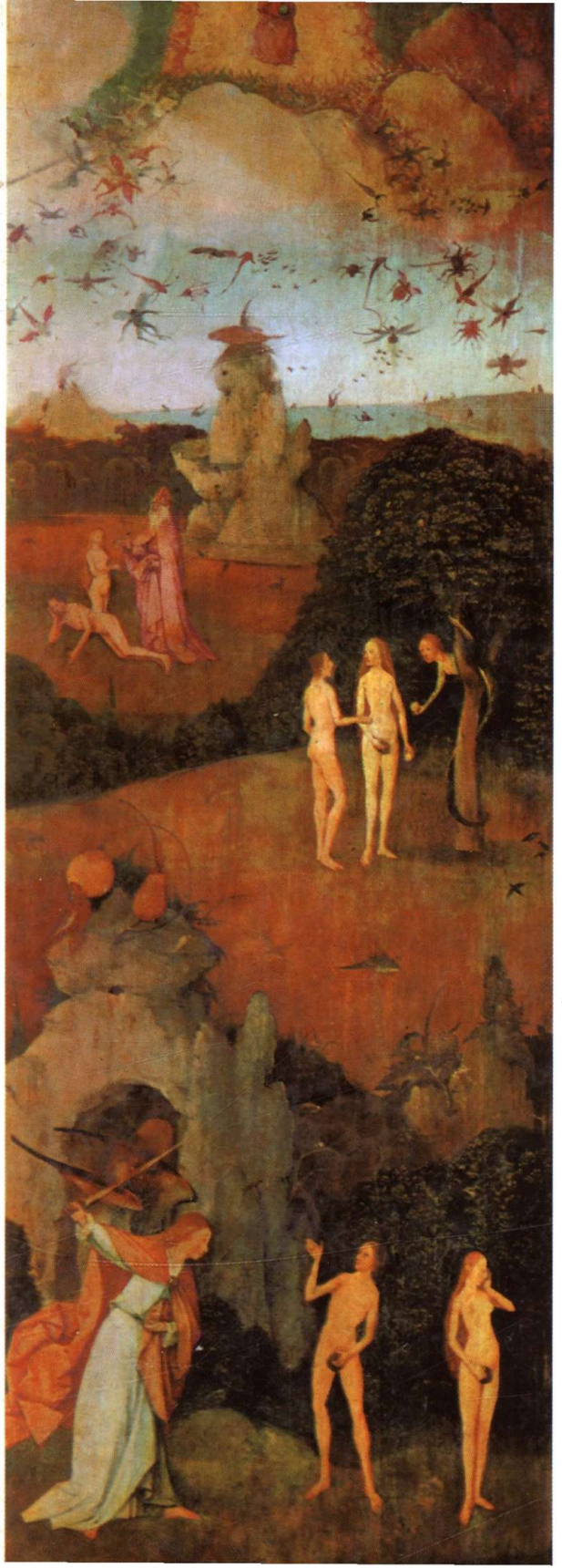


EKSZTÁZIS, ÁLOM, LÁTOMÁS

TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL I.

EKSZTÁZIS, ÁLOM, LÁTOMÁS

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
I.

Ekszt̓zis, álom, látomás

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA

Balassi Kiadó, Budapest
University Press, Pécs
1998

Megjelent a Művelődési és Közoktatási Minisztérium támogatásával,
a Felsőoktatási Pályázatok Irodájának
„Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Program"-ja keretében

© A szerzők, 1998
© Balassi Kiadó, 1998

ISSN 1418-2734
ISBN 963 506 174 9

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Képfeldolgozás Várhegyi Zoltán
Tördelte Kmety Lóránt
A borítón Hieronymus Bosch *Szénásszekér*-triptychonjának részletei láthatók
Megjelent 47 (A/5) ív terjedelemben 40 oldal képmelléklettel
A nyomdai munkálatokat a Dürer Nyomda és Kiadó Kft., Gyula végezte
Ügyvezető igazgató Beregszászi László

Tartalom

Bevezető (Pócs Éva) 7
VOIGT VILMOS Az eksztázis, az álom és a látomás 9

Látomás és transz a népi kultúrában
PÓCS ÉVA Transz és látomás Európa népi kultúráiban 15
JUNG KÁROLY A szertartásos önkívület kérdése a délszláv (szak)irodalomban .. 56
DEMÉNY ISTVÁN PÁL Világfa, sárkány és a transz fokozatai 64
POZSONY FERENC Látomások a moldvai csángó falvakban 72
GAGYI JÓZSEF Rejtezők, jósok a Sóvidéken 81

Szent látók – vallásos látomások
VOIGT VILMOS Órás András eksztázisban (1690) 93
MOLNÁR AMBRUS Három református népi látomás
és egy bibliai jövendölés 101
SZIGETI JENŐ Török Susa álombéli látásai 1825-ből 113
SZACSVAY ÉVA Mária-látomás Mezőkövesden (1883) 123
KÜLLŐS IMOLA Egy XX. századi parasztpróféta látomásai,
és hatásuk a Kárpátalján 131
SÁNDOR ILDIKÓ Próféta és hívei Nagydobronyban (1938–1950) 147
LOVÁSZ IRÉN „Az elme hallja, nem a fül"
Egy asszony látomásainak antropológiai megközelítése 156
KÜRTI LÁSZLÓ A Mindenség Királynője
A medžugorjei látomások antropológiája 174
LIMBACHER GÁBOR A népi unio mystica
mint a vallási néprajz értelmezési szempontja 191

Pszichológia, pszichiátria
GRYNAEUS TAMÁS A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről .. 213
SÉRA LÁSZLÓ A mezőkövesdi Mária-látomások pszichológiai vonatkozásai
A vallási víziók természetéről 229

VAS JÓZSEF Pszichoterápiás passió megszállottságról és megtisztulásról
Ördögi megszállottság kezelése terápiás transz segítségével 237
GRYNAEUS TAMÁS Befolyásolja-e a tömjénfüst a tudatállapotot? 265

Mágia, boszorkányság
SZŐNYI GYÖRGY ENDRE Ars sintrillia, katoptrika, gömbjóslás
John Dee angyalmágiája és előzményei 271
KLANICZAY GÁBOR A boszorkányszombat ördögi látomása
a vádaskodók vallomásaiban 284
GYÖREI PÉTER „Csak zsírral kenték magokat, úgy repültek"
Hallucinogén anyagok használata a boszorkányságban 307
BENEDEK KATALIN Ördögök és boszorkányok
a XV–XVI. századi prédikációs exemplumokban 316

Álom
DOMÁN ISTVÁN Az álom a Bibliában
Bibliai álmok 335
BARNA GÁBOR Az álmok szerepe Orosz István életében 340
ANNIKKI KAIVOLA-BREGENHØJ Az álom mint folklór 351
TÜSKÉS GÁBOR–KNAPP ÉVA Egy dunántúli parasztasszony
álomelbeszélései az 1980-as években 366
KRUPA ANDRÁS Az álmok az alföldi szlovákoknál 380

Népköltészet
KRÍZA ILDIKÓ „Ifjú Mátyás király olyan álmot látott..."
Az álom műfajformáló szerepe 395
ERDÉLYI ZSUZSANNA A látomásformulák szerepe
az archaikus népi imádságokban 405
OROSZ GYÖRGY „Csodálatos álmot láttam..."
A „Legszentebb Istenszülő álma" című nagyorosz egyházi népénekekről 433
LENGYEL ÁGNES Népi unio mystica a vallásos ponyvairodalomban 454

Irodalom
S. SÁRDI MARGIT Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi
erdélyi emlékíróinknál 475
DUKKON ÁGNES Az álom és a látomás poétikai szerepe
Dosztojevszkij műveiben 488
FRIED ISTVÁN Álom, álomszerűség Kafka regényeiben 498
BÜKY LÁSZLÓ Látomások Füst Milán költői nyelvében 509

Bevezető

A magyar folklór kutatói 1993-ban konferenciát szerveztek a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetében a transz, a látomás és más rokon jelenségek tudományközi megvitatása céljából. Kötetünk olyan tanulmányokból állt össze, amelyek az akkor elhangzott előadások alapjául szolgáltak, vagy utóbb készültek az ott előadott, esetleg csak felvetődött témákból.

A konferencia megrendezése, a meghívott előadók kiválasztása, végső soron tehát jelen tanulmánygyűjtemény létrejötte egy akkortájt egyre nyomatékosabban megfogalmazódó felismerésnek köszönhető: a magyar folklorisztika önmagába zárkózva nem képes előrehaladni, a legfontosabb kutatási kérdésekre felelni, különösen nem olyan témák kapcsán, amelyek egyetemes emberi mentális tapasztalatokra és technikákra vonatkoznak. Konferenciasorozatot indítottunk tehát ennek jegyében, e témák vizsgálatára, megbeszélésére: hogy számba vegyük a magyar és európai kutatási eredményeket és problémákat szakmán belül és szakmán kívül, külön-külön és közösen egyszerre.

Első témánk, az *eksztázis* (csakúgy, mint az azóta megrendezett további konferenciáink tematikája) szinte kiált az interdiszciplináris megközelítésért. A folklorisztika, a történeti antropológia, a kultúrtörténet és a vallástudomány, a pszichológia és a pszichiátria (sőt, irodalom, nyelvészet, művészettörténet) kutatási eredményeinek közös-kölcsönös ismerete nélkül egyik szakma sem tud igazán fontosat mondani ezekről az Európa kultúrájában és az emberi pszichében egyaránt fontos jelenségekről. Ez a szerep – mint talán kötetünk is dokumentálja – fontosabb, egyben egyetemesebb volt annál, ahogy a köztudatban élt. E felismeréshez is szükség volt a konferenciára: az egyes szakmák „külön köztudatában" élő képek összehozására. Témánk élesen elváló terminológiája például könnyen elfedi, hogy ugyanarról beszél a vallástörténész, aki *eksztázis*t mond, mint a pszichiáter és az etnológus, aki inkább a *transz* szót használja. Az irodalomtörténészek kutatta középkori *látomás*irodalom bizonyos tekintetben ugyanarról szól, amiről a folkloristák feljegyezte élménytörténetek beszámolnak a szentek vagy halottak, boszorkányok vagy ördögök *jelenés*eit illetően.

A kötet felépítése a különböző szakterületek eltérő megközelítéseit tükrözi, de a tanulmányok összessége – reményeink szerint – dokumentálja a látomás-jelenségek

egyetemességét. A szerzők különböző feldolgozási módszerei és bemutatott változatos tényanyaga talán közelebb visz az *eksztázis,* az *álom* és a *látomás* egyetemes kulturális és pszichobiológiai sajátságainak, kulturálisan meghatározott formáinak leírásához, a vallásos és laikus, az elit és népi változatok megállapításához, mindezek rendszerének és kölcsönhatásainak, valamint a rendszerek változásainak megrajzolásához. Reméljük ezt, még ha természetesen sok esetben nem is igen juthattunk tovább a kérdések felvetésénél – de legalább kezdenek már ezek mindannyiunk számára nyilvánvaló, közös kérdésekké válni.

1997. december PÓCS ÉVA

VOIGT VILMOS

Az ekszẗázis, az álom és a látomás*

Az ekszẗázist azonosítják a vallásos transz jelenségével, ezt pedig a (totálisan) szuggesztív abszorpcióval. Ez egyszersmind egy különös, szigorúan rendezett, intenzív módon áttekinthető, tudatos és realisztikus látomásszerű formája az álomnak. A látomásszerű álom vagy élmény előre meghatározott, szigorúan zárt és szervezett jelenség. Ernst Arbman, a stockholmi egyetem világhírű vallástudomány-professzora évtizedeken át foglalkozott az ekszẗázis témakörével. 1959 novemberében monográfiája végleges formába öntése közben halt meg. A könyv Åke Hultkrantz professzor gondozásában jelent meg (*Ecstasy or Religious Trance. In The Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View.* I–III. Uppsala, 1963, 1968, 1970). A háromkötetes munka első részében a „vízió és ekszẗázis", második részében „az ekszẗázis lényege és formája", végül pedig az „ekszẗázis és a pszichopatologikus állapotok" témaköreit mutatja be. Minthogy a szerző végül nem tudta elkészíteni azt a bevezető terminológiai rendszerezést, amelyet műve betetőzésének szánt, az első kötet elejére Hultkrantz néhány olyan definíciószerű, tömör mondatot illesztett, amelyek Arbman könyvének későbbi részeiben olvashatók. Ezeket idéztem az imént.

Mit láthatunk e deklaratív, mégis csak *majdnem* definíció értékű megfogalmazásokból? Az ekszẗázis a pszichológiai-biológiai transz megjelenése a vallás keretében. Azonosíthatjuk ezt a totális, szuggesztív abszorpcióval. Ennek leggyakoribb megnyilvánulási formája az álom és a látomás. Ezek – és ez talán lehet egy kissé meglepő – egyáltalán nem érthetetlenül gomolygó, kaotikusan meghatározhatatlan, hanem különös, szigorúan rendezett, intenzív módon áttekinthető (transzparens), tudatos és „realisztikus" jelenségek. Sem az álom, sem a látomás nem badarság, hanem tudományos módszerekkel pontosan leírható, megközelíthető és értelmezhető tény. A tudományos megközelítések sorában a vallási-teológiai, később a pszichológiai-pszichiátriai kutatások régen és sikerrel folytatódtak. Természetes viszont, hogy mind a szorosabban vett módszerek, mind az elért eredmények iskolánként különböztek egymástól. Az etnológia, folklorisztika átvett ilyen módszereket, néha fogalmakat is. A leginkább közismert, hogy Freud, Jung, Róheim álomelmélete táplálkozott a folklorisztikából és etnológiából, sőt vissza is hatott ezekre. Az utóbbi fél évszázadban újra megjelent az ál-

* Az 1993-as konferencia megnyitó szavai.

mok művelődéstörténeti vizsgálata. Nálunk Klein Miklós *Álom az ókori héberek irodalmában (Tekintettel az ókor népeire)* című bölcsészdoktori értekezése (Bp., 1937), Lendvay Imre disszertációja, *Az álmoskönyv* (Bp., 1941. Német Néprajzi Tanulmányok VI.), majd hosszabb szünet után Hahn István 1982. decemberi akadémiai székfoglalója (*Álomfejtés és társadalmi valóság. Artemidorus Daldianus mint társadalomtörténeti forrás.* Bp., 1985), legutóbb pedig Komoróczy Géza tanulmánya (*Rangjavesztett tudomány. Álomfejtés az ókori Mezopotámiában.* 2000. 1992. február, 47–59.) nevezhető jellemző példaképnek e téren. Természetesen minden érdeklődő filológus, művelődéstörténész, mitológus vagy valláskutató foglalkozott ilyen kérdésekkel (mondjuk Kerényi Károlytól Georges Devereux-ig), bár a transzról és az eksztázisról kevés eredetit írtak szakértőink. Még Diószegi, Hoppál és mások munkásságából is hiányzik e pszichikai jelenség tüzetes leírása, megközelítése pontos terminológiával. Szeretném remélni, hogy Wilhelm Gábor ilyen témában írt samanizmus-disszertációja végre olvashatóvá válik. Köztudomású viszont, hogy a „halottlátó" névvel összegezett magyar folklórjelenségek több kutatót is megihlettek. Már Diószegi monográfiát írt róluk, bár ez végül is sosem jelent meg. Majd Moldován Domokos nagy port felvert filmje, *A halottlátó* váltott ki országos érdeklődést. Moldován 1974-ben kezdte el a téma feldolgozását, 1977-ben vette fel a filmet, amelyet aztán 1978 tavaszán mutattak be. (Ezt és más írásait összegezte kötetében: Moldován Domokos: *A halottlátó.* Filmforgatókönyvek, dokumentumok. Bp., 1982) Barna Gábor és mások a nyolcvanas évek elejétől kutattak e kérdéskörben. Ezeket és a maga későbbi vizsgálatait összegezte Czövek Judit kismonográfiája (*Halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen, 1987. Studia Folkloristica et Ethnographica 21). Mindez még idejében fogalmazódott meg ahhoz, hogy bekerüljön az új néprajzi kézikönyv néphit-fejezetébe. Itt a halottlátóról szóló rövid részt Pócs Éva írta, és a korábbi kézirat 1990-ben jelent meg. Rögtön hozzá kell tennünk, hogy a pszichológiai és vallástudományi háttérre itt sem utalhatott a szerző, már csak terjedelmi okokból sem. Magam 1969-ben egyetemi jegyzetünkben is felhívtam már a figyelmet az úgynevezett „protestáns népi látomásirodalom" tárgykörére. Ennek felfedezését a köztudat Gyenis Vilmos 1968-as cikkéhez kapcsolja. Gyakorlatilag azonban a régi magyar irodalom keretében ismert látomásszövegeket (köztük a hivatkozottakat is) Katona Lajos, majd Dézsi Lajos és mások ismerték, fontosságukra felhívták a figyelmet. Sokkal inkább már Toldy Ferencnek, Gyulai Pálnak és másoknak a középkori legendákat a magyar folklórral összekapcsoló munkáit nevezhetjük itt úttörő jellegűeknek. Szerencsére ezeket az utókor szokta is idézni.

