az elrettentés helyett a drámaiságra, a vér és a hús látványa helyett a szellemi megtisztulásra helyezték a hangsúlyt. A testi szenvedések, a fizikai gyötrelmek megjelenítése továbbra is megmaradt ugyan egyes képi ábrázolásokon, de ezeknek már egészen más volt a funkciója. A 16—18. századi, a tömeg elrettentésére készült röplapokon, a társadalmi nyilvánosság modern hordozóin a keresztény szimboliká-

tól megfosztott, szekularizált ábrázolások váltak meghatározóvá. Ezeken azonban az elrettentés naturalizmusa csak a híradás szenvtelenségét erősítette. A képek a megtisztulás nélküli borzalmakról tudósítottak. Vagyis a keresztény liturgikus ábrázolásokból eltűnt a vér, a szenvedéstörténet, a kivégzési jeleneteket ábrázoló rölapokról viszont a keresztény szimbolika. Kiss Attila Atilla szerint (1999: 11) „Egyfajta letisztulási folyamat figyelhető meg, melyben a megjelenített holttest és a szemlélő szubjektum között lévő közvetlenség is egyre csökkent. A középkorból a reneszánsz felé haladva átalakult a hulla ikonográfiája. Míg korábban a sírszobrok, táblák és festmények démonikus, allegorikus szörnyeket, kibebezett testeket, elrettentő csúf teremtményeket ábrázoltak, a reneszánszra ezek átalakultak a haláltánc inkább groteszk, mint abjekt csontvázává, amely már-már karneválszerűen igazgatta a sír felé a halandókat. A reneszánsz végére a nemesi osztály ékszerein már szinte kötelező formaként jelent meg a memento mori hagyomány kikristályosodott emblémája, a koponya, a halálfej. A hús, a valódi csúfság letisztult a csontorról.” Pontosítani érdemes azonban Kiss Attila Atilla megállapítását, hisz valójában a 12–13. században alakult ki a fájdalomnak az a kultusza, amely a sebeket, a fekélyeket, a vért és a szenvedést dicsőítette. Ez a kultusz a 15–17. század polgárháborús viszonyai és a törökellenes küzdelmek hatására alakult át, talán épp a kegyetlenség jelenvalósága miatt. Bár a tömegek a népi vallásosság formációiban tovább tisztelték a fájdalom és szenvedés tárgyiasult jeleit, az elit fokozatosan kivonult ebből a körből. Ekkor alakult ki az a reneszánsz halálkultusz melyben már nem a „húsnak”, hanem a „haláljegyeknek” volt jelentősége.

A KEGYETLENSÉG SZÍNPADAI

A képek látványáról térjünk át a test ritualizált megsemmisítésének látványára. A késő középkorból és a kora újkorból a test társadalmi nyilvánosság előtti megjelenésének számos formáját ismerjük.

A „test társadalmilag szabályozott felmutatásának helyszínei” közül a halálra felkészülő illetve a halott testnek külön helyszín jutott. A halott testnek három, színpadon kapott jelentős szerepét ismerjük részleteiben: a kivégzés, ítélet-végrehajtás nyilvános színpadát (Foucault 1990; Dülmen; 1990; Koch 1991; Evans 1996; Hibbert 1963; Gattrell — Aarthur 1994; magyar vonatkozások Katona 1977; Hajdu 1985; Pandula 1989; Pálffy 1995), az anatómia-színházat (Wilson 1987: 62–95; Sadway 1995; magyar vonatkozások Kádár 1976: 951–954; Jantsits 1987) és magát a kora újkor színházat (Kiss 1999: 9). Mindezek mellett természetesen számos más színtért sorolhatunk ide, ahol a halál, a haldoklás vagy a holttest jelen volt, úgy mint a gyászmenet vagy a temetés (Kantorowicz 1957; Chaunu 1978; Chastel 1984; magyar vonatkozások Buzási 1975; Szabó 1990; Jakó 1996).

A „test társadalmilag szabályozatlan felmutatásának helyszínei” között tarthatjuk számon a háborúk, vallási villongások brutális megnyilvánulásait, a lázadások, tervezett vagy spontán szerveződő mézárulásait vagy a nyilvánosan elkövetett közbűncselekményeket (MacMullen 1992; Hobsbawm 1978). A nem normatív, de társadalmilag szabályozott „láزدás-rítusok” is részben ehhez a csoporthoz köthetők, hisz sok esetben a

„lázadás-rítus” végkifejleteként a „társadalmi kontroll” teljes hiányában a tomboló erőszak hasonló testfelmutatásokat produkált. Ezzel kapcsolatban állapította meg Klaniczay Gábor (1984: 39), hogy „a társadalmi életet szabályozó rituális rend: a »lázadás-rítusok« a »státus-szerepcseré-rítusok« a társadalomszerveződés ugyanolyan nélkülözhetetlen elemei, mint azok a szertartások amelyek a társadalom struktúrájának, hierarchiájának a normatív képét hirdetik szimbólumaikkal.”

* * *

Agrippa d’Aubigné *Les Tragiques* című elbeszélő költeményében a francia vallásháborúk borzalmait írta le, Grimmelshausen a *Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch* vagy közismertebb nevén a *Simplicissimus*ban hasonló jelenetekkel ábrázolta a harmincéves háború német közállapotait. A két legsikerültebb *Simplicissimus* utánczat, az ismeretlen szerzőségű *Die Frantzösische Kriegs-Simplicissimi*, *Hochverwunderlicher Lebens-Lauff* és a Daniel Speernek tulajdonított *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus* munkák pedig megteremtették a borzalom-krónika és az utazóirodalom divatját Európában. A borzalmak bemutatásával a magyarországi krónikások természetesen nem múlták alul európai kortársaikat. A már említett Magyar *Simplicissimus* teátrális képekben leírt epizódjai közrejátszhattak abban, hogy a nyugat-európai közvélemény képzetében Magyarország gyakran úgy jelent meg, mint „Európa véres színháza” — ahogy azt Eckhardt Sándor nevezte (Eckhardt 1943). Szamosközy István, a „hosszú háború” kegyetlenkedéseivel kapcsolatban — amit a későbbi korok történetírói már mint a „tizenötéves háborút” emlegettek — 1608 körül Erdélyben a következő sorokat írta: „Bár mindez nagyon is eltér az emberségtől, a természetjogtól és az ésszerűségtől, hiszen az is azt tanácsolja, hogy haragunkat ne zúdítsuk a holttestre, mégis — amilyenek a mai idők és erkölcsök — azt tapasztaljuk, hogy a keresztények manapság nemcsak törökök, hanem még keresztények ellenében is sokkal különb kegyetlenségeket követnek el.”⁷

