

## KÉP, KÉPMÁS ÉS KULTUSZ A PALÓCFÖLDÖN

A képtisztelet a katolikusokat jellemzi, a 16. századtól elkülönülő protestánsok egyedül a Szentírás szó szerint értelmezett hiteles szövegét tekintik az istenség megnyilatkozásának. A polgárosodásban fejletlen, városhiányos Palócföld – benne különösen Nógrád megye – közismerten jobbára római katolikus<sup>1</sup> népi műveltsége tartotta fenn talán lelegevenebben a hagyományos képkultuszt országos viszonylatban is. Ez az elevenség a tudományos kutatás számára kivételes forráslehetőséget nyújtott.<sup>2</sup> Korábbi mélyreható és áttekintő jellegű tanulmányainkra alapozva, tanulmányunkban újabb gyűjtési eredményeket és átfogó gondolatokat szeretnénk megfogalmazni a képekhez kötődő kultusról, és az ábrázolások paraszti kultúrában betöltött szerepéről.

Katolikus parasztságunk szakrális élményvilágának lokális központja a *templom*, melyet sok évszázados tradícióval a *mennyei valóság földi térsége*ként éltek meg, a palócok esetében olykor napjainkig. Barokk templomok jellemző népi szemléletére utalt egy terényi (Nógrád m.) asszony, amikor a főoltár látványában mennyei szférák átsugárzását érzékelte: „Nagyon-nagyon szép ott a szentségtartó, körü olyan apró villanyokkal. Olyan világos van az oltárná, mintha az égbő gyünne is valami.”<sup>3</sup> Kartali (Pest m.) asszonyok, a szent helyre lépve, templomuk oltárát kifejezetten a mennyországhoz hasonlították. Nyilvánvaló, hogy a templom oltárát kifejezetten a mennyországhoz hasonlították. Nyilvánvaló, hogy a templom és tárgykészlete a katolikus paraszti kultúrában *nem csupán építészeti alkotás, művészeti produktum és a liturgia közege*, hanem *az Istenség és a védőszent lakhelye, szakrális térsége*. Többfelé, felekezettől függetlenül, látható ez a templombelsőbe vezető ajtó szimbolikus, ugyanakkor a két tér közötti minőségi különbséget közvetítő, sugárzó hatást keltő formáján is.<sup>4</sup> Ezért a templom hagyományosan a helyi társadalom legfontosabb közösségi színtere, melyben a megjelenés és viselkedés szabályai is a szakrális helynek és alkalomnak megfelelő részvételt szolgálták. Ugyanezért szokás templom vagy más szakrális építmény mellett elhaladva azt köszöntéssel illetni (keresztvetés, kalapemelés, fohász).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Magyarország kegyképeinek leírása a Mátraverebély-szentkúti kegyhely ismertetésénél 1836-ban 18. századi kútfókra hivatkozva emeli ki a palócok folytonos katolikus mivoltát, és szembeállítja azt a táj egyéb népességének más felekezetbe kerülésével. Jordánszky 1836 (1988). 36–37.

<sup>2</sup> Vö.: Limbacher 1995. 788–789., Lengyel–Limbacher 1997. 12–55.

<sup>3</sup> Adatközlő: Szaniszló Istvánné „Hajsza” Varga Mária (1894–1990) Terény.

<sup>4</sup> Limbacher 2000. 274–275.

<sup>5</sup> Részletesebben lásd Lengyel–Limbacher 1997. 63–66.

A katolikus templom jelentőségének egyik elválaszthatatlan összetevője a templombelső képi világa, melyben az elhelyezett ábrázolások sora többféle összetevő eredményeként alakul ki, abban a kultusz különféle formái és folyamatai figyelhetők meg. Az alkotások a mindenkori kultuszáramlatokhoz igazodva, nemesi, kegyúri alapítások mellett gyakorta a parasztság fogadalmi ajándékozásának eredményei (1. kép). A templombelső általában a misztikus, túlvilági élmények szerinti ábrázolások kedveltségét mutatják. Fontos a kultusz kiteljesedett működéséhez, hogy az adott ábrázolás elérhető magasságban legyen, és meghatározó, hogy elől a közösség látóterében, vagy a templom hátsó részében helyezkedik-e el. A helyenként szokatlan szentek kultuszát valószínűleg oldalsó, hátsó elhelyezésük segíti. Például Szent Felicián részben annak köszönhető hátatábláit a balassagyarmati (Nógrád m.) főplébánia-templomban, hogy oltára és üvegkoporsóban elhelyezett ereklyéje oldalt található. A megköötözött kezű Jézus szobornak a hívek mellmagasságában lévő lábrészét, továbbá a hasonlóan elhelyezett Pádúai Szent Antal plasztika kezében lévő kenyeret és a karján lévő gyermek Jézus végtagjait<sup>6</sup> is, a kultuszbeli népszerűségükön kívül azért koptatta simára a hívek érintése, mert a templomban hátul, a hívek közelében vannak. Az ábrázolások templombeli elhelyezésének funkcionális összefüggése az egyház számára is ismert lehetett. Nagyrészt ferencrendi hatásra a 15. századtól olyan eredendően magánjátatosság céljára készült ábrázolások terjedtek el, amelyek szemlélése közben a hívek elmélyülhettek a Megváltó szenvedéseiben (Megostorozott-, Töviskoronás-, Fájdalmas-, Szomorkodó Krisztus, Ecce Homo), és amelyek – utóbb bizonyosan – rendre a templombelső oldalsó, hátsó tereiben kaptak elhelyezést. Ez figyelhető meg területünkön is [pl.: Szurdokpüspöki (19–20. sz.), Karancsság (19–20. sz.), Balassagyarmat (18. sz.), Nagyoroszi (16. és 19. sz.: 2. kép) Érsekivadkert: „káponka”, Bercel: szobor-oszlop (18. sz.) (egyaránt Nógrád m.), Bernecebaráti (Pest, v. Hont m., 19–20. sz.)].<sup>7</sup>