Még sokáig sorolhatnánk e sokrétű kérdéskör hazai tudománytörténetének eredményeit, a nemzetközi kutatástörténetbe pedig bele sem szabad kezdenünk, ez ugyanis áttekinthetetlenül gazdag. Mi az, amit ma tudunk, mi az, amit sejtünk, milyen irányba léphetünk tovább? Ezt a tudományos ülésszak előadásai és vitái igazolhatják a legpontosabban.

Amint ezt már idézhettük: az eksztázis, a vízió és az álom elkülöníthetetlenek egymástól, és végső soron nagyon is pontosan leírhatók, elemezhetők. Nincs más tennivalónk, mint átlépni a kapun, megismerni e jelenségeket, és azután visszatérni ugyanezeken a kapukon keresztül. Ez metafora, ám több is. E. L. Highbarger mo-

nográfiája (*The Gates of the Dream*. Baltimore, 1940) nyomán W. F. Jackson Knight *Roman Vergil* című csodálatos könyve (először London, 1944) tárja fel, mennyiben vezethető vissza Vergilius ismert leírása az álom kapuiról (*Aeneis* VI: 893–896) Homérosz *Odüsszeiá*jának nem kevésbé közismert megfogalmazására (XIX: 562–567). És Róheim egyik életműzáró könyve (*The Gates of the Dream*, először New York, 1952, az általam használt kiadás New York, 1973, International Universities Press, 279) éppen ezekre az előzményekre hivatkozva idézi a római varázsló-költő látszólag áttetsző, mégis sokértelmű szavait:

> Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
> cornea, qua veris facilis datur exitus umbris,
> altera candenti perfecta nitens elephanto,
> sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.

(Lakatos István fordításában: Két kapun járnak föl az Álmok. Egyik szaru. Rajta, / mint mondják, a való árnyak szoktak kilebegni; / hószínfényü, fehér elefántcsontból van a másik, / itt a csalárd jelenéseket engedik égnek a mánok.)

Az *Odüsszeia* vége felé a hazatért, ám magát még fel nem fedő hős felesége, Pénelopeia meséli el a húsz lúdját megölő sasról szóló álmát. Odüsszeusz úgy fejti meg az álmot, hogy az magamagát jelenti: a kérők vesztét. Ám az asszony óvatosabb az álmok értelmezését illetően. Így szól az álmok kapuiról:

> ξεῖν', ἤτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι, ἀκριτόμυθοι
> γίγνοντ', οἰδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισιν.
> δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·
> αἱ μὲν γάρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ' ἐλέφαντι.
> τῶν οἳ μέν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
> οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·
> οἳ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θίραζε,
> οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται.

(Devecseri Gábor fordításában: Vendégem, hidd el, vannak hiu, balgatag álmok, / s nem mind teljesedik be az ember előtt. Hisz a gyönge / álomképek két kapun át jönnek közelünkbe: / egy szaruból készült, elefántcsontból van a másik. / És amely álomkép kicsiszolt csonton csuszik által, / az mind csal, hiteget s mutogat csupa teljesületlent; / és amely álomkép simitott szarun át szalad útra, / színigazat mutat az, ha az ember látja szemével.)

Ha azt mondjuk: az álom kapuin kell belépnünk – tévedünk. Ugyanis nem mi haladunk át e kapukon, hanem az álmok jönnek hozzánk. Sőt, ezek többek is, mint álmok: értelmetlen, összefüggéstelen, összevissza mítoszok *(akritomüthoi)*.

Ám tudjuk, az önkívület, a más állapotba eljutás (ekszтázis, transz) is csak látszólag „törvényszerűség nélküli" *(a-kritikus)*, értelmezhetetlen. Ám mindig is megkíséreltük, hogy magyarázatukat, „etimológiájukat" megadjuk, „megnevezzük" ezeket *(etüma krainuszi)*.

Látomás és transz a népi kultúrában

PÓCS ÉVA

Transz és látomás Európa népi kultúráiban

A *látomás* szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfelettivel: természetfeletti kommunikáció. Vallási, de természetszerűleg nem csak a keresztény vallásra szorítkozó kategória. Lewis szerint a vallás sarokkövei: hit, rítus és spirituális élmény – és mindezek közül legfontosabb az utóbbi,[1] amelynek egyik legegyetemesebb válfaja a látomás.

A *transz* állapotát és más, vele rokon, azt részben fedő jelenségeket (a *megszállottság*gal együtt) a mindennapitól eltérő, úgynevezett *megváltozott* vagy *módosult tudatállapotok*ként (nemzetközileg elfogadott terminussal: *altered states of consciousness – ASC*) határozza meg a pszichológia és nyomában az etnopszichiátria, illetve az antropológia. Ennek valamely fokán (vagy *álom*ban, amely bizonyos tekintetben ugyancsak ide sorolható) megy végbe a kommunikáció. Mint Erika Bourguignon írja összefoglaló munkájában, a viselkedés eme „pszichobiológiai állapotait és típusait" a hagyományos társadalmakban általában vallási kategóriákba sorolják, a „természetfeletti" fogalmaival, lélekkel, szellemekkel hozzák kapcsolatba:[2] a transzban fekvő személyhez azt asszociálják, hogy lelke elhagyta, kiszállt testéből, vagy éppen megszállta egy démon, az éberen álmodónak szellemek jelennek meg és így tovább. Ennek megfelelően néprajzi szempontból minden ASC kapcsolatteremtés, kommunikáció a természetfelettivel (a vallások isten-, szellem- és démonvilágával, valamint a halottakkal); az átélő szemszögéből transzcendens élmény. Az élmény megélésének pszichobiológiai, tartalmának pszichokulturális változatsora széles skálán mozog, a dionüszoszi bakkhanália őrjöngése, a „visszajáró" halottak jelenései és a keresztény unio mystica egyes fokozatai vagy a sámán „lélekutazása" egyaránt belefér – az egyéni és közösségi, spontán és rituális formák változatossága csak Európát tekintve is igen gazdag. Ami az első benyomásra heterogén jelenséghalmazt összeköti, az az, hogy ezek és csak ezek az „állapotok" biztosítják a természetfeletti kommunikáció közvetlen „találkozásélményeit": a vallásos személy a természetfeletti világgal így és csakis így kerülhet személyes kapcsolatba, „láthatja" az isteneket, szellemeket, ellátogathat hozzájuk, beszélhet velük *(látomás)*, sőt, testébe fogadhatja őket *(megszállottság)*.

A köztudattal ellentétben egyáltalán nemcsak „primitív", „archaikus" szinten megfogható, vagy még legfeljebb a középkorban regisztrálható jelenségekről van

szó, hanem olyasmiről, ami egész Európa elit és népi kultúrájában ókori emlékeinktől folyamatosan jelen volt és van. Ahol csak vallás tág értelemben létezik, létezett – tehát mindenütt – kommunikáltak ilyen módon a természetfelettivel, az adott vallások lényeivel. Erika Bourguignon vizsgálatai szerint minden társadalomban van látomás, és a vizsgált helyeken a lakosság átlagosan 20%-ának vannak látomásélményei; a társadalmak 90%-ában ismertek a természetfeletti kommunikáció intézményesített formái.[3] Arbman svéd valláspszichológus azt írja, hogy „kezdetlegesebb fokon az eksztatikus-vizionárius tapasztalat igen nagy kiterjedésű, mindennapos jelenség".[4] A „kezdetleges fok" az írás nélküli kultúrákat jelenti; hogy több látomást látnának ezen társadalmak egyénei, nem állíthatja senki határozottan – ilyen összehasonlítás nem készült – , az azonban bizonyos, hogy nagy eltérések vannak a látomások vallási életben betöltött szerepében. Hogy Lewisnak a megszállottság-kultuszok társadalmi szerepének vizsgálata[5] során bevezetett kategóriáit használjuk, archaikusabb szinten a vallásnak lényeges *centrális* szerepet betöltő összetevője, akár a (hivatalos) kultusz része lehet a látomások látása, az ekstázis elérésének technikái, sőt egy par excellence kapcsolatteremtő technikákon alapuló vallási formáció (mint például a *samanizmus* vagy a *megszállottság-kultuszok*) lehet esetleg maga a vallás (vö. például az észak-eurázsiai samanizmus feltételezett eredeti, vadászkultúrákhoz kötődő formái). Az újkori Európában mindenesetre inkább szervezetlen *peremjelenségek*ről van szó; a hivatalos vallások szervezett kultuszaiban nem kapott helyet a látomás, az egyház csak bizonyos formáit legalizálta: a kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat. Már a középkort is végigkísérte a hivatalos kultusz mellett csak megtűrten létező,[6] nem hivatalos hagyomány. Schmitt véleménye szerint például Spanyolországban a látomások „már a középkorban is főként azoknak mutatkoznak meg, akik valami módon az egyházi hierarchia szélén helyezkednek el", köztük szaporodnak a XIII. századtól a laikus testvérek és a nők,[7] az újkorban pedig nő az ASC szerepe a központi, „hivatalos" vallások ellenében fellépő alternatív vallásosságban (vö. például a transznak a New Age vallásokban betöltött fontos szerepét). Ezenkívül igen gazdag adatanyag képviseli az újkori Európában is az egyéni, nem ritualizált, „spontán" látomásokat, amelyek lehetnek a „népi vallás" részei, a „hivatalos"-hoz képest paraliturgikus hagyomány, vagy „folklór", „hiedelem", „babona"; vagy minden társadalmi-kulturális rétegben: szórványos, spontán, szervezetlen jelenség. Nem tudhatjuk pontosan, milyen mennyiségi-minőségi eltérések voltak például a középkori Európához képest, ahonnan hatalmas mennyiségű irodalmi hagyatéka maradt fenn a látomásoknak. Talán tartalmilag is gazdagabb volt ez a látomásanyag, de mindenképpen fontosabb részét képezte az életnek a mainál. Valószínűleg több maradt fenn mindebből az újkori parasztság archaikus vallási hagyományokat jobban őrző közösségeiben. Ugyanez vonatkozik a látomásoknak és álmoknak az egyén életében betöltött centrális vagy periferikus szerepére, és a maitól, illetve „moderntől" eltérő értelmezésére, de mindeme különbségek ellenére alapvető egységről, azonosságról beszélhetünk.

Az *elit* és *népi* látomáskultúra elválasztása igen mesterséges, a múlt és jelen vonatkozásában egyaránt: nemcsak alapvetően közös, általános, az emberi pszichében

gyökerező sajátságokról és érzékelési technikákról van szó, hanem nagyrészt azonos, közös kultúrkincsről is. Természetesen kiszűrhetők bizonyos kultúraspecifikus elemek, különösen a kollektív rituális formák közt, de lényegében azonos módon esett transzba és tett mennyei lélekutazást, vagy volt pokolbeli látomása – és hasonló élményeket élt meg – egy kora középkori szerzetes vagy egy XX. századi magyar halottlátó, gyógyító vagy jós – ebbe behelyettesíthetünk norvégot, románt, spanyolt, és feltehetően még Európa határain kívül is léphetnénk. A különböző kulturális formációkban jelentkező eksztatikus élmények közös alapját a *transztechnika* képezi, ezért problematikus, ha ezt az önmagában pusztán egy sok mindenre használható eszközt egy kiválasztott vallási kategória alapkritériumának, eredet- vagy kormeghatározójának tekintik (például a *samanizmus* meghatározása a transszal, a magyar *táltos* eredetkérdéseinek felvetése pusztán transz-adatok alapján).

Az itt említett közös alapvonások révén mind az élmények tartalmának kulturális meghatározói, mind pedig rituális keretei kapcsolatban, kölcsönhatásban vannak egymással, összetett, közös és átmeneti formációkat képeznek, az élmények sokfélesége mögött pedig meghúzódik egy közös, egyetemes, „archetipikus" jelenségréteg, a különböző kultúrák különböző eksztatikus tapasztalatainak közös szimbolikája. Tehát a pszichobiológiai és kulturális sokféleség mellett egységről, az egész kultúrát behálózó nagy egészről is szó van.[8] Mindez együtt elég nyomós okot szolgáltat a transz-, illetve látomás-jelenségek összességének együttes néprajzi vizsgálatához. Ennek jegyében készült az alábbi rövid számvetés: mi is az, amit célszerű lenne tanulmányozni mint a módosult tudatállapotok Európa hagyományos kultúráiban jelen lévő vagy jelen volt pszichokulturális formációit.