Apokaliptikus, eszkatalogikus vízió megfogalmazására készítették a háború borzalmait Magyar István prédikátort, illetve más írástudókat is. Magyar Nádasy Ferenc mellett működött táborig papként, aki 1602-ben megjelent munkájában kifejtette részben a saját, részben Nádasy vélekedését a török elleni hadakozásról: „Vallyon s mit látsz az hadban szomorúságra indító dolognál egyebet? [...] Azomban bekövetkezik az ütközet, az embermészárlás, sok ezer lélek veszedelme, holttesteknek [...] iszonyu és szomorító nézése, mezőknek és vizeknek vérrel folyása [...] Az had alatt hallgatnak az jó törvények, szabadságot vesznek magoknak minden latorságok, akkor az gonoszok büntetés nélkül ölnek, vágnak dulkanak, fosztanak és ragadoznak.”⁸ A kegyetlenkedések jelenvalóságát számosan büntetésnek, mások pedig bűnnek értelmezték. Szkhárosi András 1542-ben írt munkájában a Magyarországot pusztító török hadat, a felbukkanó dőghalált, és a terményt elpusztító, ezáltal éhínséget okozó sáskajárást mindmind az emberi kegyetlenség következményének tartotta. Nem véletlen tehát, ha a kortársak a „romlás évszázadairól” beszéltek (Óze 1991: 80—100).

⁷ Szamosközy István 1981: 176.

⁸ Magyar István 1979: 157.

Európa és Magyarország tehát a 16—17. század fordulóján, vagy pontosabban a 16—17. században folyamatosan hadszíntér volt. A nyugati zsoldosok, a keleti tatárhor-dák és a délvidéki rácok által okozott kegyetlenkedések kíméletlenségükben nem sokban különböztek egymástól. A háború alatt elszenvedett és a lakosságot érintett kí-nzások, tömegmészárlások, véres fegyveres leszámolások a mindennapok életélmé-nyéhez tartoztak. A ritualizált formában megnyilvánuló kegyetlenkedéseket a humán-etológia tudományának képviselői is vizsgálták. Az etológusok szerint a férfiak, nők és gyerekek ellen elkövetett kegyetlenkedések egyes formái nem csak az emberi kultú-rákban, hanem az állatvilágban is előfordulnak. Általánosan emberi gesztusnak tart-hatjuk, hogy a harcok hevében az ellenség totális megsemmisítése a cél. Ez azonban a humán-etológusok véleménye szerint csak az emberi kultúrákra jellemző.

A férfiakat ért agressziós cselekvésekről, illetve a férfiak által elkövetett agresszív tettekről nagyon sok forrást idézhetnénk. Ezek közül a szexuális bűnelkövetéseket illetve büntetéseket emelném ki, mint nem-specifikus agresszív cselekvéseket. A férfiak felnyársalásáról, kihereléséről a gonosztettekről beszámoló perekben és a büntetés-nemeket meghatározó törvénykönyvekben egyaránt olvashatunk. A nyársbavonásról szóló legismertebb példákat a Dózsa-féle parasztfelkelést (1514) megörökítő elbeszélő forrásokban, illetve az események pillanatában fogant megtorló, véres törvényekben olvashatjuk. Hexameteres versbe szedve a lázadás közel-távoli szemléelője Taurinus (1519) így írt a paraszthadak kegyetlenkedéseiről: „mindenhol nemesek holtteste tü-zes fakarókon.”⁹ Istvánffy Miklós krónikájában (1622) megemlékezve az 1514. évi parasztháború borzalmairól, hangsúlyozottan foglalkozott a magyar főurak kivégzési színjátékának képi megjelenítésével. Istvánffy a Dózsa-lázadással egyidőben keletke-zett forrásokat is felhasználta az események leírásánál. Többek között ismerte Taurinus és Tubero munkáit is, melyek inspirálólag hathattak a véres képek megalkotásánál. A paraszthadak által elfogott Csáky Miklós csanádi püspök — ki a kortárs krónikások szerint is sok jobbágylány tisztességét gyalázta meg — haláláról így írt: „balszerencséjé-re parasztokra bukkant, akik miután elfogták, s nagy megszegyenítésnek és sok gyalá-zatnak tették ki, György elé vezették, aki sok ütlegetés és kínzás után a püspököt, miután felvétette vele a szent stólát és az infulát [...], s egy meghegyezett karót lágyé-kába szúratott, méltatlan módon megölette.”¹⁰ A Csáky püspökkel együtt elfogott Telegdi István haláláról pedig következőket írta: „Őt Székely György a kínzásoknak egy egészen új s mind a mai napig nem hallott nemével, amelytől a tisztességes embe-reknek nemcsak szeme, de jámbor füle is irtózik, ölette meg. Szeméremtestére kötelet kötöttem, s annál fogva egy igen magas karóra függesztette fel azt a híres és ily szörnyű kínzásra teljességgel méltatlan férfiút.”¹¹ A nemesek szemszögéből készült krónikás-elbeszélő források mellett, melyek a paraszthadak kegyetlen tetteit örökítették meg, érdemes kontrasztként megvizsgálni a megtorlását előkészítő véres törvényeket is, melyek a nemesek bosszúját tükrözték. II. Ulászló király 1514. évi VII. dekrétumának 60. cikkelye rendelkezett a hajdúknak nevezett pásztorokról és a parasztokról, mely megtiltotta nekik, hogy kopjákat, és más fegyvereket, puskákat maguknál hordjanak.

⁹ Taurinus 1519: I. könyv 459—460. sor.

¹⁰ Thállyai 1629: Tom. 4. folio nélkül.

¹¹ Thállyai 1629: Tom. 4. folio nélkül.

Ha a hajdú ennek ellenére magánál fegyvert hordott, bárki, bárhol elfoghatta. A hajdú büntetése első ízben kiherélés, másodízben halál, paraszt büntetése pedig kézlevágás volt. A hajdú mint a társadalom ellensége, idegennek számított. Büntetése ezért sokkal súlyosabb volt, mint a csoporton belülinek számító parasztoké. A kiherélés büntetés a karóbahúzás mellett azt az üzenetet hordozta, hogy a hajdú idegen, csoporton kívüli, tehát nem ember. A paraszthadak és a nemesek közti csoportküzdelem megjelenítésének legszemléletesebb példái tehát épp az ellenfél férfiassága elleni brutális támadások voltak. A csoporton kívüli személyek az egymásnak okozott sérelmek miatt a harc hevében fokozatosan dehumanizálódtak. A férfiatlanítással vagy a passzív homoszexualitásba kényszerítéssel történő nyársbavonással az ellenfél nem emberi mivoltát hangsúlyozták. A harcban és a megtorlásban elkövetett kasztrálás és karóbahúzás így végeredményben a potenciális férfi-rivális megsemmisítését jelentette.