Érkezéskor és még inkább távozáskor a hívek a szenteltvízzel való keresztvetésen kívül igyekeznek a szentekkel is – ábrázolásuk révén – érintkezni. A balassagyarmati szalézi templom bejáratánál a szenteltvízes érintésektől már mállik a gipsz Szent Antal szobor simára kopott lábrésze és talapzata. A Szentháromság plébánia-templomban a – szenteltvíztartó melletti - keresztben függő Jézus jobb lábán a második ujját az évszázadok szenteltvízes-érintéses szokásgyakorlata következtében pótolni kellett.<sup>8</sup> De Szent Rita képét is aligha kellett volna beüvegeztetni az érintések és simogatások koptató hatása elleni védekezésül, ha az a templom első felében kap helyet.<sup>9</sup> Megfigyeléseink szerint határozott népi igény, hogy legyen a templom bejáratához közel Mária-szobor, illetve lourdes-i barlang. Ezt tekintik az Isten házában való részvétel bevezető, illetve búcsúzó állomásának: „leghátul, barlangba van a Szűzanya, mindig tele virággal. Ott van egy szék

<sup>6</sup> Megfigyeléseink szerint az ábrázolások érintés-, illetve kopáshelyei többnyire a ruhán kívüli testrészekben fordulnak elő. E jelenség valószínűleg nem véletlenszerű, hanem a szenttel való minél közvetlenebb kapcsolat vágyából fakadó szakrális kontaktus, ami az ábrázolások lényyszerű szemlélére utal.

<sup>7</sup> Seibert 1986. 75, 90–91, 194, 295, 307; Dercsényi 1954. 91, 147, 296.

<sup>8</sup> Limbacher 1993. 199. 27. kép.

<sup>9</sup> Limbacher 1993. 198–200.

mingyán, azt oda leülünk. Egy keveskét megpihenek, elmondok egy Miatyánkot, Üdvözlégyet, a Szűzanyát köszöntöm, azt akkor ballagok tovább a helyemre.”<sup>10</sup> Ezután már a nép közösségi ájtatossága folyik a templomban, mintha a paraszti vallásosság a II. vatikáni liturgikus reform hatására eltávolított szentélyrácok utáni időben is igazodna a korábbi templom térbeli tagolódásához, melyben a hátsó és félreeső helyek a magánájtatosságéi, a templomhajó a közösségi kultuszé, a szentély pedig a liturgiáé és a szentségé, illetve annak kiszolgáltatásáé. A balassagyarmati szalézi templom oldalsó lourdes-i kápolnájánál rendre a szentáldozást követően, majd a szentmise végén figyelhető meg torlódás, amikor a hívek a fogadalmi tárgyakkal – hátatáblák, arany gyűrűk, oltárterítők, virágok, gyertyák, rózsafüzérek, esetenként mézeskalácsszív stb. – elhalmozott Mária-ábrázolás előtt végzik magánájtatosságukat. Új szobrot lehetőség szerint a templom szentélyéhez közel, jól láthatóan helyeztek el, és a szoborajándékozás mértékétől függően kerültek a régebbiek mellékoltárok oldalára, a templom egyre hátsóbb részeibe, majd a sekrestyébe és akár a templom padlására, olykor külső kápolnába vagy a filia-település templomába. A balassagyarmati Szentháromság-templom új Mária-szobra elfoglalta a régebbi Lisieuxi Kis Szent Teréz szobor helyét, melyet hátrébb, a templomtorony melletti zugba helyeztek.<sup>11</sup> A templom padlására került szobrokat és kegyszereket a mostani bernecebaráti-i harangozó úgy említette, mintegy eleven minőségük képzetével, hogy „azok már nyugdíjba mentek, ott pihennek fönt”. Mindeközben módosító hatást jelenthetett, hogy az ajándékozó a helyi társadalomnak mennyire volt meghatározó tagja, sok múltot a pap és a helyi közösség egymásra hatásán, a kultuszra ható külső környezeten és a kegyesipari termelés térhódításán.

Azon említett gyakorlat és igény, hogy a kultuszképek elérhető magasságban legyenek, s hogy azok adakozásból vagy kegyes felajánlásból létesültek, illetve ilyen szokások kötődnek ábrázolásokhoz, visszakövethető a középkoron át a kereszténység korai időszakáig, a 8-9. századig, de hasonló adatokat találunk már az antikvitás hitéletéből is.<sup>12</sup>

A katolikus templom és körülötte az ünnepi körmenetek, továbbá a búcsújárások nélkülözhetetlen velejárói a falon függő, illetve a menet élén hordozott feszületek. Nógrád jó néhány településén máig föllelhetők olyan régi alkotások, melyek valószínűleg a török hódoltság után újraszerveződő települések szakrális kellékei voltak. Ezeket a szobor-képeket a formai változatosság jellemzi. Majd minden falu templomi, körmeneti feszületére sajátos kialakítású korpusz került. Ezek a szériatermékeket gyártó kegyesipar föllendülése előtti helyi műhelyek, kézművesség szerepére utalnak. Litke (Nógrád m.) két 18. századi feszülete művészettörténész szemmel is érdekes népi munka.<sup>13</sup> Egyikük aszkézist sugárzó, még a gótikára emlékeztető expresszív alkotás. A korpusz, kivált a végtagok

<sup>10</sup> Adatközlő: Balga Józsefné Balga Brigitta (sz. 1919.) Csáb (Čebovce, v. Hont m., Szlovákia).

<sup>11</sup> Ugyanez a tendencia érvényesült a parasztházak esetében is, ahol a szentsaroktól, majd tisztaszobától a hátsóbb helyiségeken át tartott a vallásos ábrázolások elhelyezési útja akár a használat bef jező állomását jelentő raktár, illetve padlás helyiségig.

<sup>12</sup> Belting 2000. 6., 15., 56. passim.

<sup>13</sup> Dercsényi 1954. 259.

elnyújtottsága, a haj, a szakáll, a mellrész és a bordázat előírászerűen szabályos, szinte mértanias barázdáltsága a testiségtől való felszabadultságot érzékelteti (3. kép). A formai hasonlóság arra utal, hogy mintája lett a filiák: Ipolytarnóc és Egyházasgerge (egyaránt Nógrád m.) körmeneti feszületeinek, talán ugyanazon kéz alkotásai.