Eleddig e vallási jelenségeket mind a köztudat, mind a kutatás inkább különböző dolgoknak, mintsem egy kategóriának tekintette; az etnológusok elsősorban a *samanizmus*hoz és a *megszállottság*hoz, az európai vallástudomány, művelődéstörténet pedig a (keresztény) vallásos *látomások*hoz kötötte. Nálunk is megvolt e kettősség: a transztechnikát a magyar néprajz elsősorban a (magyarság sámánjának tartott) *táltos,* illetőleg a (táltossal kapcsolatba hozott) *halottlátó* sajátságaként tartotta számon.[9] A vallási néprajz művelői – Bálint Sándorral[10] kezdődőleg – a *szent emberek*et tekintették a transztechnika legfontosabb letéteményeseinek. Ezt a keresztény látomások számbavételének múlt században induló vonulata előzte meg. A néprajzi kutatás indulására Európában általában – a „teremtő nép" eszméjének abszolutizálásával – az irodalom vagy általában az elit kultúra népi kultúrára tett hatásának mellőzése volt jellemző. Témánkkal kapcsolatban fordítva történt. Mivel első kutatói vallástörténészek, teológusok, irodalomtörténészek voltak, a „népi" látomások egy nagy területe esett ki a figyelem fókuszából. Ami mégis bekerült, arról kevéssé derült ki, hogy az irodalmárok által vizsgált látomás-jelenségekkel, vagy a vallástörténészek feltárta misztikus tapasztalatokkal bizonyos tekintetben azonos kategóriába tartozik. A magyar látomásirodalom legteljesebb összefoglalása Katona Lajos irodalmi szempontú bemutatása a kódexeinkben fellelt látomásokról. Ezek közt kiemelt helyet kaptak az írországi Szent Patrik-purgatórium magyar zarándokainak víziói, illetve az ír látomások (a VII. századi Szent Furseus vagy Fursa, Drythelm) megjelenése a magyar

irodalomban.[11] Miközben ez az irodalomtörténeti, kultúrtörténeti vonal is folytatódott,[12] a közelmúlt kutatásai sokoldalúbbá váltak: századunk utolsó évtizedeiben a modern kor keresztény – katolikus és protestáns – vízióit a vallási néprajz kereteiben vizsgálták; a szövegek mellett a társadalmi kontextus is kutatás tárgya lett.[13] Vargyas Lajos folklór-tanulmányában a kapcsolatokat kereste a Szent Patrik-purgatóriumi látomások és a „népi víziók" között,[14] majd megszületett Grynaeus Tamásnak a vallásos látomásokat összefoglaló munkája.[15] Ő már kereste a „népi" látomások több fajtájának (keresztény látomások, halotti látomások) középkori, elit kultúrabeli összefüggéseit is, mégpedig nagy mennyiségű adatanyag elemzése kapcsán. (Bálint Sándor is szólt e kapcsolatokról, de nem végzett részletes vizsgálatot.) Ugyancsak Grynaeus Tamás az, aki a transz-jelenségeket etnopszichiátriai nézőpontból a legrészletesebben leírta: ez utóbbi – jelen kötetben közölt – tanulmánya mentesít a jelenségek ilyen szempontú leírása alól. E téren csak annyi rövid utalásra szorítkozom, amennyi adataim besorolásához, értelmezéséhez szükséges.

Fogalmak, kategóriák

A *transz* (a latin *transitus*ból: 'átmenet') tehát az ASC valamely fokozata. Eme, inkább az etnológusok használta terminus mellett meg kell említeni a (többnyire azonos értelemben, de inkább a vallástörténészek kategóriájaként ismert) *ekszt*á*zis*t,[16] amelynek elsődleges jelentése 'elmozdítani magát valahonnan' (*elragadtatás,* a középkori vallásos látomásokban: *raptus*) – vö. „magán kívül lenni", „magához tért", „magához jött". Idetartozik a magyar *révülés, rejtezés* terminus is, amely a hétköznapi világtól való elrejtezésre, az abból való kiszakadásra utal.[17]

A természetfeletti kommunikáció létrejöttekor az én a transz pszichobiológiai „technikája" révén lép ki a fizikai létből, kerül át a természetfelettibe: az egyén módosult tudatállapotba jut. Az ASC közös vonásai, amint Anna-Leena Siikala összefoglalja, a transztechnikák kulturálisan szignifikáns sajátságait jellemezvén: változás a gondolkodásban, zavart időérzékelés, a tudatkontroll elvesztése, az emocionális kifejezés hiánya, a testérzékelés változásai, az észlelés torzulásai, hallucinációk [= látomások] és álhallucinációk.[18] Az ASC fajtái, illetve fokozatai: éber hallucináció, az álom és ébrenlét határán, hipnogogikus állapotban észlelt látomás, teljes öntudatlanság, merev kataleptikus állapot („mélytranszt", amelyet deperszonalizáció, a szellemvilágban tett „lélekutazás" képzetei jellemezhetnek)[19] – és mindezek álomban: az „álomvíziók" megfelelő variánsai. Másrészt: vad mozgásban, tömeges őrjöngésben kifejeződő ASC (például a megszállottság-kultuszok gyakorlóinál, a dionüszoszi bakkhanáliáktól az újkori karizmatikus prédikátorok hatására kitörő tömegekesztázisig).

Ami a transzállapotba jutás módját, eszközeit illeti, sok esetét ismerjük a (látszólag vagy valóságosan) *spontán* módon létrejött transznak – az ember transzban, álomban vagy féléber állapotban váratlanul látomást lát, illetőleg jelenései vannak. Létrejöhet a transz *koncentráció, önhipnózis, meditáció révén* (például jóga, zen, keresztény meditá-

ció; mindehhez tárgyakat, segédeszközöket is használhatnak), vagy épp ellenkezőleg: ritmikus mozgás, zene segítségével *rituálisan* hozzák létre (egyénileg vagy kollektív rítusokban) azt az állapotot, amelyben a kommunikáció megvalósulhat. Mint ismeretes, narkotikumok, illetve *hallucinogének* által is létrejöhetnek ASC-állapotok. Említsük itt meg a hallucinogénekkel végzett pszichoterápiás kísérleteket, például Grof és Halifax végstádiumban lévő rákbetegeken alkalmazott LSD-terápiáját. Ez azért tanulságos számunkra, mert e pszichedelikusan kiváltott halál-, illetve látomásélmények tanulmányozhatók és párhuzamba állíthatók voltak a kultúrtörténetből és a jelenből ismert spontán vagy rituálisan létrejött élményekkel. Ilyenformán kiolvashatók voltak belőlük a látomások fent említett általános, archetipikus jellemzői: téren-időn kívüliség, halál-újjászületés élmények (például szétszaggatás), néha konkrét pokoljárások, harc démonokkal, kozmikus élmények, „unio mystica".[20]

A *miszticizmus* fogalmát azért kell itt megemlítenünk, mert az a transszal és ekszstázissal részben egymást fedő, illetve annál tágabb kategória, amelyet sokszor azonosítanak a transz és a látomás jelenségeivel. Ez az adó és vevő egyesülése, egybeolvadása révén létrejövő kommunikáció, amely egyben túlmegy a kommunikáció fogalmán és lehetőségén. Edsman az én különleges tapasztalatának nevezi: az én kiterjed, és a kozmosszal, istenséggel (szentekkel) egyesül *(unio mystica).*[21] Holm meghatározása szerint[22] az egyén szokatlan és intenzív módon az univerzum lényegének tudásában részesül: a vizionáló az egész világot átfogja eksztatikus tapasztalatával, amely egyszerre emocionális és kognitív. Tehát ez is szubjektív kategória, az egyéni érzékelés több fokozatával, amelyet a valláspszichológusok általában különböző ASC-fokozatokként – különböző látomásélményekkel – írnak le. A legmagasabb fokozat, a totális egybeolvadás (az istenséggel, az univerzummal) már több, mint kommunikáció. Az „egyesülés" egyes fokozatain lehet a misztikus tapasztalat látomásélmény is egyidejűleg, a látomásélmény pedig vagy misztikus, vagy sem. Többnyire sem kultúrtörténeti, sem néprajzi adatainkból nem határozható meg egyértelműen az élmény milyensége és minősége. Noha tisztában vagyunk a misztikus tapasztalat nagy szerepével az alább tárgyalt „népi látomások" gyökereinél is, és bár a valláskutatók szoktak *misztikus látomást* megkülönböztetni,[23] a misztika kategóriáit nem látjuk szempontunkból használhatónak. Azért sem, mert a misztikus élmény feltehetően sokkal „egyénibb", kevesebb a kulturálisan meghatározó tényezője; külső megítélése is szubjektívebb: egy látomásnarratívból vagy álomelbeszélésből ritkán lehet megállapítani, hogy „közönséges" álomvízióról, vagy annál totálisabb észlelésről van-e szó.

Ami mármost magát a *látomás*t mint szubjektív élményt illeti (amelyről az elbeszélt, leírt formákból értesülhetünk), a középkori keresztény látomásokról szóló összefoglaló könyvében Peter Dinzelbacher a vízióélményt úgy írja le – és ez mindenfajta, elit és népi, keresztény és nem keresztény látomásra nézve mérvadó – mint emberfeletti hatalom kinyilatkoztatás-súlyú jelenlétét a természetfeletti térben[24] („másvilágon"). A kommunikáció lehet képi és auditív, többnyire a kettő együtt, de igen sok beszámoló szól taktilis élményekről, illatok észleléséről is. Sajátos fajtája a transz-élménynek a „belső sugallat",[25] a költői, művészi inspiráció, az ihlet (rokon jelenség mind a miszticizmussal, mind a megszállottsággal).[26] A transzban, álomban

megélt élményt sokszor tudatosan a testből kilépő, testet elhagyó, majd oda visszatérő lélek észleli (*testenkívüliség-élmény*, illetve „lélekutazás" a másvilágra).

A *jelenés* (középkori szóhasználattal: *apparitio*) olyan sajátos látomás, ahol a földi, mindennapi környezetben jelenik meg egy szellemlény – a környezetet az észlelő továbbra is „normálisan", hétköznapi módon észleli.

Az *álom* természetesen nem azonos pszichobiológiai kategória a transszal (bár többen az ASC kategóriái közé sorolják). Az észlelő felől megközelítve azonban az *álomvízió* és *álomjelenés* kategóriáit azonos szerepűnek kell tekintenünk a *transzvízió*val vagy *-jelenés*sel, mint Dinzelbacher hangsúlyozza ezt a már Augustinus óta létező kategóriát idézett művében.[27] Olyan jelentős, kinyilatkoztatásszerű – a természetfeletti világ üzenetének, tehát szempontunkból kommunikációnak tekinthető – álmokról van szó,[28] amelyeket maguk a Dinzelbacher vizsgálta középkori vizionálók is kinyilatkoztatásnak, illetőleg látomásnak tekintettek. Tegyük hozzá – anélkül, hogy itt most a középkori álomelméletek és -kategóriák problematikájába belebonyolódhatnánk –, hogy, mint Bitel írja, a kora középkori európaiak sokkal gyakrabban tulajdonítottak metafizikai fontosságot álmaiknak, mint mi tesszük.[29] Ugyanezt jegyzi meg Arbman[30] az észak-amerikai indián kultúrák kapcsán (és bizonyára hangsúlyozhatnók az újkori európai parasztsággal kapcsolatban is): itt maguk az észlelők sem tesznek különbséget a transzcendens álmok és a víziók közt; a túlvilági élmények, illetve elbeszélések tartalma és szimbolikája is ugyanaz.

Speciális körülmények között (például eszméletvesztés, klinikai halál állapota, baleset, műtét következtében vagy öngyilkossági kísérlet, például ablakon kiugrás során) észlelt látomások a *halálközeli élmények (near death experience = NDE)*. A feléledtek elbeszéléseiből nyert nagy mennyiségű vizsgálati anyag igen értékes lehet a víziók akár vallásetnológiai, akár pszichológiai tanulmányozásához: létrejöttük pszichobiológiai kondíciói a közvetlenül az élmény után elbeszélt narratívokkal egyidejűleg tanulmányozhatók. Hiteles, a körülményeket gondosan mérlegelő vizsgálatokkal,[31] a különböző földrajzi helyeken, népcsoportok közt azonos körülmények között gyűjtött és ezért jól összehasonlítható adatokból megállapíthatók a kulturális különbségek, a kultúraspecifikus – más szempontból pedig éppen a *nem* kultúraspecifikus – vonások, a látomások általános, archetipikus motívumai. A jelenség kutatói ilyesféle motívumsorokat állítottak össze: *deperszonalizáció, testenkívüliség, repülés, sebes zuhanás egy alagútban, vezető, utazás, akadályok, kommunikáció,* illetve *egyesülés („unio mystica") egy fény-lénnyel* (e lény vallásonkénti variánsai: Krisztus, Ábrahám stb.), *találkozás ősökkel-halottakkal, téren-időn kívüliség, „panoráma-memória" (az univerzum „belátása"), abszolút tudás megszerzése, (telepatikus) „látás", jóslás, jövővíziók, vonakodó visszatérés a testbe, a földre, (majd az élményt követően:) a személyiség átalakulása.*[32] A kérdés persze az, hogy mennyiben szolgáltatnak az NDE-vizsgálatok releváns információkat a látomások összességére nézve. A felelethez fogódzót nyújt az a tény, hogy nemcsak a fenti sajátos körülmények között, hanem az „igazi" látomások kategóriájában is – mind a vízióirodalomban, mind a népi elbeszélő műfajokban – találkozunk halálközeli élményekkel: „spontán" létrejöttükkel, illetőleg narratív megfelelőikkel. Carol Zaleski[33] kísérelte meg úttörő módon összevetni a halálközeli

élmények eddigi tudományos igényű feldolgozásait a vízióirodalom kutatásának eredményeivel, és sikerült rámutatnia a közös pszichikai, kulturális tényezőkre – és a közös motívumkincsre.

Itt kell szólnunk röviden a *samanizmus,* valamint a *megszállottság*[34] fogalmairól is, amelyeket a vallásetnológiában szokás volt szembeállítani mint egymást kizáró formációkat (másrészt a *megszállottság*ot és *transz*t határozták meg egymástól elváló vagy egymást részben fedő kategóriaként[35]), amennyiben a samanizmus lényegének – ASC révén – a szellemvilágban tett „utazást" tekintették, a megszállottság esetén pedig az idegen szellem jelenlétét, az énbe hatolását, vagy más értelemben egy másik én jelenlétét, többes személyiség létrejöttét[36] hangsúlyozták. Rouget szellemes megfogalmazásában:[37] a sámán-transz utazás a szellemeknél, ahol a transz alanya ura a szellemeknek, a megszállottság a szellem utazása az emberben, ahol a szellemek az ő urai. Ez a merev elválasztás, úgy látszik, ma már érvényét vesztette, Lewis vizsgálatai szerint például a két jelenség igen sokszor együttesen fordul elő, szerinte a samanizmus egyszerre lehet megszállottság és a szellemek irányítása („mastering spirits"). Kulturális meghatározottságtól is függ, hogy ugyanazt a vallási élményt és elérésének módját megszállottságnak vagy samanizmusnak tekintik.[38] Holm szerint a megszállottság bármely megváltozott tudatállapot, amelyet helyileg egy jelen lévő idegen szellem befolyásával magyaráznak.[39] A transz objektív biopszichikai fogalmával ellentétben e fogalmak a szubjektum felől közelítik az ASC kategóriáit.