A férfiak ellen elkövetett brutális cselekedetek mellett a nők elleni agresszív aktusok is általános emberi megnyilvánulásoknak tekinthetők. Taurinus (1519) a nemesek látszaterényéről és a parasztlányok tisztességének elrablásáról így értekezett: „Bámulják az erényt, s dicsérik, hogy milyen érték, / mint Juno madarát a gyerek; csak látszaterényre / törnek, s nem pirul egy se özvegy nőkre vadászni, / megfertőzni leánygyerekeknek tiszta szobáját, / s asszonyt, lányt sőt násznyoszolyát szennyezni be rúttól, / hogyha beléjük esik szörnyű nagy erővel a vad vágó.”¹² Baranyai Decsi János magyar története (1598) a 16. század végén Magyarországra többször is betörő tatár hadak kegyetlenkedéseiről a következőket írta: „A szüzeket azonban és a szemreválóbb asszonyokat, akiket csinosabb külsejük vagy fiatalságuk ajánlott, sosem hallott kicsapongásokra megtartották, ezeket aztán — többnyire a földhöz kötözve — addig kínozták felváltva, míg a legtöbbször belehalt e gyalázatba.”¹³

A nem emberi magatartás leírásának krónikaíró motívumkészletébe tartozott a gyerekek ellen elkövetett kegyetlenkedések leírása. Az európai írástudók által leginkább ismert ősmotívum természetesen nem volt más, mint az evangéliumokban leírt heródesi gyermekgyilkosság, mely vezérfonalként jelent meg a törtételek munkáiban. Pécsi Kis Péter (1564) Magyarozatában a törökök szokásairól írta: „éjszakai áldozatuk végeztével paráználkodnak a foglyul ejtett asszonyokkal, az igen gyenge szűzleányokat megbecstelenítik, a gyermekeket és ifjakat a legutálatosabb szodomiára és iszonyú vérfertőzésre használják.”¹⁴ Baranyai Decsi János magyar történetében (1598) a betörő tatár hadakról írta: „Játék és szórakozás volt számukra a levegőbe hajigált, rívó gyerekek szétszabdálása vagy nyakuk karókkal való átdöfködése. [...] A terhes asszonyokat éretlen magzatukkal együtt szétszaggatták, hogy megnézzék, hogyan fekszik a magzat az anyaméhben, és gyönyörködve legeltették szemüket ez iszonyú anatómiai leckén.”¹⁵ Ha mindezeket a krónikaíró túlzásainak is tartjuk, mégis a kegyetlenség ábrázolásának leghatásosabb eszköze (Tardy 1977: 21, 41).

* * *

12 Taurinus 1519: II. könyv 151—156. sor.

13 Baranyai Decsi 1982: 158—159.

14 Pécsi Kiss 1993: 39—109: 75.

15 Baranyai Decsi 1982: 158—159.

A 12—17. századi tradicionális büntetőjog alapelve volt a visszatükrözés és az elretentés, melynek lényege az volt, hogy az ítélet-végrehajtás látványával a nézőre is hatást kívántak gyakorolni. Ezen látványosságok közül a következőket lehet felsorolni: a bírósági procedúrát, mely gyakran keltett indokolt félelmet a gyanúsítottban; a tortúra kellékeinek látványát; a gyanúsítottnak a kínzóeszközök mutogatását; a nézőközönségnek szánt, elborzadást keltő, az áldozatnak fájdalmat, halált okozó eszközök nyilvános mutogatását; a vérpad látványát, és végül a szegény bűnös testének és kínhalálának látványát, melyek mindegyike a büntetés-végrehajtás színpadiasságát erősítették. Az eljárás fő célja az elretentés és a megtorlás volt, mely egy sajátos liturgiának megfelelően lehetőséget kínált arra, hogy a szegény bűnös vezekeljen, az ítélettel megtisztuljon, az utána maradó testi maradványokkal pedig ereklyeként esetleg „továbbéljen”. Amikor az ítélet-végrehajtásból a nyilvánosságot kizárták, vagyis a 19. században, a tömeg még sokáig próbálkozott a központi hatalomtól független, csak a helyi közösségek szokásjoga által meghatározott kollektív büntetésekkel, a közösségnek a test feletti kontrolljával. A 19. század története tele van lincselésekről, pogromokról szóló tudósításokkal. A nyilvános kivégzések szabályozott liturgiáját tehát felváltották a spontán szerveződő szabálytalan lincsakciók. A pusztulás látványát ezután nem a kivégzések és büntetések különböző típusai határozták meg, hanem a háborúk, polgárháborúk világa. A szegény bűnös szenvedéstörténetének szekularizációja mellett a megtisztulás lehetőségétől is megfosztották az elítélteket. Az ítélet-végrehajtás először a véres eseményekben való öncélú vagy szánakozó nézelődéssé, majd a nyilvánosságtól is megfosztva pusztá megtorlássá alakult át. A 19. század ítélet-végrehajtási reformja tehát azt eredményezte, hogy a bűnösnek többé nem volt módja a megtisztulásra, az áldozatnak pedig a megbocsátásra (Foucault 1990; Dülmen 1990; Mezey 1990; Wright 1990; Christi 1991).

Szociálpszichológiai értelemben minden olyan esemény, ahol az agresszív cselekvések tág teret kapnak — ahol a dühkitörés, a kegyetlenkedés, az ölés spontán szerveződik — ott a dominanciát és a győzelmet az agresszivitás legkülönbözőbb jelzéseivel teszik érezhetővé, megtapasztalhatóvá a legyőzött ellenfélnek. Ilyen eseménynél gyakran a vesztes fél — nők esetén a szexuális felajánlkozás, férfiak esetén a passzív homoszexualitás helyzetébe kényszerül. A parasztmozgalmak történeti forrásaiban oly gyakran említett karóbahúzásról, kasztrációról, mell- és egyéb testrészek lemeteléséről, a test feldarabolásáról beszámoló szövegek nem szólnak másról, mint az agresszivitás egyik legdurvább gesztusáról, vagyis az áldozat, esetleg a holttest szexuális bántalmazásáról.

A fellázadt paraszthadak kegyetlenkedésében nagy szerepet játszó karó, illetve a megtorlásnál alkalmazott nyársbavonás például a hatalmi dominancia legszemléletesebb szimbólumává vált a 16. század elejétől. Bizonyítják ezt a Dózsa György vezette 1514-es vagy a Császár Péter vezette 1632-es magyarországi, a Gubec Máté-féle horvátországi, a Wenzel Morakshy-féle alsó-ausztriai paraszthadak tetteiről és a megtorlásról beszámoló források is. A karóbahúzás, mely valószínűleg keleti eredetű büntetés-nem volt — ezt szkíta, perzsa, oszét, török és bizánci források is igazolták —, valószínűleg az oszmánok 14—15. századi előretörésével jelent meg Európa hadszínterein, majd a köztörvényes bűnözők kivégzésének gázsteátrumi kelléktárában. A nyársbavonás a

magyar joggyakorlatban a pribékség, vagyis a „törökösség”, a latorság, vagyis a rablógyilkosság büntetése volt. Középkori látomásszövegeinkben, Utolsó ítélet-ábrázolásokon is feltűnik a felnyársalás motívuma. Ezekben a szövegekben és képeken az ördög gyakran büntetésül óriási megtüzesített nyársat dug a szodomita férfiak és a parázna nők szemérmébe. Gyakran ábrázolták fallikus attribútumokkal az alvilági hatalmat „megtestesítő” félelmetes ördögöket.