Hasonló jellegzetességeket mutatnak az egyházközségek egykori feltámadt Krisztus szobrai is. Tanulságos Tereske (Nógrád m.) régi, feltehetően 18. századi és újabb, 20. századi plasztikájának összehasonlítása. A régi ábrázolás formai tulajdonságainál fogva is a feltámadás képzetét kelti: Jézus fejéből eredetileg három dicsfény-nyaláb sugarasan árad szét, kéztartása, sőt a kezében tartott lobogó elrendezése is a feltámadó isteni testből, mint központból hasonlóan szétágazva látható. A stilizáltan megformált, előlről szinte csupasz test hangsúlyozása összességében elementáris hatású. Az újabb szobor már széria munka, inkább idilli zsánerkép jellegű. A szobor tömbhatású, lobogója is kisebb, rövidebb szárú. Jézus bal keze oldalához simul, jobbjára sem hullámszerűen sugaras, mint a régiénél, hanem vállban vízszintesre emelt és derékszögben tartott. Bizonyos felvilágosodott gondolatisággal földgömbön áll. A régi szobor rituális jellegét hangsúlyozza, hogy lobogója valódi textília (4. kép). Ehhez hasonlóan a terényi (Nógrád m.) feltámadt Krisztus plasztikák esetében is a régi szobor az Istenember feltámadásának *identifikációs szimbolikus ábrázolása*, az újabb pedig *zsánerkép* jellegű. A keletkezéséről illetően 18. századra becsülhető szobor még csonka állapotában is a feltámadás képzetét kelti: a *föltámadó* Jézus *fölfelé* tekint, lobogó köntöse is a *föltámadás* kinetikus mivoltát tükrözi, és a test szerinti *föltámadás* itt is a csupasz test ábrázolásával hangsúlyozódik. Jézus jobb lába alatt koponya, ami annak szimbóluma, hogy *Ő* az új Ádám, aki az első emberpár áteredő bűnével szemben a halál legyőzője, a Megváltás és az örök élet hozója (5. kép).

Ugyanakkor az ábrázolásmódtól többé-kevésbé függetlenül a *szent és képmásának egybeolvadása* figyelhető meg a palócföldi parasztság érzékelésében. Ezt tapasztalhattuk meg egy cserhátsurányi (Nógrád m.) asszony viselkedésében is, aki egy út menti feszület előtt beszélgetve oly módon érvelt a saját igaza mellett, hogy „úgyse mernék itt az Úrjézus előtt hazudozni.”<sup>14</sup> Ez annak a szemléletnek a megnyilatkozása, amelyet lényegében az egész Palócföld, főleg fa feszület-állító, tárgyalgó kultúrájában megfigyelhetünk. A fakeresztek faragott mintái rituális jelleggel megjelenítik a Megváltó szenvedésének helyszínét és eszközeit, Ádám vétkét, az Istenanya fájalmát, a kereszten függő test és az Oltáriszentség valamint a liturgikus növények – búza, szőlő – összefüggését és a megváltás sugárzó, újjáteremtő erejét, kozmikus jelentőségét.<sup>15</sup> Ily módon a palóc (fa)feszületek a Szennvedéstörténet megjelenítésének koncentrátumai. Az egyházi év egyes napjain, főleg a húsvéti ünnepekör megfelelő alkalmain – nagycsütörtöki, nagypénteki stációjárás, húsvét hajnali Jézus-keresés, Áldozócsütörtök előtti keresztjáró napok – és a Szentkereszt májusi, illetve szeptemberi ünnepein e feszületek, mint rituális tárgyak járulnak hozzá, hogy a palócok Jézus kínszenvedésének helyével, idejével és történéseivel azonosulhassanak. E közben, sőt amint idéztük, a min-

<sup>14</sup> Adatközlő: Juhász Jánosné Holes Rozália (sz. 1927.) Cserhátsurány.

<sup>15</sup> Malonyay 1922. 189., 191., 193., Lengyel-Limbacher 1997. 40., 42–43., 45., 75., Limbacher 2000. 307–316.

dennapok során is Krisztus helyi feszülete mintegy a Megváltás szent keresztje lesz: a rajta függő korpusz – egy varsányi (Nógrád m.) monda szerint – ábrázolás mivoltában is a Szent Szűz „édes fiá”-nak számít, amelyet az egyházi év alkalmi szerint ünnepi díszbe öltöztetnek, amellyel szakrális kontaktusba lépnek (6–7. kép). A fából való feszület darabkáját mágikus módon hasznosítják az élet ügyes-bajos dolgaiban – például a szülés sikeréért –, amelyhez sírjel formájában is ragaszkodnak, hogy ily módon Krisztust követve feltámadásában is részesülhessenek. A fakereszt a bűnbocsánat forrásává is válik. Herencsényben (Nógrád m.) ha fafeszület melletti elhaladáskor a nők a keresztfát vagy tövének földjét megcsókolják, a férfiak kalapjukat megemelik, majd Jézus öt szent sebére öt Miatyánkot és öt Üdvözlégyet elimádkoznak, akkor „minden bűnük megbocsáttatik”, de csak fakereszt esetében, amilyen Krisztusé volt.<sup>16</sup>

A beszélgetések során megfigyelt szöveg összefüggések általában is arra vallanak, hogy a szenteket ábrázoló szakrális tárgyra a népi fölfogásban nem érvényes az *életlen anyag* racionális polgári besorolása, hanem jobbra mintegy személyes léttel bírnak. A szakrális tárgyaknak ez a személyes létezőként való fölfogása tágabb paraszti viszonyrendszerbe ágyazódik, amely voltaképpen a természeti jelenségek – növény és állatvilág, tűz, betegség –, a Megváltás művében szerepet kapott tárgyak, a kenyér – önmagában is, mint kvázi Isten teste – és a harang *lénytermészetű szemléletét* jelenti.<sup>17</sup> A katolikus palócok szakrális tárgyszemlélete végső soron csak kultúrájuk, mentalitásuk egész rendszerének figyelembe vételével érthető meg.