A vízióélmények egy része az *érzékenfelüli érzékelés (extrasensory perception = ESP)* pszichológiai, illetőleg parapszichológiai kategóriáival is leírható, illetve beleillik az ESP- (vagy úgynevezett *psi*)-jelenségek egyes kategóriáiba, amennyiben az érzékelés látomásokban, jelenések formájában történik. E kategóriák: *telepátia* (kommunikáció távol lévő személlyel), *látás (clairvoyance, second sight, zweites Gesicht),* illetve *precognitio:* távoli vagy jövőbeli (múltbeli) esemény, tárgy, helyzet látása, megjóslása. A modern parapszichológia kutatási eredményeit összefoglaló művében Parker[40] a természetfeletti kommunikációt bizonyos érzékfeletti képességek megnyilvánulásának tekinti, egyértelműen látomás-kategóriákról és ASC-fokozatokról beszél. A telepátiát gyakorlatilag a (távol eső földi helyekre vagy a szellemvilágba tett) lélekutazással azonosítja: telepátiaként említi például a középkori Európa olyan híres, sokat emlegetett látomás-példáit, mint a Nagy Szent Gergely dialógusaiba foglalt megjelenést egymás látomásaiban, vagy az egymás vízióiban levelet diktáló személyek 1586-ban feljegyzett esetét.[41] Mivel azonban a parapszichológia kategóriáinak nem a természetfeletti kommunikáció az alapkritériuma és rendezőelve, és így a két rendszer csak részben fedi egymást, az ESP kategóriái számunkra nem használhatók. A parapszichológia kísérleti eredményei azonban tanulságosak lehetnek (csak egy példa: Parker egyebek között önindukált testenkívüliség-élményről számol be[42]). Másrészt tanulságos, amikor az ESP-jelenségek pszichológus elemzői néprajzi terepkutatások anyagával vetik össze kísérleti eredményeiket. Ilyenek például Karl Schmëing vizsgálatai,[43] amelyek különösen a „látók" képességeire vonatkozóan szolgálnak tanulsággal.[44] A másik oldalról a folklorista Gerda Grober-Glück kísérelte meg egyeztetni a két kategóriarendszert, ugyancsak a látók személyét illetően, oszt-

rák-német néprajzi adatok kapcsán.[45] Leea Virtanen finn folklórkutató egyetemi hallgatók ESP-képességeit mérte fel, és sorolta be az ESP jelenségeit ASC-fokozatokhoz.[46] A keresztény víziók vallástörténész kutatói közül Benz használja e kategóriarendszert: a középkori látomásokat összefoglaló művében regisztrálja a vizionálóknál fellépő „parapszichológiai jelenségek"-et.[47]

Ha ezek után megkíséreljük röviden áttekinteni a látomásokat tartalmuk és funkciójuk, valamint észlelőik szerepe felől megközelítve, azt mondhatjuk, hogy szempontunkból nem túl releváns kérdés az ASC-fokozatok pszichobiológiai meghatározottsága. A fokozatok mindegyike együttesen és külön-külön azonos kulturálisan meghatározott tartalmat hordozhat, különösen ami első kategóriánkat, a spontán, egyéni látomásokat illeti. Ernst Benz művében, vagy például legújabban Grynaeus Tamás tanulmányában[48] láthatunk jó példákat arra, hogy hogyan „használható" alternatív megoldásként ugyanarra a kommunikációs célra látomás, jelenés és álom, hogyan megy át egyazon kommunikációs aktuson belül egyik a másikba.

Spontán, egyéni látomások

A *spontán* szót a ritualizált, rituálisan indukált ellentéteként használjuk. Az adataink szerint spontán módon bekövetkezett látomásélmények nem feltétlenül váratlanok, sőt, sokszor hallunk a testi-lelki előkészület különböző nem ritualizált formáiról. Mindazonáltal a valóban spontán transz is jelen volt Európa kultúrtörténetében; mind az elit, mind a népi kultúrát képviselő adatok tanúskodnak róla. Ezek a legújabb korban már döntő mértékben csak a hagyományos kultúrákból származó, falusi közösségekben regisztrált látomások lehetnek *keresztény* tartalmúak: kommunikáció *Istennel, szentekkel, ördöggel* stb.; vagy máskor a kapcsolatteremtés a néphit *mitikus lényeivel,* végül pedig leggyakrabban a *halottakkal* folyik.

Keresztény látomások

Esetükben a keresztény mitológia lényeivel megy végbe a kommunikáció, akik részint a túlvilágra elhívó, kísérő szellemek, részint az ott meglátogatott vagy az ember földi környezetében megjelenő alakok. A középkori, kora újkori vízióirodalom – minden társadalmi rétegre, nemre, korra kiterjedő – hatalmas anyaga[49] a látomások Európa kultúrtörténetében betöltött fontos szerepére vall. Természetesen sokkal kevesebb feljegyzett vízió utal laikusokra, paraszt vizionálókra, mint fontos egyházi személyekre, vagy szent hírében álló karizmatikus egyéniségekre, de ez nem a valós helyzetet tükrözi, hanem nagymértékben annak a függvénye, hogy mit találtak feljegyzésre méltónak, milyen típusú látomásokat ismert el az egyház. Az elit kultúra letéteményesei nagyobb közösségre kiterjedően bírhattak fontos szereppel, a paraszt vizionálók esetében a feljegyzés igénye és lehetősége legtöbbször bizonyára fel sem merült.

Dinzelbacher áttekintvén a kora és késő középkori európai keresztény víziókat és vízióirodalmat, két korszakot állapít meg: adatai szerint a XIII. század közepéig gya-

koriak a lélekutazás – a testből kiszálló lélek – „igazi" vízióélményei, míg ezután inkább a földi környezetben megjelenő természetfeletti lények *jelenéseiről* van szó. Zaleski, a keresztény víziókat és a halálközeli élményeket összehasonlítván, természetesen e korai korszak vízióival talál sok közösséget (Grynaeus Tamás pedig – említett tanulmányában – a jelenkori magyar népi, szájhagyományozott látomáselbeszéléseket hozza ezekkel kapcsolatba, kifejtvén, hogy sokkal több a közösség a középkori látomásnarratívok motívumaival, mint a kora újkor vízióirodalmával). Mindez azonban, úgy vélem, nem azt jelenti, hogy a transztechnika túlvilági látomásokkal, eksztatikus lélekutazás-élményekkel kapcsolatos fajtái bizonyos társadalmi rétegeknél megszűntek volna a középkor végén, és csak a döntően szájhagyományozott kultúrában élő parasztságnál (és a halálközeli élmények általános emberi sajátságaként) éltek volna tovább mind a mai napig, sem pedig azt, hogy a látomások biopszichikai természete változott légyen az idők folyamán (tehát túlvilág-látomások helyett „csak" jelenéseket kezdtek látni). Egyszerűen arról lehet szó, hogy a szent személyek által kapott túlvilági kinyilatkoztatások természete (tehát a látomások tartalma) változott, és ezzel együtt közösségi szerepük, fontosságuk csökkent olyannyira, hogy a késő középkorban már jóval kisebb számban tartották őket feljegyzésre méltónak. Ezenközben a „jelenésélmények" ugyanolyan arányban jelen kellett hogy legyenek a túlvilági látomások mellett, mint azelőtt és mint azután – mind a mai napig – attól függetlenül, hogy feljegyezték-e őket vagy sem.

Ebben a kontextusban kell megemlítenünk az *álombeli víziók*, illetve jelentőségteli álmok sajátos középkori kategóriáját is, amelynek a látomásával azonos szerepe lehetett a túlvilági kapcsolatteremtésben, az isteni kinyilatkoztatások kapásában; ugyanolyan túlvilág- és találkozásélményben lehetett része az álmodónak, mint a mélytranszban lélekutazásra indulónak. A „szent álmodók" álmait ugyanolyan fontosként jegyezték fel, mint az élő szentek vízióit, amennyiben egyáltalán különbséget tettek a két kategória közt;[50] a látomások és álmok fajtáinak megkülönböztetésében, kategorizálásában, elfogadásában és elutasításában, egyáltalán „ellenőrzésében", úgy látszik, a kettő összefolyt az egyház szemében.

A víziók tartalmának a halálközeli élményekkel kapcsolatban említett egyetemes, archetipikus sajátságai természetesen a keresztény látomásokban is megfoghatók. Az általános kép-, illetve élménytípusokból Dinzelbacher írta le Eliade fenomenológiai archetípusaira is támaszkodva a keresztény víziók „ideáltípusát": *előkészület, eksztázis, testenkívüliség, lélekutazás (repülés), akadályok, nehéz átkelés, egy más tér- és idődimenziójú világ, új személyiség születése, tudatvisszatérés.* Mint megállapítja, ez szerkezetileg-tartalmilag egyaránt sok rokonságot mutat a sámán (beavató) lélekutazásával,[51] és tegyük hozzá, a fent említett, halálközeli élményekből leszűrt sémával: nyilvánvaló, hogy e szinten mindegyik élménytípus *ugyanarról* szól.

A különböző túlvilágokról, túlvilág-topográfiáról, a másvilág tér- és időszerkezetéről, általános és helyi vonásairól bőséges – a látomásnarratívok leírásait elemző – vallástörténeti, néprajzi, történeti antropológiai irodalom áll rendelkezésünkre. E téren sok helyhez-időhöz, kultúrához kötött típus állapítható meg, különösen ami a túlvilág szerkezetét, helyét, tájolását, tagolását és az utazás egyes részmozzanatait

illeti. A túlvilágoknak van egy általános keresztény kettős, majd a purgatóriumtanok késő középkori kifejlődésével hármas tagolása,[52] és igen sok helyi – kereszténység előtti vonásokat őrző – sajátsága is. Egyebek között egyiptomi, héber, perzsa, görög, kelta, germán stb. elképzeléseket ismerünk a messze északon fekvő, folyón túli, mocsár és sziget másvilágokról, a földi paradicsom, szent hegy, a hét menny, három menny, mennyei város, továbbá a hosszú út, sötét völgy, repülés, létra vagy a híd hagyományairól.[53] Gurevics vizsgálta a túlvilág térszerkezetének sajátságait, a földi és szent idő párhuzamosságát és egymásba játszásait, a halál utáni ítélkezés, illetve az „utolsó ítélet" közti időszak, az eszkatológiai idő problémáit.[54]

Magának a túlvilági utazásnak – az alvilágba alászállásnak, a „földi" másvilágok meglátogatásának s a mennybe emelkedésnek egyaránt – igen szívós hagyományai vannak a legrégebbi babiloni, iráni, majd görög-római irodalmi emlékektől a mennyei lélekutazás görög és gnosztikus hagyományaiig, „barbár", főleg kelta híradások mellett és után megjelenő zsidó-keresztény látomásokig.[55] Az első keresztény emlékek:[56] János Jelenései, a II. századi Péter-, a III. századi Pál-látomás (Pál apostolt Mihály arkangyal a pokolba vezeti), II–III. századi kopt, szír, héber, etióp, arab szövegek,[57] Nagy Szent Gergely pápa dialógusai (egy „feltámadt" halott elbeszélése halála után a pokol „sötét vidékére" ragadtatásáról).

Maga a másvilágra ragadtatás tehát nem a keresztény látomások „találmánya". Említsük itt meg „pogány" példaként az egyik legkorábbi ismert lélekutazás elbeszélését, amely mintegy megadja az alaphangját (és egyik szokásos kezdőmotívumát) az európai látomáselbeszélések azóta is, jó 2300 éve tartó folyamának. Platón az *Állam* 10. könyvében írja le[58] a pamphüliai Ér vízióját (Kr. e. 375-ben), amelyet „tetszhalálként" magyarázott transzban él meg. Ér a „...háborúban elesett, s mikor tíz nap múlva a már feloszlott holttesteket összeszedték, őt épen találták meg, hazaszállították, s mikor el akarták temetni, s már a máglyán feküdt, tizenkét napos hulla létére föléledt, s fölébredvén elmesélte, amit a másvilágon látott..."[59] A továbbiakban közli Platón a látomás részletes leírását.

A túlvilági utazás hagyományos motivikája a vizionáló észlelte szubjektív élménynek ad szilárd keretet. Ez az élmény maga a találkozás, amely szintén kulturálisan meghatározott: a látomásélmény funkciójától és kulturális kontextusától függ, hogy milyen szellemlényekkel kommunikál a vizionáló. Mint Siikala írja: transza közben a sámán szellemsegítőjével találkozik, egy keresztény pedig feltehetően Krisztussal vagy Szűz Máriával[60] és – tegyük hozzá – a Sátánnal és démonaival. E lények ott székelnek a túlvilágon, másrészt közülük kerülnek ki az elhívó és kísérőszellemek is: az utazásoknak sokszor van szent, angyal vezetője. A vallásos látomások fő funkciója a kinyilatkoztatás kapása, üzenet közvetítése az élőkhöz: ez szűrhető le a középkori vízióirodalomból és a mai „népi" látomásokból egyaránt. Ezen belül sokféle gyakorlati szerep jelenik meg: üzenetek a közösség, a szerzetesrend, a gyülekezet, a falu, a család ügyeiben, tanítás, figyelmeztetések, a közösség jövőjével, sorsával kapcsolatos döntések, parancsok templomépítésre, kegyhely alapítására, információszerzés a halottak sorsáról, és igen jelentős csoport a profetikus vízióké.[61] A XX. századi parasztlátomások adatai általában az egyéni életvitellel kapcsolatos figyelmeztetést

vagy a család számára adott üzeneteket, másrészt a vallásos kötelezettségekre vonatkozó utasításokat, a kegyes élet tanításait tartalmazhatják.

A látomások két alapkategóriája volt az egyház szemében az *isteni* és *ördögi* (és ennek nagyjából megfelelően az *igaz* és *hamis*) látomás. A középkor óta feljegyzett látomásirodalomban bizonyára nem a valós arányok tükröződnek, amikor az ördög csak kivételesen, a szentek megkísértőjeként lép fel mint kommunikációs partner, de nem is annyira a túlvilági látomásokban, hanem inkább az álmok, jelenések földi környezetében. Ezenkívül ő a csalfa, „hamis" látomások szerzője, amelyek akár – látszatra – a mennyben is játszódhatnak. Az újkori falusi látomásokban szintén kísértő, bűnre csábító, netalán „elragadja" áldozatát egy pokolbeli utazásra, még gyakrabban mint szexuális kísértő, illetve nemi partner is megjelenik.