Hans Peter Duerr nagyszabású munkájában — mely a civilizációs folyamatokról alkotott mítoszok kritikája is egyben — igen tág kontextusban foglalkozott az ellenség és az ellenfél felnyársalásának („ficken”) szociálpszichológiailag értelmezhető motívumával. Szerinte a hadszíntereken elkövetett szexuális bűnök, az asszonyok meggyalázása, illetve a férfiak kiherélése, felnyársalása, homoszexuális erőszaktetele szinte minden kornak velejárói voltak (Duerr 1993). A dominancia és a hatalom megjelenítéséhez tartozó ritualizációról beszélnek a humánetológia képviselői is. Wickler hívta fel a figyelmet arra, hogy a fallikus jelzések eléggé általánosak a főemlősök körében, így az embernél is. Funkciójuk a helykijelölés. Mindez Eibl-Eibesfeldt szerint kulturális és viselkedési univerzálának tartható, aki a háborút is úgy definiálta, mint a kulturálisan kifejlődött területvédő mechanizmus csoportok közötti érvényesítését, és amely alapvetően territóriális funkciókat tölt be. Az emberi csoportok hajlamosak önmagukat az egyedülálló, igazi emberi lényekként definiálni és szomszédaikról, vélt vagy valós ellenségeikről, ellenfelükről lenéző terminusokban beszélni. Az idegen, az ellenség vagy az ellenfél dehumanizálódik és ebben az önkiképzési folyamatban az ember elzárja magát azoktól a jelzésektől, melyek szálnalmat váltanának ki. Békeidőszakban egy kulturális szűrő helyeződik a biológiai szűrő fölé, ami azt parancsolja: „ne ölj!”. Háborúban vagy a „lázadás-rítusok” alkalmával viszont ez a kulturális szűrő gyakran eltűnik vagy másként nyilvánul meg. A messziről való ölést lehetővé tevő fegyverek (nyilak, dobólándzsák, tűzfegyverek) hatásos védekezést jelentettek azon elfojtások ellen, melyek korlátozták az agresszivitást. Mitöbb, háborúban kulturális erénnyé vált az ellenség megölése, mindezt pedig bizonyítandó orrának, fülének, fejének, hímtagjának, mellének, kezének vagy lábának levágása (Eibl-Eibesfeldt 1970, 1988, 1990). Az ellenfél vagy ellenség elpusztítása, megölése azonban számos védekező, elhárító mechanizmus kialakulásához is vezetett, melyek gyakran a gyilkolás ritualizálását, illetve a gyilkolást végrehajtó személy biztonságát garantáló rítusok létrejöttét jelentették (Dülmen 1990). A büntetés-végrehajtás gyilkolás-rítusai, a rettenet színházának, a gyászteátrumnak a kellékei, szereplői, közreműködői és nézői is ehhez a ritualizációhoz járultak hozzá. A szegény bűnös — legyen az boszorkány, rablógyilkos vagy gyújtogató — szerep volt az ítéletvégrehajtás színpadán. A véres liturgiában az áldozatnak és a hóhérnak éppúgy követnie kellett a törvény vagy szokásjog diktálta rendezői elveket, akár egy színházban. S bár a közönség éppúgy viselkedett, akár egy színházban a dráma véresen komoly volt.

* * *

Jean Delumeau a kora újkori Európa történetét vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy a 13—18. század kultúrája végeredményben nem volt más, mint a „bűn és bűnösség kultúrája”, ahol a „terror nyelvezete”, a „rettegés evangelizációja” és a „meg-

félemlítés diskurzusa” volt a meghatározó (Delumeau 1990: 321, 327, 496, 523, 529). Lényegében a lateráni zsinat után (1215) az „üldözés évszázadai” következtek, ahol az új vallási mozgalmak (waldensek, katharok, lollardok, husziták, lutheránusok, kálvinisták, unitáriusok) vagy a nem keresztény felekezetűek (zsidók, mórok, muszlimok) éppúgy üldözendők voltak, mint a népi kultúra számos képviselője (boszorkányok, népi gyógyítók, bábák, közösségi varázslók). André Vauchéz a kor keresztény ideológiájával kapcsolatban szintén azt állapította meg, hogy a mindennapi ember egész életútja a korban lényegében nem volt más, mint folyamatos penitenciartartás, melyben a helyes magatartás követéséhez a szentek virtuális életútja adott mintát (Vauchéz 1993: 122). Kialakult tehát az életút, helyesebben a bűnökkel és bűnbocsánatokkal teli életút azon modellje, melyben a szép halál, a halál művészete és főként a vezeklés volt a meghatározó, és melynek eredményeként az életút végén a Paradicsomba kerülés lehetősége kínálkozott. Ezzel a modellel állt szemben a gonosztevők, latrok, megveszekedett bűnözők életútja és természetesen az életutat betetőző „rút halál” koncepciója, mely végcélként a Pokol borzalmait ígerte. A Krisztus mellett keresztrefeszített latrok ezt a két modellt jelenítették meg a Kálvária-képek azon típusán, melyen a hármass keresztrefeszítést ábrázolták. Ez a típus lényegében a 12. századtól volt jelen az ikonográfia programokban, de csak a reneszánsz idején, valószínűleg ferences hatásra vált általánossá Európa-szerte. Dysmas a jó lator és Gestas a rossz lator tehát a kora újkori életút modelljét és anti-modelljét jelenítette meg, ahogy erről Mitchell Merback írt (1998: 215—265). Ezek a minták a kora újkori kivégzési rituálékot is meghatározták. A szegény bűnös, ha a halála előtti pillanatban megbánta bűneit, és őszinte bűnbocsánatot tartott, részesülhetett a keresztényi kegyelemben, mely ugyan nem enyhítette a testi kínokat, de a lelkieket mindenképp. Ha a bűnös nem kívánt a keresztényi kegyelemben részesülni, életét gyalázatos módon végezte, lelke a keresztényi közösségből örökre száműzetett.