A népi kultusz jellegzetes régi alkotásai a helybeli mester faragta vagy térségi műhelyben készült öltöztetős és hordozható Mária-szobrok. Ezeken általában csak a látható részeket, az arcot és a kezet formálták meg, a test pedig elnagyolt maradt. Az alsó végtagokat gyakran csak rögzítő lécek helyettesítették, amelyeket a szoknya kívánatos, szétálló vonalának megfelelően illesztettek a szobortörzshöz és a talpazathoz.<sup>18</sup> Templomi oltárokon álltak, és a nagyobb évköri ünnepeknek megfelelően öltöztették őket. E szobrok jellemzően vonzási központjaivá váltak a települési közösség fogadalmi gyakorlatának. A felajánlott ruhák, koszorúk, nyakláncok, rózsafüzérek, gyertyák és gyertyatartók, vázák, virágok, mellékszobrok valamint terítők, újabban hálatablák, képek esetében olykor fém offerek<sup>19</sup>, valamely kérés nyomatékosítására vagy a hála jeléül is szolgáltak. Az ipari forradalom kegytárgykészítést is magában foglaló hatására, a korrallal haladó egyházi ízlés és újabb kultuszáramlatok befolyására a 19. század végétől a széria termékek, főleg lourdes-i szobrok foglalták el helyüket, az öltöztetett Máriaék pedig a bejárat mellé, a „koldusok oltárára” vagy határbeli „káponkák”-ba kerültek, mint a pilinyi, terényi, nógrádmegyeri, karancskeszi (egyaránt Nógrád m.) vagy a mátraderecskei (Heves m.) „Máriácska”.

<sup>16</sup> Manga 1968. 145–148., Lengyel-Limbacher 1997. 15, 26, 55.

<sup>17</sup> Vö.: Limbacher 1993. 195., Lengyel-Limbacher 1997. 22–23., a gyöngyösoroszi harang felirata 1754-ből pl.: „Öntött engem (...)” Dercsényi-Voit 1978. 209.

<sup>18</sup> Lásd Limbacher 1993. 193. 23. kép.

<sup>19</sup> Lásd Limbacher 2002. 176. 256. kép.

A település egyházilag irányított közösségi kultikus teréből kikerülő szobrok tehát *kis-kápolná*ba, mint a népi vallásosság egyház által már nem befolyásolt közösségi terébe helyeződtek, vagy az *otthon* magánjátatosságának világában léteztek tovább.<sup>20</sup>

A polgári fejlődéshez igazodó egyházi kultuszformálás fenti hatásfolyamatához képest az utóbbi évtizedek akkulturációja során a népi vallásosságban egy fordított irányú folyamat is megfigyelhető. A generáció- és egyben kultúraváltás következtében a házioltárok értékesebb ábrázolásait, megszűnő otthoni kultuszuk következtében, a közösségi vallásosság templomi terébe helyezték, hogy azokat a családi öröklés során méltatlanság ne érje. Ezt példázza az ipolynagyfalui (Vel'ka Ves nad Ipl'om) templom kórusára került porcelán máriazelli kegy-szobor másolat, és a szalatomyai (Slatina egyaránt v. Hont m., Szk.) templom mellékoltárára helyezett fa sasvári kegy-szobor másolat (8. kép).

Kép és kultusz szempontjából alapvető kérdés, hogy a már hivatkozott, úmenti feszület-példákon túl milyen a parasztság általános vallásos *ábrázolás-szemlélete*. Ehhez a szentisztelet területén megfigyelt ábrázolás-szemléleti jellegzeteségekről szóló további paradigmatis példákat idézünk. Somoskőújfaluban (Nógrád m.) a századfordulón állatvész pusztított, amit természetfeletti eredetű csapásnak tekintettek, és a baj megszüntetéséért szobortartó-oszlopot, „káponkát” emeltek. Belső terébe Szent Vendelnek, a jószágartató gazdák védőszentjének szobrát helyezték. Két-három generációval később a Vendel-szobrot, sőt az egész építményt csak „Vendel-Jézus”-nak nevezték. Idővel tehát a Szent Vendelnek szóló fogadalmi vonatkozás elhalványodott, és már csak Jézus jelzőjévé válva, beolvadt a mintaadó második isteni személy kultuszába. Az egyházasgergei (Nógrád m.) Nepomuki Szent János szobor esetében az újabb, jezsuiták szorgalmazta kultuszáramlatot kiszorította – vagy inkább nem hagyta szervesen beépülni – egy vitálisan továbbélt, régebbi, középkori réteg és archaikus, napfordulóhoz kötődő palóc folklór, aminek következtében Nepomukiból Keresztelő Szent János lett a helyi tudatban. Az 1940-es évekig a szobor a község közepén, az ún. Harangozó-patak mellett állott, egy fából készített kápolnában. Ünnepe minden év június 24-én, Keresztelő Szent János, azaz Szent Iván napján tartották. Kivonultak a kápolnához, füvekből, virágokból koszorúkat fontak, és a kápolna közelében tüzet gyújtottak. Miközben körbetáncolták, énekelve kérték Szent Ivánt, hogy a falut tűztől, víztől, villámcsapástól, szárazságtól őrizze meg. Majd a virágokból készített koszorúkat tűzbe vetették, melyet a fiúk és a lányok párosával ugráltak át. A megmaradó koszorúkat és virágokat berakták a szent mellé, más részüket a világ négy tája felé dobálták.<sup>21</sup> A paraszti érzékelést tehát nem az empirikus fizikai valóság, ikonográfiái jellemzők határozták meg, hanem a konzervatív módon megélt rituális, kozmikus-vallásos kultúra, egységben a faluközösség mindennapok biztonságára sőt párválasztásra irányuló funkcionális igényével. E *hagyományos műveltség megszabta látásmód* érvényesült a Nagylóc határában lévő sziklaalakzattal kapcsolatban. Bemélyedéseit a Jeruzsálemből menekülő

<sup>20</sup> Limbacher 1988., 1989., 1991., 1993., 1994. További példaként említjük a herencsényi öltöztetős Mária-szobor esetét, amely a templomból kiteve a halottgondozó asszony lakásába került.