Mit tudunk e látomások létrejöttéről, technikai feltételeiről? Néprajzi forrásaink számos példája, csakúgy, mint a középkori vallásos vizionálók Benz által regisztrált sok esete vall a váratlan időben és helyen, akár mindennapi tevékenységek közepette bekövetkező transzállapotról, nem várt, meglepetésszerűen „érkező" látomásokról, jelenésekről. Ugyanakkor sokat tudunk (a látszólag spontán esetek mögött) a középkori vallásos vizionálók tudatos felkészüléséről, készenléti állapot fenntartásáról a látomások fogadására. Ebben az elzártság, magány, a testi szükségletek (evés, alvás) megvonása: aszkézis, böjt, a meditáció, kontempláció fontos szerepet kap.[62] Legújabb kori néprajzi adataink egybehangzanak ezzel: a mélyebben vallásos, elmélkedésre, magányra hajlamos, a túlvilággal más úton is (imával, meditációval) állandó kapcsolatot tartó parasztasszonyoknak több látomásuk van.[63]

A vallásos látomások egy, a XX. század Közép-Európájában a vissza-visszatérő krízishelyzetekhez köthető típusát jelentik a tömeges látomásélmények esetei. Az etnológiai irodalomban és a középkori-újkori vallásos víziók kapcsán sem ismeretlenek a válsághelyzetek látomásjárványai.[64] Ez egyben a központi, hivatalos vallással szemben újra csak periferikus, kevéssé legitimizált, sőt ellentétben álló helyzetet jelent, és esetükben merőben más látomásindukáló tényezők tanúi lehetünk. Szemben a fenti egyéni vizionálók kontemplatív attitűdjével, ez a kategória sok szempontból rokon a rituális megszállottság mozgással, zajjal, zenével kapcsolatos dinamikus ASC kategóriájával, és bizonyára nem véletlen, hogy sokszor *tömegpszichózis*ként vagy *tömeghipnózis*ként írják le ezeket az eseteket.

A látomás személyes találkozásélmény, erről azonban csak az élménytől többékevésbé elidegenedett szövegekből szerzünk tudomást. Már a legközvetlenebb élményelbeszélés is hagyományos formában történik, akár modern szájhagyományról, akár egy középkori vízióelbeszélésről van szó. Még – vagy már – akkor is, ha a vizionáló ébredéskor rögtön tollba mondja valakinek a látottak elbeszélését (ami megtörténhetett a középkori vizionálókkal is), csak sztereotip formában mondhatja el. Mint Gurevics írja: „ahhoz, hogy a középkori ember értékelhesse valamely gyakorlati vagy szellemi tapasztalatát, azt a hagyományhoz kellett viszonyítania, vagyis saját tapasztalatát a kollektív tudat kategóriáinak megfelelően kellett értelmezni és értékelni."[65] Az élmények közvetlen elbeszélése, leírása mindig a hagyományos mo-

tívumok, toposzok ismeretében, a kulturális környezet nyújtotta referenciakeret felhasználásával történt.

Az európai látomásgyűjteményekben gazdag skála van előttünk a közvetlen élményelbeszélésektől – a folklorisztika *memorat* kategóriájától – kezdve a sztereotipizáltság különböző fokain keresztül a látomásirodalomig, az idegen szövegkörnyezetbe került betétekig, más műfajokban a (valamikori) látomásokra utaló túlvilág-allegóriákig. Már a kapott kinyilatkoztatást rögzítő első személyű leírás formai, szerkezeti kereteit motiválhatja az oktató-nevelő cél. Ha más írja le, ha később írják le, ha távolodik a közlés célja az eredeti funkciótól – tehát „vízióidegen" motivációk jelennek meg – ez mind az élmény „hiteltelenítésének" irányába hat. A látomásszövegek legtöbb kategóriája – a Karoling-korban megszaporodó „politikai látomások", de voltaképpen az egyszerű „tanvíziók", vagy a kolostorok és egyéb közösségek identifikációját, önértékelését szolgáló „pro domo víziók" – sem az eredeti szerepet töltik be. Az is világos, hogy a szentek életrajzában, a prédikációkban, exemplumgyűjteményekben megjelenő víziónarratívok csak áttételesen utalnak a látomásra mint természetfeletti kommunikációra. A késő középkorban különböző – vízión alapuló – irodalmi műfajok jönnek létre, illetve különböző irodalmi műfajokban jelennek meg vízióelbeszélések: a nordikus sagákban, ír hősmondában, lovagregényben,[66] álomköltészetben, balladában és a prózai folklór-műfajokban, mesében, mondában is.[67] Számos nemzetközi monda- és mesetípus őrzi a mai napig látomásélmény gyökereit: az emberek közé látogató halotti csapatokról szóló elbeszélések (például Wilde Jagd, Wildes Heer), az Artus-mondakör, halottak miséje, a Don Juan-monda, a Tannhäuser-monda, hogy csak néhány híres példát említsünk. Igen nagy területet, több műfajt fog be a látomáselbeszélésekből alakult „utazásköltészet": az allegorikus földi vándorlások, akadályokon át egy földi paradicsomba vagy halottak országába, vagy a tengeri hajókalandok, valamint hegyekre, barlangokba elragadott személyekről szóló históriák.[68] Patch a túlvilág-irodalomról szóló művében végigköveti ezt a fejlődést:[69] „a mítosztól az allegóriáig" tartó útként rajzolja meg.

Mindebből a látomások középkori tudatban és kultúrában betöltött fontos szerepe világlik ki, de természetesen nem következtethetünk az irodalmi szövegekből a valamikori látomásélmények minőségére és milyenségére. Erre a célra a közvetlen élményelbeszéléseket használhatjuk – ilyenek mindig voltak, a vízióirodalom fejlődésével, hatalmassá duzzadásával párhuzamosan. Nemcsak állandó kettősséget, hanem állandó kölcsönhatást is fel kell tételeznünk: a vízióirodalom bizonyára mindig hatott a szájhagyományra (és az élmények minőségére) közvetlenül is, és közvetve, a devóciós irodalom, prédikációk, példázatok csatornáin át is, az élményeket közvetlenül tükröző szájhagyomány pedig mindig újra beépült a vízióirodalom fejlődésébe.

Többféle külső és belső kritériumunk lehet az élményelbeszélések vizsgálata során annak valószínűsítésére, hogy valódi látomásélményről van szó. Külső tanúk beszélhetnek a vizionáló eszméletlen, kataleptikus állapotáról, amelyből az felébredve elmondja látomását. Szerencsés esetben még a transzba esés feltételeiről, előkészületeiről is hallunk, egészen például a testenkívüliség-élmények olyan részleteiig, hogy

hogyan hagyja el a lélek a testet („extra corpus suum raptus"), és látja felülről saját magát tetszhalott állapotban.[70] A látomást látó több módon verifikálhatta a látomásélményeket maga vagy közössége számára, így például a túlvilágról hozott testi sérülések vagy ott kapott tárgyak felmutatásával, amelyeket többnyire bizonyítékoknak hisznek önmaguk előtt is.[71] Ezek *számunkra* természetesen önmagukban nem bizonyítékok, hiszen ezek is csak – az elbeszélés verifikálására szolgáló – toposzok. A mi legfőbb bizonyítékaink a szöveg grammatikai-stiláris sajátságaiban és a túlvilágtoposzok mellett a szubjektív, változó, egyéni motívumok megjelenésében rejlenek. Valódi látomásélményre vall a testenkívüliség, felemelkedés, világbelátás stb. motívumoknak – általában a túlvilági utazás fent említett egyetemes archetipikus motívumainak – személyes élményként való előadása, amely utal az elbeszélőre tett szubjektív hatásra is. (Ilyen kontextusban az sem kizáró ok, hogy a „lélekélmények" – mint például magának a testenkívüliségnek bizonyos megfogalmazásai – is lehetnek irodalmi toposzok.[72])

Halotti látomások

Amennyire történeti adataink látni engedik, a kommunikáció a halottakkal Európa jelenében és múltjában egyaránt a legfontosabb kategóriák egyike volt. A halottakkal kapcsolatba lépni éppannyira népi, laikus, mint elit és keresztény eljárás. Legfontosabb alapja, a halottak, illetve a lélek továbbélésének hite a keresztény vallásban is jelen van, legfeljebb abban van különbség – és ez sok középkori teológiai megfontolás tárgya volt -, hogy visszajönnek-e a halottak. Úgy látszik a történeti antropológiai, vallástudományi kutatásokból, hogy az egyház tiltakozása ellenére – paradox módon – éppen a purgatórium késő középkorra kialakult doktrínája adott nagy lökést a visszajáró halottak hitének[73] (tehát jelenéseinek, látomásainak is), pontosabban a bizonyára addig is létező halotti jelenések keresztény formáinak. Ugyanis a tisztítótűzben szenvedő lelkek sorsába bele lehet szólni, értük misét, imát lehet szolgáltatni, a „szegény lelkek" tehát megjelennek hozzátartozóiknak, segítségüket kérve. E látogatásoknak a kialakuló halotti emlékünnepek legális keretet is adnak, bár maga a „visszajárás", „kísértetjelenés" ténye az egyház részéről továbbra sem lesz legalizált hagyomány.[74]

Nincs terünk itt a halotti látomások sokféle közösségi funkcióját bemutatni. Ezek részint az élők-holtak szoros közösségével, elintézetlen közös ügyeivel, az „elintézésnek": a felborult egyensúly helyreállításának szükségletével hozhatók kapcsolatba, részint a családjuktól már elszakadt, egyéniségüket elvesztett kísértetek félelmetességén alapulnak. Ez utóbbi a világszerte ismert *poltergeist* (= zavart keltő, destruktív halott) jelenségeinek egyik – mai európai kultúrákban is ismert – alapja. A halotti látomások, jelenések középkori adatanyagából körvonalazódó nézetek szerint a mindennapi ember is bármikor betekintést nyerhet, sőt, fizikai valóságában is átjuthat a halottak másvilágára (amely nem feltétlenül a keresztény túlvilág), s ők is idejöhettek testileg vagy „lélek" alakjukban. Ennek megfelelően a halotti látomások a pokolba vagy purgatóriumba, vagy egy közelebbről meg nem határozott halotti túlvilágra tett lélekutazás alakját, vagy pedig – sokkal gyakrabban – földi környezetben,

vagy egy szimbolikus földi túlvilágon látott jelenés alakját öltötték. A halottak túlvilága meglehetősen „valóságos" volt, aminthogy az idejövő halottaknak is van „élő holttest", „testi valóság", „fizikai alteregó" változata.[75]

Hadd hozzunk egy szemléletes magyar példát az elintézetlen közös ügyeken, a halál elszakította érzelmi kötelékek továbbszövésének igényén alapuló halotti jelenésre, Cserdiből, Baranya megyéből: „...Markó meghalt, de Király Katalin dédapja este kilenc-tíz óra körül majdnem minden nap látta, amint fehér bőgatyában, mándliban, nagyszélű kalapban, nagy bottal járta a legelőt. A halott hozzátartozóit értesítette a látottakról, azok misét szolgáltattak érte. Ezután többet nem látták..."[76] Vagy egy rossz halott „poltergeist"-szerű megjelenése, ugyanabból a faluból (ez jó példa a látomások olyan változatára, ahol akusztikus és taktilis élmények is szerepet kapnak): „Király Katalin nagyapja meghalt. Halála után minden éjjel hazajárt. A fazekas deszkára felrakott fazekakat és egy nagy kézidaráló követ minden reggel a földön találták. Visszarakták, de a másik reggel ismét a földön volt minden... A nagyapa fiáról s ennek feleségéről a takarót minden éjjel lehúzta. Az özvegy mindig felébredt a zajra..."[77]

Ezek a fajta, mondhatni világszerte igen általános halotti jelenések – amennyire az adatokból megítélhető – széles skálán mozognak a valódi, transzban megélt látomás, az álom, az álom és ébrenlét közti állapot vagy a természetfeletti észlelésének nem látomásszerű esetei között, amikor csak érzékelik a természetfeletti jelenlétét, illetve valamely természeti vagy egyéb valóságos jelenséget azzal magyaráznak.[78] Nem tudhatjuk, mikor és mennyiben „látnak" is, nincs éles határ a látomások felé. Az előbb említett kritérium – az élmény hatásának szubjektív kifejeződése – itt is érvényes. Az biztos, hogy a halottak általi „elragadás" számtalan esete között sok transzban megélt túlvilági utazás-élménnyel találkozunk. Ennek sokféle kulturális formációja van. Egyik leggyakoribb változat az, hogy a csapatosan vonuló visszajáró halottak – például a téli napforduló idején látogató kísértetcsapatok – „ragadják el" az élőt. Ezek az adatok az élők-holtak kommunikációjának egész Európában hagyományos kereteibe, mégpedig a halotti idők és helyek rendszerébe illeszkednek (a visszajáró halottak periodikusan, a keresztény középkor óta az évkezdő, évadkezdő keresztény ünnepeken látogatják az élőket). Ez az egyéni, családi kötelékeiket még el nem vesztett halottakra éppúgy vonatkozik, mint a közösségi őrzőszellem szerepét is betöltő, időszakoként megjelenő kísértetcsapatok földi megjelenéseire. A halotti csapatok vonulása karácsony-újév körül általános hit volt Európa közép- és újkorában,[79] kísértetet látni például nagy biztonsággal lehetett karácsony éjfelén a keresztúton.[80] Ha valaki odamegy a megfelelő időpontban, halotti jelenést lát, vagy a halottak „elragadják" (= transzba esik és „utazást" tesz).

Ugyane rendszerben értelmezhetők a szimbolikus halál állapotaiban észlelt démonikus lények jelenései, amikor az egyén az átmenet rítusainak liminális szakaszában mintegy „halotti állapotban" van, szimbolikus halottként közel kerül a természetfeletti világhoz. Idetartoznak a gyermekágyas anyák félelemvíziói az álom és ébrenlét határán a gyermeküket elrabló gyermekágyas démonokról,[81] vagy a halál ideje körüli látomások. A *halálközeli élmények* néprajzi adatokból ismert hagyomá-

nyos ideje a haldoklás. Folklórszövegekben és történeti adatokban is megjelenő formája: nem szabad a haldoklót vagy a halottat közvetlenül a meghalás után nagyon siratni, mert „visszasírják", vagyis visszatér az életbe a „kis halálból" és – az erre vonatkozó élménytörténetek szerint – elmeséli túlvilági látomását, amely az ismert kórházi halálközeli élményekhez hasonló: „Az anyám anyjának az anyja olyan elragadtatásba vót. Három napig aludt, mingyig aludt. Nem bírták fölkelteni... Aszt mikor fölkelt, azt mondta neki a menye: jaj édesanya, de sokáig aludt. Dehogy is aludtam! Nem aludtam én lyányom, hanem én nagyon szép helyen jártam. Láttam szent Erzsébetet, szent Anna Asszonyt, szent Emerenciát. Ezekvel beszélt. És hogy nemsokára őtet elviszik a társaságukba. Másnap meg is halt. Szípen elaludt..."[82]

Európa majd minden népének folklórgyűjtései számot adnak a haldokló által látott rokon halottak jelenéseiről: ezek megjelennek ágyánál és hívják magukkal.[83] Itt említjük meg, hogy az élők-holtak kapcsolatainak ugyane szimbolikus tér-idő kereteibe tartoznak a halotti időben születők látó képességeiről szóló mondai toposzok: a karácsonykor, újhold pénteken stb. születettekből (hasonlóképpen a szimbolikus halottként: státus nélküliként született törvénytelen gyerekekből) *látók, táltosok* és *jósok* lesznek egész Európában ismert hagyományok szerint[84] (de ez már átvezet a mediátor szakemberek, a szent és laikus látók alább tárgyalt kérdéseihez).