A hatalmat gyakorlók testének elpusztítása (papok, nemesek brutális kínozása, megcsonkítása, megölése) egyet jelentett az ország teste (uralom, hatalom) elleni támadással, és mindez maga után vont a megtorlás kegyetlenségét, az elitnek az alávetett csoportok feletti totális uralmát. A vezérek kivégzése (a lázadó sereg fejtől való megfosztása), illetve a lázadó sereg tagjainak megcsonkítása (orr-, ajak- vagy füllévágás) megbélyegzése (bőrbe tetoválás, bélyeg beleégetése) a társadalom teste feletti uralom helyreállítását célozta meg. A test feletti uralom a tényleges uralommal volt azonos, a szabálytalan testmegnyilvánulások, a lázadások alkalmával elkövetett kínzások, kiherélések, karóbahúzások, felkoncolások, erőszakoskodások, gyermekgyilkosságok a jó és a rossz, a pokol hadserege és az isteni rend helyreállítására törekvő erők harcát jelenítették meg. Koppányt felnégyelték a lázadó latrok „rút halálának” koncepciója szerint. A feldarabolt testtel az uralkodó „renoválta” uralmát, kijelölte legitimitása területét. Szent István teste, hasonlóképp darabokban, mint szent ereklye a mindenkori magyar uralkodó uralmát szimbolizálta. A szent test darabjainak felmutatása a mindenkori magyar uralkodó uralmának „renovációját” jelentette. Koppány testdarabjai Szent István uralmát erősítette meg, István teste pedig a mindenkori magyar uralkodóét. A test szétküldésével, illetve a kapukra való kitéréssel egyrészt tudatosították a nyilvánosság előtt, hogy a rend helyreállt, másrészt a testdarabokkal kijelöl-

ték azt a „területet”, amelyen a győztes hatalom legitim módon gyakorolhatta uralmát (Györffy 1970; Kristó 1983).

A parasztmozgalmak, konfliktusos helyzetek megtorlás-megoldásánál alkalmazott példázatokban szintén ezt az elvet követték. A megtorlást lényegében a „memorizálás” igényével hajtották végre. Zách Felicián kivégzése egyértelmű utalás volt Kopány felnégyeltetésére, hiszen minden felnégyeltetés utalás a király személye ellen támadók halálára (Kristó 1992). Dózsa Györgyöt a nándorfehérvári lázadók kivégzésére emlékeztetve ölték meg, Császár Péter mozgalmában viszont Esterházy Miklós a Dózsa parasztfelkelést vérbefojtó Szapolyay János megtorló akcióira hivatkozva próbált rendet teremteni. Gubec Máté horvát parasztzvezért szintén Dózsára való hivatkozással sütögették halálra. A kurucmozgalmak mindegyikénél — így Pika Gáspár, a hegyaljai felkelők, Szegedinác Péro, a hódmezővásárhelyi zendülők vagy Horea és Cloșca parasztzvezérek felkeléseinél — szintén fel-feltűnik a Dózsa Györgyre való hivatkozás motívuma. A kivégzés szertartása több ponton is érintkezett a keresztény liturgikus áldozatbemutatással. Dózsát például nem véletlenül hasonlította Szerémi (1857) a vértanú macedón Szent Györgyhöz, vagy Lőrinc papot a vértanú Szent Lőrinchez, akit szintén rostélyon pirítottak halálra. Dózsa tüzes koronával való „felkenése” nem véletlenül emlékeztetett a krisztusi töviskoronázásra, vagy a testéből falatozó, vérét ivó hajdúk emberhúsevése az úrvacsorára.

Végeredményben tehát a megtorlásnak helykijelölő; legitimáló és harmadrészt emlékeztető funkciója volt, hisz a megtorlás ritualizált megjelenítésével mindenkit arra készítették, hogy emlékezzen. A kivégzettek halála emlékezte volt a korábbi brutális kivégzéseknek, lázadás-megtorlásoknak, de példázata is volt egyben a még el nem követetteknek. A „gyászteátrum” áldozatai tehát mindig tanúságot, vértanúságot tettek a „rút halál” koncepciójának megfelelően.

A 16. században a test nyilvánosság előtti megítélésének fordulata is sor került. Mindebből következett, hogy Krisztus korpuszáról fokozatosan a nyilvánosan kiterített latrok holttestére irányult a társadalmi nyilvánosság figyelme. A két lator leszállt a keresztről, kinyújtózott a vérpadon, végigterült a boncasztalon vagy teste a kutyák martaléka lett a harctéren. A lator, a gonosztevő ezzel a gesztussal a társadalom pereméről hirtelen a tudós megismerés fókuszába került. Az antiszociális gonosztevő társadalmi jótévővé Grünwald (1999) és Hobsbawm (1978) szóhasználatával szociálbanditává avanszálódott a kialakuló pitaval-irodalomban és történeti mondákban. A rablógyilkos hullája kitömve a kora újkori múzeumok legfőbb látványossága lett (Binni 1986). A lázadót a vérpadon barokkos pompa keretén belül darabolták fel, hogy a város neves épületeit díszítse testével (Foucault 1990). A hétköznapi gyilkos teste az anatómiai teátrumban kíváncsi tekintetek százainak vált célpontjává (Kiss 1999). A magányos gyilkos elméje iránti kíváncsiság pedig megszülte a lélek orvosi hiedelmeit (Foucault 1999; Daston — Park 1995; Lafferton 1997).

A DÓZSA HAGYOMÁNY PARABOLÁJA ÉS A BÜNTETÉS-EMLÉKEZTETÉS

Társadalmunk nem kívánja „megélni” a fájdalmat, legfeljebb vegytisztá, érzés nélküli brutalitásban megjeleníteni, esetleg orvos-, börtön- vagy fegyverkezéstechnikai szinten „csillapítva” éreztetni. Hadas Miklós szerint „A zsidó-keresztény Európában a szenvedés és pusztulás látványa nem csupán az alacsonyrangúnak minősített kultúrtermékeknek, hanem a magaskultúrának is szerves része [...] A voyeur késztehetségek kielégítése valósul meg a középkori kivégzésekben, a lovagi tornák esetében, és összességében azon halálos játékok szemlélésében, ahol hulla marad a porondon. Ma a horrorfilmek helyettesítik ezeket a játékokat, illetve azok a látványosan borzongató reality show-k, ahol azt nézzük végig, hogyan kaparják elő a koszovói hullákat a tömegsíról, vagy hogyan erőszakolják meg a szerb katonák az albán nőket. Ezeket a filmeket a szerb katonák saját szórakozásukra forgatják a megerőszakolásokról, megcsonkolásokról, kivégzésekről. Az intim szférában hozzátartozóink halott testét eltüntetik ugyan, de mások halálának és szenvedésének látványa hatalmas tömegeket vonz. [...] A túlélés, a fölülkerekedés, a győzedelmeskedés, a meghaladás iránti vágy emberi létezésünk egyik alapvető sajátossága.”¹⁶