<sup>21</sup> Palóc Múzeum Néprajzi Adattára (PMNA): 706–74. 19.

Jézus lábnyomának tartották. A monda eleven, hitt jellegét mutatja, hogy a sziklához keresztet állítottak, a Mátraverebély-Szentkútra zárándokoló búcsúsok ott tartottak pihenőt, és a mezítlásos hívek beleálltak a nyomokba, ami a szakrális azonosulást is szolgálta.<sup>22</sup>

Protestáns falvaknál e szellemi-lelki-kulturális látásmód jeleit a természeti környezet vallásos azonosításában figyelhetjük meg. Például Bánkon (Nógrád m.) az egyik emelkedettebb helyet „Isten dombjára”-nak nevezték, „hasonlítván azt a nép azon hegyhez, mellyről üdvözítőnket a kísértő Sátán megkísértette”.<sup>23</sup>

E vallásos földrajzi térszemlélet a katolikusoknál az iménti nagylóci példán kívül is megfigyelhető, s az - a felekezeti sajátosságoknak megfelelően - inspiráló hatást jelentett vallási objektumok létesítéséhez. Egy Karancskeszi-i népmozgalm leírásában Findura Imre jól szemlélteti a folklór jelenség gyökeres eltérését a felvilágosodott polgári szemlélettől: „1866-ban harmadik-negyedik vármegyéből özönlött a búcsújáró nép Karancskeszibe, hogy ott egy kútban a csillagos ég viszsztatükröződését lássa, amiről azt állította a nép, hogy az Oltáriszentség van benne égő gyertyákkal és angyalarcokkal körülvéve; hanem aki hitetlen, az nem láthat benne semmit.”<sup>24</sup> A mennyhez való közelségük okán a magaslatok is vallásos képzeteket kelthettek, és sok településen a templom a helyi dombra, az „Úrhegyi”-re épült.<sup>25</sup> Egy szátoki (Nógrád m.) gazda a birtoka végében emelkedő út menti halomra, mint kálváriára, három fakeresztet állított.

Példáink érzékeltetik, hogy a nép mitikus felfogásával, sajátos emlékezőképességével a maga életkörülményeiben is a valóság mennyből áthatott – a szent történelem lenyomatát és főleg ünnepek idején való rituális újraelenedését keltő – univerzumát tapasztalta meg és tartotta számon. E szemléletnek megfelelően szentek ábrázolásai mintegy összeolvadnak, egységben jelennek meg az ábrázolt szenttel. Ily módon az ábrázolások a mennyei világ és isteni jelenlét közvetlen megtapasztalását kelthetik a parasztság számára. Ezért adatolhattuk több esetben szobrok öltöztetésekor mintegy a női szemérem intimitását, a nyelvi kifejezések tükrében szinte élőként való szemléletét, álomlátásban történő megelevenedését. Ezért, míg az Egyház által nyilvántartott kegyhelyek száma igen korlátozott, és nagy körültekintéssel járó előzetes vizsgálatok folyamányaként kap ilyen „kivételes” minősítést, addig a katolikus parasztság számára majd minden esetben a saját település templomában található kép, szobor is többé-kevésbé kegyképi minőségű. Ezt jelzik az ábrázolás körül a legtöbb helyen föllelhető fogadalmi tárgyak, hátatáblák, nem ritkán az érintések nyomai (9. kép). E kultúra *szinkretikus működésében a művészeti, esztétikai szempontok* is sajátosan fejeződnek ki. Szandán (Nógrád m.) a szobor öltöztetését azzal indokolták, hogy „az Szűzanya, ruhába van mindég!”<sup>26</sup> Ez az alkotás városi szemmel aligha tartható szépnek, egy restaurátor és egy városi vallásos ember férfiarcúnak látta. Azonban, ha a helybelieket kérdeztük, a következő, és hasonló válaszokat kaptuk: „Az a

<sup>22</sup> Simon 1978. 70.

<sup>23</sup> Schram 1968. 703.

<sup>24</sup> Findura 1885. 202.

<sup>25</sup> Lengyel-Limbacher 1997. 120.

<sup>26</sup> Adatközlő: Csontos Jánosné Mizera Mária (1913–1991) Szanda.

Szűzanya, hát hogylene szép!” E minősítés, mint a paraszti kulturális látásmód újabb esete, szenténekbeli jellemzéseknek felel meg, amelyekben Szűz Mária ugyancsak „szép”.<sup>27</sup> A hugyagi, egykor egész ruhatárral ékített, öltöztetős Mária-szoborra egy korábbi plébános úgy emlékezett vissza, hogy az csak egy fadarab seprűnyélen. Ami polgári látásmóddal az objektív fizikai valóság empirikus leképezése, az a tradicionális paraszti percepcióban e világ és túlvilág többé-kevésbé differenciálatlan együtteséből, illetve összefonódásából adódó, az ábrázolásban az ábrázolatot érzékelő – jellemzően misztikus – realitás.

Az archetipikus kulturális látásmód utóbbi példái szerint is a paraszti érzékelésben nem a művészi kivitelű megformálás, művészettörténeti, artisztikus esztétikai kvalitás, netán az ábrázolttal való formai megfelelés, tehát az alkotó emberi teljesítmény a döntő, hanem maga a kontextus és a téma. A kétféle összetevő – művészet, illetve hasonlóság és kontextus, illetve téma - között olymértékű lehet a jelentőségbeli különbség, hogy az ábrázolás és annak érzékelése akár egészen el is térhet egymástól a téma – az ábrázolt személy – és a kontextus – a műveltség megszabta archetipikus látásmód mértéke és a körülmények - függvényében. Így látták – alföldi példákkal élve - a Habsburg-császár képében Kossuth Lajost, illetve Kálvin Jánost, Kossuthban Rákóczit, Petőfiben végső soron Jézust,<sup>28</sup> a nógrádiak Nepomukiban Keresztelő Szent Jánost, Vendelben Jézust és „férfiarcú szobor”-ban vagy „seprűnyélen lévő fá”-ban a szép Szűz Máriát.