A halotti látomások sajátos csoportja: a testtől eltávozó lélek jelenései. Ezeknek az alapja a testtől elszakadó lelkek vagy hasonmások *(szabad lélek, alteregó, kísérőlélek)* általános európai (bár népenként különböző formában megjelenő) hite, amely a természetfeletti kommunikáció általános feltétele (akár a keresztény víziókat, akár például a szabad lélek samanizmusban betöltött szerepét tekintve). Ezek a hasonmások a látomásokban, jelenésekben – ha például valakinek egy távol lévő személy lelke jelenik meg – a halottakhoz hasonló szellemlényekként „viselkednek". Erre vonatkozó kelta, skandináv, északnyugat-németországi, balkáni adataink talán egy valamikor általános európai sajátságra vonatkoznak. Alteregója révén van bejárása az egyénnek a másvilágba, mások hasonmását is a sajátja segítségével észlelheti. Így magyarázhatók a „találkozások" két szellemlény között a téren-időn kívül; az alteregókat látni ugyanolyan törvényszerűségek alapján lehet, mint a halottakat, ők is megjelenhetnek spontán, mindennapi jelenésekben, látomásokban is.[85]

Még általánosabb elképzelés, hogy a lelkeket, hasonmásokat csak a *látók* látják, illetve bárki, de csak bizonyos *körülmények* között. Ez utóbbi kategóriába tartozik az előbb említett „halotti időkeretekhez" való alkalmazkodás, ezek kihasználása. Másrészt a vallásos és profán, népi látomásanyagból egyaránt ismerős, hogy bizonyos válsághelyzetekben, veszélyhelyzetben, illetve szoros személyes kapcsolatok esetén lesznek láthatóvá az alteregók. Ilyen helyzet néprajzi adataink szerint elsősorban a halál előtti állapot. Különösen eleven a haldoklás idején már elszakadó lélek hite: germán és délszláv hagyományok szerint a hasonmás eltávolodik, és megjelenhet a közeli hozzátartozóknak mintegy halálhírnökként. Tehát az ember a saját halálát látomásban adja hírül – a halál pillanatában – hozzátartozójának. Hasonlóképpen „küldi el" lelkét veszélyhelyzetek idején (ezek a parapszichológiai felméréseknek azok az esetei, amikor valaki családtagjának érzékfeletti megjelenéséből tudja meg,

hogy az illetőt baleset érte). Mi több: észak-német, skandináv területeken a mai napig ismert nézet, hogy halál közeledtekor vagy veszély esetén saját hasonmásunk is megjelenhet önmagunknak.[86]

Európa népi hiedelemrendszereinek mindegyikében – többé-kevésbé az élők-holtak fent említett kapcsolatrendszerében – jelen vannak a visszajáró halottak mellett bizonyos, velük kapcsolatba hozható *démonikus lények* is. Anélkül, hogy ezeknek csak megközelítő teljességét is felsorolhatnánk, néhány példát említünk közülük azokra, akiknek a látomások, jelenések világában meghatározó szerepe volt. Legjelentősebbek ilyen szempontból a tündérek.[87] Egy „szép" tündérvilág jelenései, az elragadás a tündérek túlvilágára fontos volt a népi hiedelemrendszerekben és úgy látszik a mindennapi életben is, mint az olykor sanyarú valóságot kompenzáló vágyvilág. (Vö. Henningsen tanulmányát a XVIII. századi szegény szicíliai asszonyok tündérekkel tartott rituális kapcsolatairól, elragadtatásukról egy vágyvilág-tündérországba.[88]) Hadd idézzek itt egy magyar tündérlátomás-elbeszélésből:

„Nagyapám, ő almási, s Vargyasba vót. Elég a hezza, hogy az öreg kinn szénázott... Az öreg lefeküdt. Avval gondójja, elveszi furujáját, s furujágat. S hát két szép fehérnép bément! Avval aszmondják: maga ojan szépen furujál, nem jönne velünk?..."[89]

A halottak és a halottakkal kapcsolatba hozható démonikus lények archaikus, egész Európában ismert hiedelmek szerint magukkal ragadják az élőket, és azok ideiglenesen vagy véglegesen meghalnak. Az „ideiglenes" halál a túlvilági látomás egyik hagyományos – „rossz" démonokkal kapcsolatban mindennapos – kifejeződési formája. Bármily erőszakosak legyenek is ezek az „elragadó" halottak, olyasféle szerepet töltenek be, mint a sámán segítőszellemei, vagy a keresztény látomások túlvilágra vezető szentjei. A róluk szóló mondák szerint ez a fajta lélekutazás bizonyos szempontból „beavatódást" jelent, csakúgy, mint a sámán első beavató túlvilági útja. Számtalan „elragadás"-történet szól a tündérek túlvilágán töltött boldog napokról, zenés, táncos mulatságokról, olykor egy végleges „boldog halálról". Az erre utaló látomás-elbeszélések mind a Balkánon, mind Nyugat-Európa eredetileg kelta nyelvű népeinél ismertek, hol élménytörténetként, hol szilárd szerkezetű és hagyományos túlvilág-toposzokat megfogalmazó mondaként feljegyezve. Vannak közös vonásaik a keresztény látomások mennyei túlvilágával is.[90]

Minden európai nép ismert alvilágias, a „rossz" halottakkal kapcsolatba hozható démonokat is: az *emberfarkas (werwolf)* „halott" változatait, vagy olyan alvilági démonokat, mint a balkáni *karakondzuli, kallikantzaroi.*[91] Ez utóbbi, többnyire állat alakban megjelenő démonok „poltergeist" típusú jelenések elbeszéléseiben jelennek meg: behatolnak a házakba, megtámadják, kínozzák az alvókat, vagy az éjszaka kint járókat. Elragadják őket alvilágias mulatságaikba, pokoli malmokban, föld alatti barlangokban rendezett, gusztustalanságokkal teli orgiáikra. A démoni másvilágoknak igen gazdag világa ismert Európa-szerte: földi környezet, általános archetipikus túlvilág-szimbolikával; néha közelítenek e túlvilágok a keresztény pokolhoz is. Említhetjük itt még a Balkánon ismert *geló, gello* „gyermekágyas" démonokat, vagy az Európa minden népének hiedelemrendszereiben jelen lévő éjszakai, halotti *mora,*

mara, mare vagy *Alp, Alb* (vö. *lidérc, lidércnyomás*) démonokat, amelyek például „megnyomják" az embereket, éjszakai rosszulléteket okoznak. Ami jelen kontextusunkban legfontosabb: mindezen lények áldozataik éjszakai vízióinak a szereplőiként jelennek meg a róluk szóló narratívokban.[92] Az alvilágias démonok jelenései félelemből fakadó spontán víziók. A félelem a halottaktól, a rosszindulatú démonoktól a halotti időszakokban fontos része lehetett a középkori-újkori Európa mentális klímájának.

Ugyancsak általános része volt a kora újkori falusi mindennapi életnek, világképnek és mentalitásnak egész Közép- és Nyugat-Európában az embernek kárt okozó démonikus *boszorkányok* elképzelése, az embert ért csapások boszorkány rontásával való magyarázata. Az európai boszorkányhiedelmek nagy késő középkori, kora újkori expanziójának írásos tanúi a boszorkányüldözés dokumentumai, a boszorkányperek jegyzőkönyvei. A jelenkori boszorkányság adatai már nem mindig tükrözik azt, ami ezekből a jegyzőkönyvekből még teljesen világos: a károkozó boszorkányok éjszakai démonokként hatolnak be az emberek lakásaiba, és a fent említett rossz halottak, alvilági démonok módjára – és alakjában – bántalmazzák őket. A károsultak mindezt éjszakai *jelenések*ben, *látomások*ban érzékelik – a magyar perelbeszélések százainak tanúsága szerint is. E narratívok ismeretében állíthatjuk, hogy a kora újkori falvainkban, mezővárosainkban a módosult tudatállapotokban megélt természetfölötti látomások jelentős százaléka *boszorkánylátomás* volt.[93]

A boszorkányszombatnak a boszorkányüldözők használatára kidolgozott demonológiai tana mellett szerte Európában léteztek „népi" boszorkánytársaság-, boszorkánygyűlés-elképzelések.[94] A boszorkányszombatra elragadottak transzélményeiből egy földi, démonikus, boszorkányos másvilágra tett lélekutazásra következtethetünk, a testenkívüliség változatos mondai-szimbolikus megfogalmazásaival: repülés tárgyakon, repülés állattá változva vagy állatok hátán, lebegés víz felett, rostában utazás, és így tovább. Ezek az elképzelések igen közel állnak a halotti csapatok általi elragadás gondolatához, és sokszor megjelentek e közegben is a *beavatás* motívumai.

Boszorkánypereink számos példája vall valódi látomásélményekre, természetfölötti kommunikációra. Részlet egy 1721-es madari, Komárom megyei boszorkányper jegyzőkönyvéből: Bartha Katalin vallotta, hogy „...következő éccakán egy nagy fekete sereg hozzája ment zászlókkal, azkik között is zászló tartó leve Madaron lakozó Jankus Gergely, ugy annak édes annya is, Vörösné és Jámbor Mihályné, kinozván ezen asszont és el ragadván lelkében. Az minth is azon fekethe seregh közöt volt egy kalapos, melyetis ugyanakkor megh nem ösmert..."[95]

A keresztény látomások esetében nemigen tudtuk szétválasztani az *elit* és *népi* gyakorlatot, az lényegében egy egységet képezett. A halotti látomások esetében is inkább csak fáziseltolódásról, illetve arról lehet szó, hogy a visszajáró halottak, kísértetek hite és élményei, valamint narratív hagyományai az újkorban már inkább csak a falusi kultúrák mentalitásának voltak fontos összetevői. Ami pedig az itt utoljára említett démon- és boszorkányvilágot illeti, ez középkori gyér és nagy mennyiségű kora újkori adataink szerint is már elsősorban és majdnem kizárólagosan a falusi kultúrák része egész Európában. Ezek esetében beszélhetünk *népi látomások*ról.

A populáris és elit kultúra kapcsolatai azonban minden esetben szorosak és kölcsönösek. Az egyházi demonológia, a boszorkányüldözők teológiai tanainak hatása mellett[96] a túlvilágmotívumok, -toposzok, a keresztény menny- és pokolképek mint visszatérő közös motívumok a keresztény és nem keresztény látomáselbeszéléseket és -irodalmat egyaránt behálózzák – az egyetemes túlvilágszimbolika a démon- és boszorkányelragadások elbeszéléseiben éppúgy megjelenhet, mint a vizionáló középkori szentek látomásaiban vagy a kórházban fekvők halálközeli élményeiben. Ezt mindenütt színezik a helyileg ismert démonikus lényekre, halottakra vonatkozó sajátos hiedelmek. A hagyományos hiedelmek ismerete és az irodalom- és folklór-toposzok, -motívumok együtt szabják meg mint referenciakeret az élmény elbeszélését, végső soron az élmény milyenségét is. A visszajáró halottak egyetemes víziói a tündérhiedelmek intenzív területén mindenkinek *tündér*látomásként jelennek meg,[97] az éjszakai rosszulléteket okozó „nyomó" démonok a boszorkányhiedelmek területén „nyomó boszorkányként", a helyileg ismert hagyományos megjelenési formában.[98] A visszajáró személyes halottat is hagyományos módon látjuk, sőt még az is a helyi hagyományokat követheti, hogy hol, kinek mikor van „spontán" látomása. Ugyanekkor az egész vízióirodalomban közös mondai toposzok e kontextusban is megjelenhetnek.

Az írásos kultúra másféle befolyásaival is számolni kell. Részint a látomásirodalom folklórra tett hatása, részint a népi hiedelemvilág általános kereszténnyé válási folyamatának következménye lehet a *keresztény kísérőszellemek, őrzőszellemek* megjelenése a népi látomásokban, és ugyanez a helyzet a démonvilág *ördögivé* válásával. Az ördöglátomások a boszorkánylátomásokkal szinte egybefolynak, a boszorkány az ördög, a pokoli csábító arcát is öltheti az éjszakai víziókban. Mindez természetesen a boszorkányüldöző demonológia hatása is, amely alól a népi boszorkánylátomások sem maradtak mentesek, de a boszorkányüldözés-mentes pravoszláv Kelet-Európában hasonló tendenciák figyelhetők meg.[99]

A hatás korántsem volt egyirányú. Gurevics megkísérelte a vízióirodalomnak egy folklorisztikusabb rétegét kifejteni: Thurkill 1206-os ír és Godeschalk 1189-es német látomását a sajátos népi tér- és időszemléletet tükröző motívumaik alapján jellegzetes parasztvíziónak minősíti.[100] Folklórmotívumokat mutat ki a vízióirodalomban Petschel, majd Le Goff egy-egy mesetípust elemezvén; Grambo, valamint Gatt is folklórhatásokat, illetve kölcsönhatásokat keresett.[101]

A halotti és boszorkánylátomások kapcsán újra csak felvethetjük a kérdést: milyen kritériumaink vannak a valódi látomásélmények jelenlétére, egyáltalán, hogyan, miből tudunk a látomásélmények, illetőleg a transztechnika minőségére következtetni?