Az 1956-ot követő „nemzeti nihilizmus”¹⁷ ellenhatásaként az 1970-es években mozgalom indult a Dózsa-hagyomány történelmi feltárására. Ítélet címmel „szlovák favágók”, „román pásztorok” és „magyar parasztok” közreműködésével a szocialista testvériséget szimbolizálva koprodukciós filmet forgattak a felkelésről.¹⁸ A történet Dózsa (Bessenyei Ferenc) elfogatásával indul. Werbőczy (Major Tamás) a börtönben lévő parasztvezért rá akarja venni, hogy cserébe az életéért, tagadja meg a forradalmat. Dózsa képzeletében leperreg a felkelés története, és az emlékek megerősítik elhatározásában: nem tagad meg semmit, vállalja a kivégzést, a tüzes trónt is. A parasztsereg által elkövetett kegyetlenkedések utólagos igazolása, és a morális okokra visszavezetett büntetés-magyarázat azonos hangsúlyt kap a filmben. A néző azt látja, hogy Dózsa végeredményben azért lesz áldozat, mert passzívan szemléli azt a folyamatot, ahogy a „puritán” eszmékből öncélú brutalitás lesz. A filmben szereplő „Kósa, Sára és Csoóri közvitéztek” ellenszegülnek vezérüknek, megszegik a dózsai szabályzatot, amikor az éhhalál küszöbén elkezdik felélni a keresztes had által összerabolt élelmiszert. Büntetésük halál vagy kegyelemből saját jobb kezük levágása. A film kódolt üzenete az 1950-es évek feldolgozhatatlan problematikáját hordozza, és az 1960/70-es évek politikai életének és/vagy gondolkodó résztvevőinek dilemmáját jeleníti meg. Feltehetjük a kérdést, hogy a harmincas években keletkezett Rákosi—Dózsa párhuzam „öntudatlan” továbbélését láthatjuk-e a képernyőn — azzal a különbséggel, hogy a film burkoltan ugyan, de felmenti Dózsát az általa elkövetett bűnök alól — vagy a vezéri szerep helyett egy passzívan szemlélődő Dózsát látunk — aki nem tesz mást a filmvásznon, mint hosszasan a szemünkbe néz, hallgat, és csak néha cselekszik? A „hitelességre”

16 Internetto 2001. Csillag Márton interjúja Hadas Miklóssal. <http://internetto.hu/internetto/cikk.php?id=15972>

17 Interjú Bácskai Verával. Korall, 2000 ősz.

18 Ítélet. Magyar film, 1970, rendezte Kósa Ferenc, fekete-fehér, 80’.

törekvés (történeti források és néprajzi párhuzamok alkalmazása) ellenére az mindenestre biztos, hogy a film alkotói inkább parabolyszerű „tanúságtételnek” szánták művüket, mint történelmi rekonstrukciónak. A téma egyébként Szervátiusz Tibort is megihlette. A művészeti tanácsadóként a film megalkotásában is közreműködő szobrászművész egy bronz Dózsa-torzóban vélte megjeleníthetőnek a parasztvezér halálát. Szervátiusz — aki székelyként és erdélyi származású magyarként is másként tekintett Dózsa Györgyre, mint a film készítői — a test csonkaságával, a csontok és az inak természetes ábrázolásával egy letisztult, arisztokratikus szobrot alkotott. A csonka Dózsa itt már nem mozog, nem cselekszik, bronzba dermedve eggyé vált a vasszékkal.

„Biztos vagyok abban, hogy semmik vagyunk, ha nem vagyunk hús. Hiszem, hogy ünnepelnünk kell ezt a testiséget.” — mondta Peter Greenaway 1984-ben egy interjúban. A filmrendező arra figyelmeztette nézőit ezzel a gondolattal, hogy a médiaképek áradatában sohase feledkezzünk meg arról, hogy érző testek vagyunk. Ha csak a látványnak hiszünk, és nem emlékezünk a test fájdalmaira, akkor a legkegyetlenebb képek is hatástalanok maradnak. A gyászteátrumban megélt fájdalom látványa éppen ezért össze sem hasonlítható a szakralitásától megfosztott, csak a brutalitást ábrázoló képek látványával. A rettenet színháza felerősíti a megélt fájdalom emlékezetét, az erőszakos képek viszont épp ellenkezőleg, eltompítják azt. A színházban megjelenített, és a színész teste által közvetített fájdalom mindig is intenzívebb hatást fog gyakorolni a nézőkre, mint a mozivásznakon vagy a videóképernyőkön megjelenített szenvedéstörténet. Greenawaynek már csak azért is érdemes hinni, mert bár filmrendező, a filmet paradox módon mindig is színházként értelmezte.

Feltehetjük a kérdést: ma azért nincs Dózsa-hagyomány, mert a megtorlás-megoldás „élmény-szintje” eltompult volna? Erre valószínűleg nemleges választ adhatunk, hisz a mindennapi brutalitás és agresszió — melyet gyakran mi teremtünk saját mikroközösségeinken belül — minden kultúrában kódoltan jelen van, volt és lesz. Valójában inkább csak arról van szó, hogy a szenvedéstörténet Dózsa által képviselt mintája tűnt el. Eltűnt annak ellenére, hogy a parasztvezér halálának példázata a kora újkori Magyarországon a legtovább volt képes életben maradni a kollektív emlékezetben. A felejtés valószínűleg azzal magyarázható, hogy számosan élnek közöttünk olyanok, akik szerint az általuk megélt, és szenvedéstörténetbe merevedett fájdalom intenzívebb volt, mint az elődök fájdalma. Dózsa György tüzes trónjának történelmi parabolája azonban arra is figyelmeztethet minket, hogy talán ideje emlékeznünk a keresztény kultúra központi gondolatára a szenvedéstörténetre, tágabban értelmezve pedig a büntető fájdalomokozás vagy a fájdalom megélésének általános koncepciójára.