A témául szolgáló ábrázolások tehát nem feltétlen formai jegyeikkel, fizikai-materiális valóságokkal azonosak, jelentésük az átjárható evilági-túlvilági vallásos világnépek kontextusában válik meghatározottá. Ilyen értelemben bírt jelentőséggel valamely ábrázolás kultikus környezete, fogadalmi eredete, kegyhelyről származása, egyházi megáldása, az eredeti kegyképhez való hozzáérítése (olykor ezt igazoló írással), esetleg ereklyetartó szerepe. Ilyen értelemben nyilatkozhatott meg a szentnek ábrázolásához kötődő csodás segítő ereje. A csoda pedig a valóság klasszikus bizonyítéka, amely a hagyományos gyakorlatot is visszaigazolta. Másrészt a tárgyakhoz kötődő hiedelmek is befolyásolták a tárgyi világ paraszti kultúráján belüli szerepét és jelentését.<sup>29</sup> A néphit, népi vallásosság nem elvont, hanem mindig konkrét. Nem absztrakt, nem elméleti, hanem a műveltség által befolyásolt tapasztalati alapokra épülő, megélt kultúra. Ezért a hitéletben a vallásos környezet érzékelhető tárgyai: képek, szobrok, kegytárgyak, szentelmények fokozottan jelentős szerepet látnak el, amely meghaladja a csupán tárgyi minőséget. Ezekről segítséget remélnek az élet ügyes-bajos dolgaiban.

A palócföldi katolikus parasztság szakrális tárgyszemléletének jellemzői nagy múltra tekintenek vissza, és nagyrészt megfigyelhetőek már a kereszténység korai századaiban is. Például a Jordán forrásvidékén fekvő Caesarea Philippiiben a keresztények azt tartották egy bronz fogadalmi szoborról, amely egy antik gyógyító istenséget ábrázolt a hozzá folyamodó, védelmet kereső női klienssel, hogy a két alak Krisztus és a vérfolyásos asszony, aki az evangélium szerint Krisztus ruhaszegélyének érintésétől gyógyult meg. A legenda szerint az asszony hálából öntette

<sup>27</sup> Lengyel-Limbacher 1997. 19; Például Bárdos-Werner 1986. 415, 488.

<sup>28</sup> Limbacher 1999. 118.

<sup>29</sup> Lengyel-Limbacher 1997. 12–13.



a szobrot, amelyet saját háza előtt állítottat fel.<sup>30</sup> Az őskeresztény korból származó szemléletes példa ez egy konkrét téma, a gyógyító istenség szerepének folytonosságára, és a kontextus megváltozása következtében létrejött személyváltásra, illetve átnevezésre. Ami az antikvitásban Aszklépiosz ábrázolásának számitott, az – a témát megtartva, a megváltozott kontextusban – a keresztények számára Jézust jelentette. E 4. században följegyzett szoboralapítási történetnek középkori majd újkori párhuzamai azok a fogadalmi út menti feszületek és szobrok, amelyeket az egyéni vagy közösségi alapítók valamely betegség, járvány megszűnéséért állítottak. Térségünkben a Rákóczi-szabadságharc végén pusztító pestisjárvány alatt az egri német polgárság fogadalmat tett, hogy a pestis elleni védőszentek számára kápolnát emel, melyet 1714-ben váltott valóra Szt. Rókus, Szt. Rozália és Szt. Sebestyén tiszteletére.<sup>31</sup> 1739-ben szintén a pestistől való megszabadulás emlékére állított szobrot Hatvan város lakossága. Az alapzatban elhelyezett okmány szövege szerint: „Hálából emelte a piacon a hatvani nép a háromszemélyű Egyisten, a Boldogságos Szűz Mária és Xaveri Szent Ferenc, Szent Rókus, Szent Rozália, főleg pedig Szent Sebestyén tiszteletére, hálaadásul, hogy megszabadult a veszedelmes pestistől, és hogy a jövőben ilyen rossztól védje meg.”<sup>32</sup> Ilyen indítékkal állíthatta Detken (Heves m.) a Tarródy család a szabadtéri Szentháromság-oszlopot 1719-ben, illetve a gyöngyöstarjániak (Heves m.) az Istenség Szűz Máriával együttes szobor-alakját a 18. század folyamán.<sup>33</sup> Nógrádverőce (v. Nógrád, Pest m.) népe is a pestis megszűnésére épített kápolnát 1739-ben, Szűz Mária tiszteletére. Drégelypalánk (v. Hont, Nógrád m.) települési közösségének 1762. évi Szentháromság-oszlop alapítása, a mellékalakok sorában Szent Sebestyén, Rókus és Rozália alakjával, még szintén a pestisjárvány félelmét, illetve a bajelhárító patronátust idézi.<sup>34</sup>

A keresztény kép kultusztörténete olyan csodatévő darabokkal kezdődik, amelyek az ábrázolt mennyei lényvel való azonosságuk révén földöntúli interakció közvetítésére látszottak alkalmasnak. Bár a vallásos képben paradoxont jelent, hogy a láthatatlant akarja láthatóvá tenni, azon példányokon, amelyek Isten vagy a szentek székhelyeként legitimálódtak, a problémát a közvetlen égi beavatkozás oldotta meg. A különféle képzetek közös vonása az, hogy a kultikus használatú képet nem esztétikai jelenségként vagy művészi alkotásként értelmezték, hanem egy magasabb rendű, transzcendens valóság manifesztációjaként, illetve eszközeként fogták föl. A csodás képek esetében megszűnni látszott a kép és az ábrázolt személy közötti különbség. A képmás maga volt a reprezentált szent személyesen, legalábbis annak tevékeny, csodatévő jelenléte. Az általunk megfigyeltre rímelő keleti fölfogás szerint a kép nem csupán ábrázolása, hanem mintegy része, sőt második éneje az istenségnek.<sup>35</sup>

A szentképek és szobrok tiszteletének kérdése a kereszténység legrégebbi gondjai közé tartozik, mely során az egyház rendre igyekezett utat mutatni az

<sup>30</sup> Belting 2000. 41.

<sup>31</sup> Dercsényi–Voit 1972. 398.