A külső tanúk általi verifikálás lehetősége itt is fennáll. Ismerünk helyszíni beszámolókat a X–XII. századtól folyamatosan egész Európából transzban fekvő „népi" vizionálókra.[102] Boszorkánypereink boszorkányszombat-elbeszéléseit többször kísérik olyan megjegyzések, hogy például látták megmerevedve feküdni a túlvilági kalandjait ébredése után elbeszélőt.[103] A verifikálás látomásirodalomból ismert eljárásai a népi látomások kapcsán is megjelennek: a közös látomások, közös álmok elbe-

szélésével, a másvilágról hozott tárgyak vagy sérülések felmutatásával túlvilági élményük valódiságát vélik igazolni.[104]

A folklórszövegekben a látás mint „valóság" sokszor állítódik szembe az érzékcsalódással: a túlvilágélményt határozottan „valóság"-ként kategorizálják, és ezek az esetek ténylegesen a természetfeletti kommunikáció megvalósulását bizonyítják. Például: „Mondám, hogy csak tetszett neked, azt felelé: dehogy tetszett, láttam szememmel..."[105] A szövegek stiláris és tartalmi tényezői közül meg kell említenünk a látomás és transz sajátos terminológiáját, és ennek gyakori tudatos és megkülönböztető alkalmazását. A magyar terminusok közül a *látás* általában „jelenés"-t jelöl, az *elragadás, elragadtatás* „lélekutazás"-t, a *látomás* bármelyik lehet. Például: „történt vélle az a látás."[106] Vagy: „Azt is mondták, hogy úgy mondjuk, latamás, éjjel, ott is jártak lámpással. Látták a tündérleányokat, ott jártak..."[107] Vagy a *nappali álom, első álom* fogalmával írják körül a látomást: „...nappalis álmot bocsátván rea...";[108] „mihelyt a szemét behunyta, tüstént előtte termett Abrakosztóné..."[109]

Az *ellesz, révül, rejtezik* terminussal általában tetszhalottszerű állapotot, tehát a transz külső szemlélő általi észlelését jelölik,[110] de összekapcsolják a látással: „Azt mondták, elrejtezett, hogy elment a Jóistenhez, elment a mennyországba, máskor mondták, elment a pokolba, mindet megjárta."[111] Az is egyfajta bizonyíték, amikor a jelenések, látomások szereplőire mint határozottan természetfeletti lényekre utalnak, ezzel jelezvén, hogy tudatosan látomásélményként fogják fel a látottakat: „...hirtelen, reménytelen előttem áll Bagaméríné, de ajtónyílást semmit nem hallottam, azt kérdi tőlem: Hol urad? mondom: A pincében. Megrettenvén, gondolám, hogy kísértet volna, mondám felfohászkodva: Uram Jézus!..."[112]

Bizonyíték van tehát, de korántsem a teljes adatanyagra kiterjedően. Nem látjuk világosan az adatok teljességét pszichobiológiai megközelítésben, illetve nem látjuk az arányokat: mennyiben, milyen mértékben van szó igazi látomásélményekről, módosult tudatállapotban *valóban észlelt* jelenésről, és mennyiben csak *narratív*ról. A természetfelettivel való találkozásról mindenkinek lehet élményelbeszélése, de nem mindenkinek volt igazi élménye. Sokszor számolnak be az észlelők látomásról olyankor is, amikor bizonyos jelenségeket ébren, normális tudatállapotban a természetfeletti jelenléteként értelmeznek; például egy sötét, mozgó alakot az éjszakai utcán kísértetnek „látnak". Egy élmény természetfelettiként való *értelmezése* pszichofizikai értelemben nem látomás, de pszichokulturális értelemben lehet az, illetőleg a kettő között nehéz a határvonalat – főleg egy-egy konkrét adat esetében – meghúzni. Ez az a kérdés, amelyet inkább a jelenségek összességével kapcsolatban lehet feltenni és egy-egy látomás-adat kapcsán csak a szubjektív bizonyítékokat tartalmazó narratívok esetén lehet eldönteni. A spontán transz-, illetve látomásélmény eseteinek legbiztosabb példáit a halottak, démonok, tündérek, boszorkányok *elragadásá*ról szóló narratívokban találjuk meg: itt sokszor jelen vannak a „szubjektív következmények" is (ilyenek például a magyar nyelvterületen nagy számban ismert muzsikusnak vagy táncba elragadott férfiakról szóló mondák).

Szép példája a tündérek általi elragadtatásnak egy gyimesi elbeszélés, amelyben a transz objektív leírásán mintegy átvilágít a szubjektív élmény: „...eljött egy suhogó

szél, s három asszony [...] olyan szépek vótak, mint a nap sugára – te bódog világ! – s kezdték táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni – végtelenségig. [...] esszeesett a legény. Akkor esszeesett. No dehát szólani nem tudott [...] Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmen es, hogyha arró van szó. Az értelme el vót menve..."[113]

Mediátorok: szentek és látók

A keresztény vizionálók közül kiemelkednek a közösség laikus, lelki vezetői, a szent emberek, szent asszonyok, akik víziói révén vallásos mediátori kapcsolatot tartanak fenn a túlvilággal. A középkori és kora újkori látomásadatokban, a sokféle közösségi közvetítő szerepben számos ilyesféle „szent" lelki vezető rejlik. E mediátor szerep betöltőinek egy része úgynevezett *élő szent* volt: olyan karizmatikus egyéniség, aki már életében a szentség jeleit mutatta és a szentek reputációját nyerte el (amit azután követhetett – holta után – az igazi szentté válás).[114] Az élő szentek életében – mint ezt sok középkori, kora újkori adat dokumentálja – a csodához hasonló szerepet tölt be a vízió; mint az, ez is a szentség jele.[115] A középkort végigkísérték az egyházi vélekedések a látomások és álmok legitimizált és nem elfogadható, hamis kategóriáiról, a kétségek valóságuk felől. E téren fontos szerepe volt ama vélekedésnek, hogy csak a szentek érdemesek arra, hogy jelentős álmaik, víziói legyenek.[116] Így természetes, hogy a szentek hagiográfiájában mintegy visszamenőleges igazolásul is sok, az „élő szentekre" jellemző vízió van leírva. Kiválasztottságukat másrészt olyan legendai motívumok húzzák alá, mint a születési, testi jegyek, a „puer senex" motívuma (a kora gyermekkorban megmutatkozó szentség, természetfeletti tulajdonságok).[117] Víziói több adat szerint – jellemző módon – a beavató túlvilági lélekutazás (sámánavatáshoz közelítő) sémái szerint rendeződnek. Például Szent Columba életének feljegyzései Adomnan tollából egy „világlátomást" tartalmaznak, amely által a szent univerzális tudást szerzett a dolgok kezdetétől a végezetéig – mintegy misztikus sámánként. A fénnyel való egyesülésében „agya csodálatosan kitágult", ahogy Adomnan leírja. Életében azután nemcsak szent mediátor, mennyei lélekutazásokkal, hanem a földi „látó" szerepét is betölti[118] (és ez megint sok más „élő szent" társára jellemző motívum). Próféta, emellett látja a démonokat és angyalokat, lélekben utazik, profán ügyekben is (így találkozik másokkal, ha nincs ideje személyesen odamenni). Más hasonló személyiségek adatai is sokszor vallanak arra, hogy az első vallásos látomásélmény beavató lélekutazásként értékelhető; ezek gyakorta tartalmazzák az *akadályok legyőzése,* az *újjászületés,* a *tudásszerzés* avatási motívumait, másrészt vannak utalások más szent vizionálók kapcsán is profán látói feladatok ellátására.[119]

Ami a XX. századi falusi *szent emberek, szent asszonyok* ismert adatait illeti, ők sok tekintetben újkori megfelelői az élő szentek történeti alakjainak. Azokhoz hasonlatosan keresztény mediátori szerepük mellett ők is betölthették a laikus közösségi *látó* és különösen a *gyógyító* szerepét. Mindez sokszor mintegy peremhelyzetben, a hivatalos egyház rosszallása vagy tiltásai ellenére, máskor pap hiányában (vö. például a

licenciátus – laikus papi – intézményét) ment végbe. Akár így, akár úgy, fontos tényező, hogy a pap által gyakorolt kultuszhoz képest e falusi szentek közvetlenül, mintegy a hivatalos pap megkerülésével kommunikáltak az Úristennel, és közvetítették kinyilatkoztatásait közösségük felé; sokszor riválisává is lettek – éppen közvetlen kommunikációs technikájuk, látomásaik révén – a hivatalos rituálénak, illetőleg az egyháznak. Közösségi fontosságukhoz lelkigondozói tevékenységük éppúgy hozzájárulhatott, mint a látói, varázslói, jós, gyógyító szerepek vállalása, amelyről a kora újkori dokumentumok, a boszorkányperek aktái még igen gyakran tanúskodnak. Legendáik, mondáik ugyancsak magukban foglalják a „laikus" látókat övező motívumokat, például egy kvázisamanisztikus beavatásra vonatkozóan.[120]

A *laikus látók* olyan közösségi funkcionáriusok, akik feladataikat transzképességük, látomásaik révén teljesítik (ennek prototípusa a klasszikus sámán). Legfontosabb funkcióik a divináció, jóslás és a gyógyítás. Általában a halottakkal kommunikálnak: látomásaikban látják őket, vagy „lélekben" a túlvilágra mennek megtudni például a halottaktól a jövőt, a közösség sorsát, a termés kilátásait, távol lévő személyek vagy kincsek helyét. Európa térképe e téren igen változatos, itt most csak néhány példa erejéig mutatjuk be egy-egy fajtájukat. Beavató látomásaik és sajátos túlvilágaik, valamint elhívó-, kísérő-, segítőszellemeik (halottak, halotti démonok, tündérek, vagy a keresztény mitológia lényei) révén különülnek el a kulturálisan meghatározott helyi típusok.

Nyugat- és Észak-Európa kelta és germán területein olyasféle látókról tudunk elsősorban, akik a *látás (second sight)* képessége révén (ez mint telepatikus ESC-képesség is leírható) – hasonmásaik révén – tudnak érintkezni az élő és holt hasonmásokkal: tehát élők lelkével és holtakkal. A halottak jelenéseikben, látomásaikban jelennek meg, ők pedig különböző ügyeikben a holtaktól nyernek felvilágosítást.[121] Fontos szerepük lehet a távoli dolgok felderítése. Hadd hozzunk erre egy szemléletes skót példát:

Ha egy tengerre szállt hajó nem tért vissza, egy kiválasztott nő, akinek szűznek kellett lennie, aludni ment, alvás közben lelke elhagyta testét, és kereste a hajót. Erős lelkű (strong minded) kellett hogy legyen, mert ha a szél megfordult, míg lelke nem volt a testében, félő volt, hogy elveszti az eszét. Mikor lelke visszatért, felébredt és megmondta, hol a hajó.[122]

Másik fő szerepük az „előrelátás", „előrejelzés": tűzeseteket, vasúti szerencsétlenségeket látnak, vagy halottasmenet-látomásban élő személyeket (vagyis élők alteregóit a halottak között), ebből tudják meg a jövő év haláleseteit.

A délnémet, osztrák, nyugat-balkáni területeken ismert látó nők egy típusára az jellemző, hogy a halotti időkben az emberek közé látogató halotti csapatok „ragadják el" őket, például karácsonykor transzba esve a halottak túlvilágán nyernek beavatást. A tündérhiedelmek és -mitológia elevenen élő kelta területein a tündérek csapata a tündérek túlvilágára viszi el őket, csakúgy, mint a Balkán „tündérvarázslóit"; gyógyító és látó tudásukat az erősen halotti karakterű tündérektől szerzik.[123] E *tündérvarázslók* közel állnak a szent asszonyok előbb említett alakjához, mediátori

tevékenységüknek sok a keresztény vonása, csakúgy, mint látó és gyógyító praxisuknak és az alább említendő kollektív rítusokban betöltött szerepüknek.

E látótípussal rokon a magyar *halottlátó* és közép-európai, balkáni párhuzamai is: ők a halott túlvilági sorsáról, szükségleteiről, hiányairól, az élőknek adott üzeneteiről adnak felvilágosítást. „Csak" halottlátó szerepük másodlagos, beszűkült szerepnek látszik, a szent látó középkori univerzálisabb tevékenységéhez képest.[124]

A látók közösségi szerepe bizonyára változott, csökkent az idők folyamán. Thomas a kora újkori Angliából sok közösségileg jelentős látó szerepet regisztrál.[125] A kora újkori magyarországi boszorkányperekből is megállapítható, hogy tevékenységüknek sokkal nagyobb súlya van, mint ahogy azt XX. századi adatainkból felmérhettük: e korban például a *kincslátók* – csakúgy, mint egész Közép-Európában – még valódi közösségi feladatokat láttak el, hasonlóképpen a *jósok* vagy a *boszorkányazonosító* látók.[126] Az *Eddá*ban még a fenti germán látótípusnak egész népét érintő profetikus vízióit lelhetjük fel. Például a *Völuspá*ban a harc, halál, tűzvész megjövendölése az ország sorsára vonatkozik; ugyane témákban „lát" a XX. századi alsó-szászországi vagy frieslandi látó, de természetesen saját falujára, sőt egyénekre nézve.

A *látás technikájá*ról, az ASC velük kapcsolatban észlelhető fokozatairól kevés a világos, jól értékelhető adat, amely álomra, transzra vonatkozik.[127] A halottak ideje mint transzindukáló időpont is szerepet kap: a látónak éjfélkor „mennie kell", vagy a halottas menet közeledtekor esik transzba (a mondai adatok szerint; a valóságban bizonyára fordítva történik). Az adatok közlői sokszor említenek önszuggesztiót: olyan esetek kapcsán, amikor a látó egy tárgyra (például az elveszett, megtalálandó személy ruhadarabjára), vagy akár csak egy pontra koncentrál. A magyar halottlátó egyes esetekben például a sarokba néz, vagy lenéz mereven maga elé, és ekkor „látja" a nála megjelenő halottat. A skót látónak a szemén veszik észre, hogy látomására összpontosít, nem érzékel semmi mást. Egy híres finn látó mindig a padlóra figyelt, ezután „mondott" elveszett dolgokról.[128] A Natt Salo vizsgálta finn gyógyítók[129] álomban, vagy látszólag minden indukáló tényező nélkül beálló transzban azonosítják a bajt, illetve tudják meg, hogy ki a tettes; ébredés után közlik a hozzájuk fordulókkal a diagnózist. Ilyen esetekben is feltehető, hogy önszuggesztió révén létrejött transzról van szó.

Európa több pontjáról (más tekintetben esetleg eltérő látótípusokkal kapcsolatban) vannak adataink arra, hogy transzban, illetve transz után beszélnek élményeikről. Ebből kiderül, hogy „utazást tettek" – ha nem a keresztény túlvilágra, legalábbis egy földi másvilágra. Ezen élményeknek, illetve gyakorlatnak mintegy történeti hátteret adnak például a germán és kelta középkori szövegemlékek az alteregók, testet elhagyó lelkek oda-vissza közlekedésére vonatkozóan. E téren – hogyan, hová, milyen másvilágra utazik a lélek – bizonyos kultúraspecifikus vonások is számon tarthatók. Az ónordikus szövegemlékek szerint a látó horizontális irányban megtett nagy földi távolságra küldi lelkét tudakozódni, elveszett embereket keresni, vagy ellenséges lelkekkel csatázni. A bolgár vagy erdélyi magyar halottlátó transz után „mond" a halottakról, akiket földi környezetben látott egy jelenésben, máskor a mennybe „utazik" halottakat látni.[130]

Transzindukáló tárgyak, segédeszközök használatáról szerte Európából tudunk. A *kristálybanézés* és a *vízbenézés* adatai a legszámosabbak. A kristálynézés, a *crystallomantia* gazdag antik és középkori elit hagyományokkal rendelkezik (halottidézés, szellemidézés, divináció) nemcsak Nyugat-Európában,[131] hanem például a XX. századi magyar halottlátó gyakorlatában is. A tükör, kristály nem par excellence transzindukáló eszköz (a vele kapcsolatos divináció „belenézéssel" történik: „valamit" látni és értelmezni transz nélkül is lehet), de sokszor van ilyen szerepe is (ezt már az antik adatok kapcsán is említik), feltehetően itt is meditációról, koncentrációról, önszuggesztióról van szó. Hasonló a helyzet a *víztükörbe nézés* szintén gazdag múltú hagyományával, amelyről nálunk elsősorban erdélyi gyógyítók, jósok adatai vallanak.[132] Említsünk itt meg egy XVIII. századi miskolci táltos peréből egy adatot a vízbenézés transzkeltő hatására:

1741-ben Szőcs Judit, táltossággal vádolt miskolci leány pünkösd napján „hajnalkor kimenvén az udvarra egy Tálat vett a kezében mellyben belé nézvén hallá változott, és eltűnt, és harmad napig oda járt": nyilvánvalóan a transz segítségével – hal alakban – tett lélekutazás szimbolikus-mondai megfogalmazásáról van szó.[133]

Végül feltétlenül említést érdemelnek az úgynevezett *samanisztikus varázsló, látó* típusok, amelyek európai létezésére az elmúlt évtizedekben derült fény. E varázslók sok rokon vonást mutatnak – hiedelemrendszerükben, rituális tevékenységükben – az úgynevezett klasszikus eurázsiai samanizmussal. Főleg Közép- és Délkelet-Európából ismerjük őket, de történeti emlékeik a Baltikumból is vannak, a magyar *táltos* több típusa is idetartozik. Jelen kontextusunkban a következő fő vonásaik fontosak: hiedelmeik szerint mindegyikük bizonyos születési jegyekkel, veleszületett képességekkel rendelkezik, ezek biztosítják transzképességét, samanisztikus lélekutazásainak feltételeit. Ilyen a burokban születés, a foggal, fogsorral, és az állatapától és bizonyos állati testrészekkel születés. Utóbbi a varázslók *werwolf* mivoltával vagy tulajdonságaival is összefügg; ezeknek a varázslóknak sokszor állat alakú őrzőszellemeik vannak, illetve lélekutazásaikon állat alakot öltve mennek a másvilágra közösségi feladataikat teljesíteni. Ilyen a bolgár, szerb, macedón *zmaj, zmajevit čovek* (és egy magyar *táltos típus*), a szerb és horvát *stuha, zduhač,* a szlovén-horvát *kresnik, vedomec* (és megint egy *táltos-típus*), és ide kell sorolnunk az itáliai *benandantét* is.[134] Eme varázslók mindegyike a termés, a jó időjárás felelőse volt közösségében – amennyire ez a mai hiedelemmondákból rekonstruálható. A túlvilágon általában „viaskodnia" kellett az ellenséges lelkekkel, saját falujáért, vidékéért. Tevékenységének a fent említett halotti ciklusok adják a keretét: a halotti időkben, amikor a halottak a földre látogattak, lehetett tőlük megszerezni a termést. E rendszerbe illik bele a termékenységért „viaskodó" magyar *táltos* is.