FORRÁSOK

- d'Aubigné, Agrippa 1965: 'A végzet versei.' [Les Tragiques] In: Illyés Gyula — Jékely Zoltán — Rónai György (szerk.) *Égővek, ábrák, csillagok. Antológia*. Budapest
- Die auffrur so geschehen ist in Ungerlandt, mit den Creutzern, und auch darbey wie man den Creutzer Hauptman hat gefangen und getödt Zeckel Jorg, 1514. [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 943/660]
- Baranyai Decsi János 1982: *Magyar története*, [1592—1598]. Budapest
- Benkő Lóránd — Balázs János — Farkas Vilmos — Dömötör Adrienne — Pólya Katalin (szerk.) 1990: *Szent Margit Élete, 1510. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átírata bevezetéssel és jegyzetekkel. Régi Magyar Kódexek 10*. Budapest
- Grimmelshausen 1964: *A kalandos Simplicissimus. [Der Abentheurliche Simplicissimus Teutsch]* Ford. Hágy Gyula. Budapest.
- Istvánffy Miklós 1962: *A magyarok történetéből*. Fordította Juhász László, a szöveget válogatta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Székely György. Budapest. / Istvánffy, Nicolaus 1622: *Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV*. Colonia Agrippina. [RMK III. 255]
- Kolosvári — Óvári 1986: *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár*. Budapest
- Kristó Gyula 1992: *Középkori históriák okleveleinkben (1002—1410)*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 1. Szeged
- Magyar István 1979: *Az országokban való sok romlásoknak okairól*. Sajtó alá rendezte Katona Tamás. Budapest
- Pécsi Kiss Péter 1993: *Magyarázat*. In: *Régi Magyar Könyvtár, Források 2*. Budapest
- Radocsay Dénes 1955: *A középkori Magyarország táblaképei*. Budapest
- Reizner János 1887: *A Császár-féle F.-Magyarországi 1631—1632-ik évi pórlázadás okmánytára. Századok 1887, 1888*.
- Speer, Daniel. 1956: *Magyar Simplicissimus [Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus]* ford., Varjú E. Budapest.
- Szamosközy István 1981: *Erdély története [1598—1599, 1603]*. Budapest
- Szerémi György 1857: *Emlékirata Magyarország romlásáról, 1484—1534*. Pest, Akadémia, Magyar Történelmi Emlékek 1.
- Tardy Lajos (szerk.) 1977: *Rabok, követek, kalmárok az Oszmán Birodalomról*. Budapest
- Taurinus (Stieröxel) Stephan 1519: *Stauromachia id est cruciatorum servile bellum, quod anno ab orbe redempto sesquimillesimum quartodecima et Pannoniam et collimitaneas provincias valde miserabiliter depopulaverat. In quinque libros summatim digestum*. Singrenius, Vindobonae [Bécs], 1519. [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 941/204.] / Geréb László 1950: *A magyar parasztháborúk irodalma 1437—1514*. Összeállította, a jegyzeteket írta és a szövegeket fordította Geréb László, a bevezetést írta Székely György. Budapest
- Thállay, Paulus 1629: Istvánffy, Nicolaus: *Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV*. fordítása. [1629] Egyetemi Könyvtár, Budapest, Kézirattár, Collectio Kaprinaiana, MSC. A. Tom. 4. folio nélkül
- Thuróczy János 1978: *A magyarok krónikája*. Az 1486-ban Augsburgban nyomtatott, az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött ősnymtatvány színezett fametszeteinek hasonmásával illusztrálva. Fordította Horváth János. Budapest
- Tubero, Ludovicus 1994: *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország)*. Közreadja Blazovich László — Sz. Galántai Erzsébet. Szeged: Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4. / Tubero, Ludovicus 1603: *Ludovici Tuberonis, Dalmatae abbatis, Commentarium de temporibus suis liber X*. Francofurti [Frankfurt], Marni, 1603. [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 943/508.]
- V. Kovács Sándor 1985: *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók*. Budapest
- Ványó László (szerk.) 1984: *Vértanúakták és szenvedéstörténetek. /Ókeresztény írók VII./* Budapest

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bartlett, Robert 1986: *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*. Oxford—New York, Oxford University—Clarendon.
- Baumann, Richard 1996: *Crime and punishment in ancient Rome*. London, Routledge.
- Béli Gábor 1999: *Magyar jogtörténet. A tradicionális jog*. Budapest—Pécs
- Béli, Gábor — Kajtár 1988: Az osztrák (-német) büntető jogszabályok hatása a magyar jogban a 18. században (a Praxis Criminalis). In: *Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből*. Pécs
- Binni, Lanfranco 1986: (*Museo*). *Egy kulturális gépezet története és működése a 16. századtól napjainkig*. Budapest
- Brósz Róbert — Pólay Elemér 1974: *Római jog*. Budapest
- Brown, Peter 1993: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kultúrában*. Budapest
- Buzási, Enikő, D. 1975: 17th Century Catafalque Paintings in Hungary. *Acta Historiae Artium* XXI. 1—2: 87—126.
- Chastel, André 1984: A barokk és a halál. In: *Fabulák — Formák — Figurák. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 95—114.
- Chaunu, Pierre 1978: *La Mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris
- Christi, Nils 1991: *A fájdalom korlátai*. Budapest
- Clark, Kenneth 1986: Szenvedés. In: Clark, Kenneth (szerk.) *Az akt. Tanulmány az eszményi formáról*. Budapest, 217—296.
- Daston, Lorraine — Park, Katharine 1995: 'The Hermaphrodite and the Orders of Nature.' In: Fradenburg, Louise — Freccero, Carla (eds.) *Premodern sexualities*. London, Routledge, 99—116.
- Daston, Lorraine — Park, Katharine 1998: *Wonders and the order of nature, 1150—1750*. New York, Zone Books; Cambridge, Mass.
- Delumeau, Jean 1990: *Sin and fear. The emergence of a Western guilt culture 13th—18th centuries*. Trans. Eric Nicholson. New York.
- Duerr, Hans Peter 1993: *Obszönität und gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Band 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch.
- Dumézil, Georges 1986: A halál és a holtak. In: Hoppál Mihály (szerk.) *Mítosz és eposz. Tanulmányok*. Budapest, 409—449.
- Dülmen, Richard van 1990: *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. Budapest
- Eckhardt, Alexander 1943: *De Sicambrie a Sans-Souci. Histoires et légendes franco-hongroises*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenaeus 1990: Fear, Defence and Aggression in Animals and Man. In: Brain (ed.) *Fear and Defence*. Chur
- Eibl-Eibesfeldt, Irenaeus 1970: *Ethology, The Biology of Behavior*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenaeus 1988: Dominance, Submission, and Love. *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*
- Evans, Richard J. 1996: *Rituals of retrobution: capital punishment in Germany 1660-1987*. New York, Oxford University Press
- Foucault, Michel 1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest
- Foucault, Michel 1998: *Én, Pierre Riviere, aki lemészároltam anyámat, húgomat és öcsémet. Egy XIX. századi szülőkgyilkosság*. Budapest
- Fügedi Erik 1981: Kapisztránói János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulságai. In: Fügedi Erik (szerk.) *Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 7—56.
- Gatrell, Valentin—Aarthur, Charles 1994: *The hanging tree: execution and the English people, 1770-1868*. Oxford, Gatrell—Oxford University Press.
- Grünwald, Thomas 1999: *Räuber, rebellen, rivalen, rächer. Studien zu latrones im Römischen Reich. Forschungen zur Antiken Sklaverei*. XXXI. Stuttgart, Franz Steiner
- Gurevics, Aron Jakovlevics 1987: *A középkori népi kultúra*. Budapest
- Györfy, György 1970: Koppány lázadása. In: *Somogy megye múltjából. Levéltári évkönyvek*. I. Kaposvár,
- Hajdu Lajos 1985: *Büntetés és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában*. Budapest
- Hibbert, Christopher 1963: *The Roots of Evil. A Social History of Crime and Punishment*. London
- Hobsbawm, Eric 1978: *Primitív lázadók. (Primitive rebels). Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században*. Ford. Tandori Dezső. Budapest