<sup>32</sup> Dercsényi–Voit 1978. 265–266.

<sup>33</sup> Dercsényi–Voit 1969. 605., 1978. 243.

<sup>34</sup> Limbacher 1999. 115–116.

<sup>35</sup> Belting 2000. 48., Haag 1989. 946.

elemi ájtatos szükségletek, és a bálványozás között. Az elnyomatás időszakában a rejtekekbe kényszerült őskeresztények, azért is, hogy az ellenük föllépő pogányok bálványimádásának még a látszatát is kerüljék, képek helyett képjeleket használtak. Így Krisztust a bárány vagy a hal jelképezte, a Szentleket a galamb, az egyházat a hajó stb. A 4. és 5. században már fölmerült a képek és szobrok tiszteletének problémája. Az elvirai zsinat 305-ben külön kánont alkotott a képtisztelettel kapcsolatban, elsősorban a pogányok és a keresztelésre készülők miatt. A 6. és 8. században a kultúra válságjelenségeként képrombolásra is sor került, melyekkel szemben azonban több pápa és zsinat szögezte le a katolikus álláspontot.

Egyes keresztény gondolkodók szerint a vallásos képalkotás voltaképpen párhuzamba állítható Isten emberteremtő cselekedetével. Mert mikor az Úr azt mondta: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra”, az első embert, mint képmást teremtette meg. A belelehelt halhatatlan lélekben a legelső „kép”-et, illetve az így megelevenített anyagban (agyagban) az első szobrot önmaga alkotta meg.<sup>36</sup> Geórgiosz Piszidész költő az „új Adám”, Jézus nemzés nélküli emberré válását egy csodás erejű és „festő közreműködése nélkül keletkezett” Krisztus-képpel állítja párhuzamba, a görögök perzsák elleni, 622. évi szent háborújakor: „A császár magával vitte a háborúba az <isteni... alakot>, a <nem festett képet, amelyet (emberi) kéz nem festett>. Ahogy a mindenség Teremtője férfi magja nélkül született asszonytól, úgy teremtett Ő az ikonon <Isten festette alakot>.” E kép, keletkezéslegendája szerint, valóban Isten teremtésének műve: egy kisázsiai pogány nő nem akart hinni Krisztusban, mert nem láthatta. Egy napon kerti kútjában egy vászonra nyomott Krisztus-képet talált, amelyet nyomban felismert. A kép úgy nyilvánította ki égi erejét, hogy amint kihúzta a vízből, száraznak bizonyult, és amikor a ruhájába rejtette, menten pontosan ugyanolyan lenyomatot hagyott rajta.<sup>37</sup> E Krisztus-kép kútban való megjelenéséhez igen hasonló palócföldi párhuzam a mátraverebélyi szentkút vizében is sokáig látszódott Krisztus-ábrázolás, aranykereszt: „Egy régi írás tanúsága szerint, ha e vízbe tiszta lelkű jámbor személy belenezett, abban tündöklő aranykeresztet látott.” A szentkúti szakrális tájban, a Szurdokpüspöki (v. Heves, Nógrád m.) határához tartozó Szentkereszt-kútjában is egykor keresztet lehetett látni.<sup>38</sup>

A reformáció hatására a tridenti zsinat határozata differenciálta és árnyalta a képtiszteletet, fejtette ki a katolikus álláspontot. Kifejtette, hogy Krisztusnak, a boldogságos Szűznek és más szenteknek képeit főként a templomokban fenn kell tartani, és azokat illőképpen kell tisztelni és becsülni. A képek keresztény tisztelete azoknak szól, akiket azok ábrázolnak. „...Úgy hogy mi azok által a' Képek által, mellyeket csókkal, fő 's térdhajtással tisztelünk, magát a' Krisztust imádjuk és magokat a Szenteket tiszteljük, akiket a Képek előnkbe adnak.” Pogányság volna viszont, ha a képeket nem eszköznek tartanánk, hanem maguknak a képeknek tulajdonítanánk valamiféle istenes belső erőt, bennük bizakodnánk és maguk-

---

<sup>36</sup> Lonovics 1865. 86–87.

<sup>37</sup> Belting 2000. 56.

<sup>38</sup> Roznik 1939. 67., Lengyel-Limbacher 1997. 13–14.

tól a képektől kívánnánk kegyelmet.<sup>39</sup> Magyar viszonylatban Pázmány Péter fejtette ki a katolikus álláspontot.<sup>40</sup> Az ellenreformációs szoborszemléletben az ábrázolások egyfelől csak mint egy mennyre nyíló ablak vagy menny felé fordított tükör emlékeztetnek arra a szentre, akit ábrázolnak. Másfelől viszont egyházzal is elismerten vannak olyan csodatévő képek, amelyekben maga a kultikus lény nyilatkozik meg. Pázmány Péter több ilyen példát is felsorol, köztük Nikodémus feszületét, melynek korpuszából a zsidók „kínzására” gyógyító erejű vér folyt ki.<sup>41</sup> Értelmezésünk szerint a katolikus képtisztelet úgy tekint az ábrázolásokra, mint ahogy a Szentírásra. Az Egyház képviselője a Bibliát is tiszteletben részesíti, csókkal illeti, de az nem önmagában a papírnak, illetve az adott könyvanyagnak szól, hanem Isten tanításban jelenlévő megnyilatkozásának. Ugyanígy önmagukban az ábrázolások is csak a tisztelet tárgyai. A mennyei világ ezek által megnyilatkozó alanyai felé irányul a hívek tisztelete. Ugyanakkor lehetnek helyek, személyek és tárgyak (ábrázolások), melyekben az unio mystica valósul meg.<sup>42</sup> Másrészt lényeges az a mentális-kulturális átalakulás, amely a természeti, falusi társadalom műveltségéhez képest a városi civilizációt, illetve a reformációt és a vele lépést tartó katolikus egyházat jellemezte. Az előbbinél szinte minden egyfajta teremtményi eleven létezőnek számított a szent és ábrázolásának értelemközpontú differenciálása nélkül, utóbbinál a polgárosodás hatása, az elemző látásmód meghatározóvá válása és a teremtett világ emberen túli részétől való elidegenedés társadalomtörténeti folyamatai figyelhetők meg.