- Jantsits G. 1987: *Orvosi illusztrációk magyar könyvekben a XVI—XIX. században. Kandidátusi értekezés.* Semmelweis Orvostörténeti Múzeum adattár, 1108—87.
- Jakó Klára 1996: Adalékok fejedelmi temetéseink kérdéséhez. In: *Emlékkönyv Jakó Zsigmond 80. születésnapjára.* Erdélyi Múzeum-Egyesület: Kolozsvár, 233—247.
- Kádár, Zoltán 1976: 'Zu den Kunstgeschichtlichen Vorbildern der klassizistischen Anatomica Plastica.' *Acta Cong. Intern. XXIV. Historiae Artis Medicinae*, 2. Budapest, 951—954.
- Kantorowicz, Ernst 1957: *The King's Two Bodies.* Princeton: Princeton University.
- Katona Géza 1977: *Bizonyítási eszközök a XVIII-XIX. században. A kriminalisztika magyarországi előzményei.* Budapest
- Kiss Attila Atilla 1999: Az anatómia színháza és a színház anatómiája. Adalékok Tulp doktor diagnózisához. In: Kiss Attila Atilla (szerk.) *Betűrés. Posztzemiotikai írások. deKON—KÖNYVek 15.*, Szeged
- Klaniczay Gábor 1984: A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei. In: Hofer Tamás (szerk.) *Történeti antropológia.* Budapest
- Klaniczay Gábor 2000: Elgyötört test és megtépett ruha. Két kultúrtörténeti adalék a performance gyökereihez. In: Szőke Annamária (szerk.) *A performance-művészet.* Budapest, 145—183.
- Koch, Tankred 1991: *Geschichte der Henker. Scharfrichter-Schicksale aus acht Jahrhunderten.* Heidelberg, Kriminalistik.
- Kónyi Mária—Holub József—Csalog József—Dercsényi Dezső 1940: *A bátai apátság és Krisztus-vére erektyéje.* Pécs
- Kristó Gyula 1983: Koppány felnégyelése. In: *Tanulmányok az Árpád-korról.* Budapest, 77—92.
- Lafferton Emese 1997: Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. Szakirodalmi áttekintés. *Replika* 28.
- Le Goff, Jacques 1977: La Naissance du Purgatoire XII—XIII. siècles. In: *La Mort au Moyen Age. Colloque de l'Association des historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975.* Strasbourg
- MacMullen, Robert 1992: *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire.* Cambridge, Mass., 1967, 1992²
- Márki Sándor 1913: *Dósa György.* Budapest
- Merback, Mitchell B. 1999: *The thief, the cross, and the wheel: pain and the spectacle of punishment in medieval and Renaissance Europe.* Chicago, The University of Chicago Press.
- Mezey Barna 1990: Büntetésvégrehajtás a feudalizmusban. In: *Jogtörténeti előadás II.* Egyetemi jegyzet. Budapest
- Morris, David B. 1991: *The culture of pain.* Berkeley—Los Angeles—London, University of California
- Musurillo, H. 1972: *The Acts of the Christian Martyrs.* Oxford
- Őze Sándor 1991: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet” Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján. In: *A Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványa II.* Budapest, 80—100.
- Pálffy Géza 1995: *Katonai igazságszolgáltatás a királyi Magyarországon a XVI-XVII. században.* Győr
- Pandula Attila 1989: *Kivégzés, tortúra és megszegyenyítés a régi Magyarországon.* Eger
- Sabbatucci, Dario 1986: Ordeal. In: *The Encyclopaedia of Religion.* Mircea Eliade editor in chief New York, Vol. 11.92—97.
- Sadway, Jonathan 1995: Rembrandt and Descartes in the Anatomy Theatre. In: *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture.* London—New York, Routledge
- Sallay, Dóra 2000: The Eucharistic Man of Sorrows in Late Medieval Art. In: Katalin Szende and Marcell Sebők (eds.) *Annual of Medieval Studies at CEU.* Vol. 6. Budapest, 45—80.
- Schmoll, Friedrich 1918: *Die Heilige Elisabeth in der Bildenden Kunst des 13. bis 16. Jahrhunderts.* Marburg in Hessen, Braun.
- Solomon, Howard M. 1998: A stigma a nyugat-európai kultúrában — történelmi kitekintés In: Bíró Judit (szerk.) *Deviációk,* Budapest, 29—45.
- Sörös Pongrácz 1912: Az elenyészett benczés apátságok. Sörös Pongrácz (szerk.) *A pamnonhalmi Szent-Benedek-Rend története. XIII/b,* Budapest
- Szabó Péter 1990: *A Végtiszteség. A főúri gyászszertartás mint látvány a XVII. században.* Budapest
- Tóth G. Péter 2001: A fájdalom metaforái. A testi fájdalom, a kegyetlenség és a vértanúság látványa a kora újkori Magyarországon. In: Pócs Éva (szerk.) *Mikrokozmosz — Makrokozmosz. Tanulmányok a transzcendensről.* Budapest (megjelenés előtt)

- Varga Endre 1958: *Úriszék. XVI-XVII. századi perszövegek.* /Magyar Országos Levéltár kiadványai II. Forrás kiadványok 5./ Budapest
- Vaucher, André 1993: *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices.* London
- Vida Mária 1994: *Művészet és orvostudomány a történelmi Magyarországon. Medicina in artibus in Hungaria.* Budapest
- Warburg, Aby [1986]: *Pogány-antik jóslás Luther korából.* Ford. Damik Lajos. Budapest
- Ward, Donald J. 1970: The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice? In: Puhvel, Jean (ed.) *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology.* Berkeley—Los Angeles—London, 124—142.
- Wehli Tünde 1987: Tematikai és ikonográfiai jelenségek. In: Marosi Ernő (szerk.) *Magyarországi művészet 1300—1470 körül.* Budapest, 181—216.
- Wilson, Luke 1987: William Harvey's Prelections: *The Performance of the Body in the Renaissance Theater of Anatomy.* *Representations* 17, Winter 62—95.
- Wright, George C. 1990: *Racial violence in Kentucky, 1865-1940. Lynchings, mob rule, and illegal lynchings.* Baton Rouge, Louisiana State University.
- Zlinszky János 1995: *Római büntetőjog.* Budapest