A mindennapi gyakorlat igazolta vissza évszázadokon át a tanulmányban fölvezolt világgép hitelét. E fölfogás objektív realitásnak számított, mely szabályozóan hatott e világ és túlvilág, ember és környezet, ember és tárgyi világ, ember és hagyomány, egyén és közösség viszonyában. Világgépi keretek és ősi minták alapján, azokból fakadó valláserkölcsei, szokásrendi szempontok határozták meg, hogy az egyéni életútnak és a család, lokális közösség életének melyek a fő csomópontjai, döntő fordulói. A hagyományosan vallásos, rituális jellegű közösségi alkalmakban és ünnepekben kulturálisan adva volt, hogy mi azok funkciója, ennek érdekében miként ünnepeljenek, minek és mikor örüljenek az egyes korosztályi csoportok, vagy adott esetben hogyan gyászoljanak a kétféle nemhez tartozók. A természettudományos világgép térhódításával a természetfeletti mintákat fölváltotta a természetes kauzalitás alapelve, mely azonban a paraszti műveltségben a közelmúltig sem vált meghatározóvá.

<sup>39</sup> Jordánszky 1836. (III).

<sup>40</sup> Részletesebben ld. Limbacher 1993. 201–202.

<sup>41</sup> Limbacher 1993. 202–203.

<sup>42</sup> Limbacher 1998.

## Irodalom

BÁRDOS Lajos–WERNER Alajos (szerk.)

1986 *Hozsanna. Teljes kottás népénekeskönyv*. A liturgikus reform alapján átdolgozott és bővített kiadás. Szent István Társulat, Budapest.

BELTING, Hans

2000 *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. Balassi Kiadó, Budapest.

DERCSÉNYI Dezső (szerk.)

1954 *Nógrád megye műemlékei*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

DERCSÉNYI Dezső–VOIT Pál (szerk.)

1969 *Heves megye műemlékei I*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

1972 *Heves megye műemlékei II*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

1978 *Heves megye műemlékei III*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

FINFURA Imre

1885 A palócokról. *Földrajzi Közlemények XIII*. 191–206.

JORDÁNSZKY Elek

1836 *Magyarországban, 's az ahhoz tartozó Részekben lévő boldogságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása*. Belnay' örököseinek betűivel, Pozsony. Faksimile kiadás

1988 Tüskés Gábor és Knapp Éva utószavával. Akadémiai Kiadó, Budapest.

LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor

1997 *Népi vallásosság a Palócföldön*. Palóc Múzeum, Balassagyarmat.

LIMBACHER Gábor

1988 Öltöztetett Mária-szobor nyomában. Egy dejtári fafaragó emléke. *Múzeumi Mozaik 1*. Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, Salgótarján, 65–70.

1989 A népi kultúra becses emléke. Értékes népi Mária-szobor a Palóc Múzeumban. *Balassagyarmati Honismereti Híradó 1–2*. Balassagyarmat, 108–120.

1991 „Máriácska káponkája” – Vázlat a népi unio mystica egyik tárgyi megjelenéséről. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve XVII*. Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, Salgótarján, 245–283.

1993 Mária-kápolnák és az öltöztetős Mária-szobrok kultusza Nógrádban. *Néprajzi Értesítő LXXV*. 181–205.

1994 Palócföldi kis-kápolna tárgyai tükrében. *Ház és Ember 9*. 135–160.

1995 Gyógyítóasszony Nógrádban a XX. század végén. *Ethnographia CVI*. 787–827.

1998 A népi unio mystica – mint a vallási néprajz értelmezési szempontja. In: PÓCS Éva (szerk.): *Extázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest; University Press, Pécs, 191–210.

1999 Vallási néprajz és népművészet. (Észerevételek a népművészetkutatás témájához). *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve XXIII*. Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, Salgótarján, 113–126.

2000 Vallásos népművészet. In: KAPROS Márta (szerk.): *Nógrád megye népművészete*. (Palóc Múzeum), Balassagyarmat, 273–326.

2002 *Hazaszeretet, magyarságtudat a népéletben*. Palóc Múzeum, Balassagyarmat.

MALONYAY Dezső

1922 *A palócok művészete. A Magyar nép művészete V*. Franklin-Társulat, Budapest.

MANGA János

1968 *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

SCHRAM Ferenc

1968 Kisnógrád megye történeti néprajza (1686–1848). *Levéltári Szemle* XVIII. 3. szám. Budapest, 657–719.

SEIBERT, Jutta (szerk.)

1986 *A keresztény művészet lexikona*. Corvina, Budapest.

SIMON János

1978 Monda Jézus nyomáról. *Szécsényi Honismereti Híradó* 2. Szécsény, 70.

**Gábor Limbacher**

### **Image, Picture and Cult in Palócland**

It was the mostly Roman Catholic popular culture of the underdeveloped Palócföld in Northern Hungary that maintained the traditional cult of images the most vividly.

The spatial centre of Catholic peasants' religious experience is the church, which has been considered to be the earthly site of heavenly reality according to traditions of many centuries, and, in case of the Palócs, it is more or less so even today. In traditional culture, the church and its set of objects are not only works of architecture and art and the place of liturgy, but the dwelling of the Deity and the patron saints – a sacred area. Adjusting to trends of cult of the time, these works are often donated by peasants as votive offerings, besides foundations by noblemen and patrons. Church interiors usually show the popularity of mystical, transcendental depictions. It is important for the maintenance of the cult that the image should be placed within reach. In some places, the cult of an unusual saint was enhanced by their side or back position. The delicate signs of wear on the images are the permanent marks of religious contact. The study discusses the cultic characteristics of procession crucifixes, portable statues of Mary and statues of the resurrected Christ, the latter ones compared to craftworks and serial products.

According to traditional views, the sacred objects depicting saints possess a kind of personal existence. The image of a saint and the saint depicted is somehow combined. In this way, the images can evoke the direct experience of divine presence for village people. Eventually, Catholic Palócs' attitude to sacred objects can only be understood if you consider their whole system of culture and mentality.