A transz- és látomásélmények Európa népi kultúráiban betöltött szerepének ez kellett hogy legyen az egyik legfontosabb területe, amennyiben az agrártermékenység biztosítása nagyobb súlyú, közérdekűbb közösségi feladat, mint például a fenti látók divinációs, halottlátó és gyógyító tevékenysége. Több vonatkozásban fölmerült a kérdés, hogy ezek az agrártermékenységgel kapcsolatos mediátori rendszerek vajon *samanizmus*nak tekinthetők-e, különös tekintettel például a lapp, illetve finn-

ugor-török samanizmussal való történeti kapcsolataikra, hasonlóságaikra. E problémafelvetésnek azonban nem e tanulmányban van a helye, most csak annyit jegyeznék meg, hogy a transztechnika, a túlvilági kapcsolatteremtés közösségi feladatok teljesítésére és a „spirit mastery" kritériuma révén akár samanizmusnak is tekinthető jelenségről van szó.[135] Nem látjuk azonban világosan, hogy mikor volt ez nagy horderejű, fontos közösségi tevékenység, mikor mennyire volt centrális a szerepe például a szent látókhoz, vallásos vizionálókhoz képest, és főleg – Európa kereszténnyé válása óta – Európa látomáskultúrájának mekkora területét fogta át. A legújabb korban – úgy látszik – az ortodox Balkánon volt még élő gyakorlata is az efféle varázslóknak, egyébként töredékes szövegemlékekről van szó. Talán *európai periferikus samanizmusra utaló töredékjelenségek*ről lenne helyes beszélni, amelyek történeti kapcsolatban lehetnek akár az „igazi" centrális samanizmus eurázsiai jelenségeivel. Ez azonban Európa középkorában már egy alapvetően keresztény rendszer, ahol feltétlenül regisztrálni kell a keresztény látók és termésvarázslók közti kapcsolatokat. Ezt akár az európai, akár a magyar hagyományok számos „szent" varázslója, táltosa bizonyítja, akik keresztény őrzőszellemek segedelmével a keresztény mennyben csatáztak a jó termésért, a keresztény Isten ragadja el őket sasszárnyakon egy pogány, viharfelhő-túlvilágra... és így tovább.[136] Az azonos túlvilágképek és őrzőszellemek narratív hagyományai mellett gondolhatunk azonos *személyek*re is, akik vallásos és világi látók, szent és profán varázslók egyszerre, egy személyben voltak. Hogy ez nagy közös összeurópai hagyományra vagy az alapstruktúrák azonosságára és lényegtelen helyi kulturális különbségekre, vagy a laikus, népi és egy keresztény, elit gyakorlat alapvető kétféleségére és felületi kapcsolataira utal-e – minderre nehéz lenne a kutatás jelenlegi állásában felelni.

A kora újkori és legújabb kori emlékek a látók, varázslók szinte minden típusát egyaránt kapcsolatba hozzák a falusi *boszorkányság* intézményével is: a látó képességű gyógyítók a boszorkány rontását (a rontás okozta bajokat) gyógyítják, illetve a rontó személyét állapítják meg, tehát mint *witch doctor* – „ellenboszorkány" – tevékenykednek. Úgy látszik, ez alaptörvényszerűsége a boszorkányságnak. Az európai kora újkori falusi boszorkányságra sok vonásában oly igen hasonlító afrikai boszorkányságban is törvényszerűen látó a *witch doctor*.[137] Ahol részletes elemzés készült a boszorkányság intézményének szereposztásáról, mindig kiderült ez Európában is.[138] Szemléletes magyar példákat hozok erre a boszorkányperek „látóit" elemző munkámban:[139] a lényeg az, hogy a látók képessége kiterjed a természetfeletti lényként, démonként, démonikus alakjában megjelenő vagy hasonmásait rontani küldő boszorkány „látására", felismerésére. A szimbolikus földi másvilágon a természetfölötti harcot is fölveszik vele: a rontó és gyógyító mint ellenfelek, lélekben, alteregóikkal csatáznak egymással (erre germán, szláv, francia és magyar adataink egyaránt vannak; úgy látszik, különösen a germán boszorkányság középkori hagyományaiban voltak gazdag variánsai ezeknek a „másvilági lélekcsatáknak").[140]

Az európai látókkal kapcsolatos jelenségek (elsősorban bizonyos divinációs és gyógyító technikák) kapcsán felmerülhet a *megszállottság*ként való meghatározás kérdése is. A keresztény Európában az idetartozó legfontosabb, legátfogóbb jelenség az

ördögi *megszállottság*,[141] amely sok szinten jelen volt és van Európa elit és népi kultúrájában, és a keresztény ördögön kívül népi, pogány démonokra és halottakra is kiterjed. Most azonban ez nem témánk, mint ahogy nem tartoznak ide a különböző „rossz", halotti démonok okozta megszállottság különböző esetei sem (mint például a *tarantizmus*[142]). Korántsem egysíkú jelenség azonban a démoni megszállottság, vannak ördögtől, démonoktól megszállt őrjöngők, jósok és szent bolondok a hagyományos európai kultúrákban, mint például az orosz *klikjusi*, a *jurodivii*, továbbá a *kudesnyik* és *volhv* nevű, ördög, démon által megszállt varázslók, látók,[143] akiknek „ősei" feltehetően isteni megszállottak voltak (mint a középkori Európa kegyhelyeinek Isten vagy szent által megszállt őrjöngői,[144] vagy az antik jósnők: a delphoi Püthia és más Apollón-jósdák profetikus megszállottjai). Máskor az *ördögi megszállottak* gyógyítói az *isteni megszállottak* – nem választható el tehát a két eszme; sokszor egyazon rendszerben van jelen az ördögi megszállottság *destruktív* és az isteni megszállottság *konstruktív* aspektusa. A két vonal, az isteni és démoni megszállottak kettőssége végigköveti a középkori-újkori európai századokat is, összefonódva, egymásba játszva. Az összefonódottság nemcsak az alább említendő megszállottság-kultuszokban, hanem egyéni gyógyító rítusokban is jelen lehet. Európa több pontjáról tudunk – a jelenből is és a középkorból is – megszállott gyógyítókról, akik transzba esve azonosulnak a beteggel, és átveszik tőle a rossz szellemet, illetőleg eksztatikus állapotban énekelt-recitált ráolvasásokkal űzik ki azt a betegből.[145]

A *halottak általi megszállottság* szórványos eseteit a halottlátók körében ismerjük; a magyar halottlátó praxisban is megjelenik. Példánk kevés, nem tudjuk, milyen intenzív gyakorlatot képvisel. (Egyébként megszállott halottlátók – mint médiumok – gazdag kelet- és dél-ázsiai, japán, kínai, hindu adatanyaga ismert; európai kontextusa nem világos, mindenesetre a jelenséget regisztrálnunk kell.) A megszállott halottlátó nem a megjelenő halott üzenetét közvetíti, hanem „a halott beszél belőle".[146] Ez – legalábbis a magyar adatok szerint – nem a transztól, túlvilági látomástól független kategória; ugyanabban a hiedelem- és rítusrendszerben van jelen a kettő. Az adatok egyébként elég nehezen értelmezhetők ilyen szempontból: egy-egy adat szintjén sokszor nem tudjuk elválasztani a megszállott látókat, jósokat, gyógyítókat a transz másféle eseteitől. Mint mondottuk fentebb, két egymást részben fedő kategóriáról van szó: a megszállottság élményéhez transzállapot szükséges, transz pedig esetlegesen indukálhat megszállottság-élményt, kulturális hagymányoktól függően. Úgy látszik, egy-egy hely kulturális hagyományai megengedhetik a kettő vegyes eseteit is.

Kollektív rituális transz

Nem számítva a New Age szekták Szentlélek megszállta tagjait, az *istenség általi megszállottság* rítusainak legfontosabb jelenkori példáit a *kollektív rituális transz* délkelet-európai esetei állítják elénk: a bolgár, román, görög, macedón rituális társaságok, gyógyító és látó mediátorok, akik megszállottság révén kerülnek kapcsolatba

az istenséggel. Az isteni megszállottság esetén az isteni lélek a testbe – mint edénybe – hatol. Ez sok esetben egyidejűleg *unio mystica* is, misztikus egyesülés, amelyet az istenség maszkokkal, tánccal való megjelenítése is hangsúlyoz. A Balkán ismert rítusai nem tiszta formációk. A társaságok tagjai a zene és tánc révén eksztatikus állapotba jutnak: megszállja őket az istenség szerepében például Szent Konstantin vagy a tündérkirálynő, és sokszor egyidejűleg lélekutazásokat is tesznek. Ugyanannak a pszichobiológiai jelenségnek két pszichokulturális változata van tehát egy rítuson belül. A *ruszália* és *căluşarii* megszállott gyógyítói a beteggel közös transzban átveszik annak „rossz" megszállottságát, illetve saját megszálló jó szellemük révén nyert erejükkel „megküzdenek", kiűzik a rossz szellemet a betegből.[147] Egyébként gyakori jelenség a megszállottság-kultuszok esetében, hogy az istenségtől megszállott gyógyító és a gonosz által megszállott beteg egyidejűleg esik transzba.[148] A bolgár, görög, macedóniai *nesztinárok, anaszteridák* esetében hasonlóképpen történik: a megszállottság itt mint Szent Illés adta pozitív erő jelenik meg: hatalmat nyernek a szenttől gyógyításra, mégpedig ugyanazon szent általi megszállottság negatív aspektusának a gyógyítására. Mind az anaszteridák, mind a căluşarii esetében a megszálló jó és rossz szellemek küzdenek a megszállottért. Gyógyító rítus mindkettő, ahol az exorcizáló próbál közvetíteni a páciens és a gonosz erők közt.

E kétpólusú rendszerekben a megszálló szellem rossz és jó aspektusa, változata ugyanazt a szerepet tölti be, mint a samanizmusban az őrző-, segítőszellemek és az ellenséges démonok. A megszálló jó szellem, istenség ugyanolyan pozitív erő, és ennek a megszállott ugyanúgy ura lehet, mint a sámán. A megszállottság destruktív ereje gyógyító erővé változik az – orvosi kutatások szerint – sokszor valóban sikeres pszichoterápiás gyógymód során. A ruszália tagjai, csakúgy, mint a nesztinárok a megszállottság mellett mennyei beavatásnak is részesei. A ruszália- és căluşarii-társaságok tündérvarázslóinak lelke mennyei lakomán tanulja a gyógyfüvek használatát, és így lesz a (megszálló) tündérekkel kapcsolatba lépni tudó mediátorrá. A nesztinároknak a szent forrásnál vagy más szent helyen vannak beavató (keresztény) mennyei látomásaik.

Ezenközben a halottakkal is folyik valamiféle kommunikáció (a ruszália és căluşarii rítusai a halotti időszakokban – húsvét és pünkösd vagy karácsony és vízkereszt között – zajlanak, amikor más módon is lehet érintkezni a halottakkal), a halotti megszállottság jegyeit is viselik a rítusok. A kultuszok balkáni kutatói bizonyos tekintetben Dionüszosz thrákiai kultuszának (amely késői fázisában halottkultusszal is összefonódott) örökségét látják a balkáni megszállottság-kultuszokban. (Európa germán múltjában is voltak kollektív megszállottság-rítusok: vö. az Odin által „megszállt" harci werwolf-társaságokra: a *berserker*re vonatkozó hagyományokat.[149]) Az istenség általi megszállottságnak talán újszövetségi gyökerei is vannak (az első gyülekezetet a Szentlélek szállta meg pünkösdkor). E keresztény hagyományok a középkor folyamán lényegében kivesztek, legalábbis ezekre utaló kollektív rítusnak nincs nyoma máshol. A căluşarok és a nesztinárok rítusai azonban keresztény „pünkösdi" vonásokat is viselnek, a társulatok tagjainak karizmatikus gyógyító tevékenysége – és

egyáltalán a démoni megszállókkal fölvett „transz-harcuk" – a szent gyógyítók, szent látók fent említett típusaihoz is közelíti őket.

Egyéni rítusok és szimbolikus technikák

A kommunikáció rituális létrehozásának tág kategóriájába tulajdonképpen a látók minden fent említett technikája beletartozik: a transzindukáló segédeszközök és módszerek alkalmazása, csakúgy, mint a testi-lelki előkészületek, vagy a szent idők, helyek nyújtotta rituális keretek „kihasználása"; tehát minden, ami miatt egy látomás nem fér a spontán, váratlan kategóriába. A látó-hivatást betöltő egyének közösségi kötelezettségeinek teljesítése feltételezte a rituális előkészületek valamely fokát: nekik akkor kellett „látni", amikor a feladatuk felvetette problémák megkívánták, amikor pácienseik kérdezték őket. Alkalmaztak azonban rituális technikákat a laikusok is, tehát azok, akik nem a közösség, hanem önmaguk számára keresték a választ problémáikra a természetfeletti kommunikációval.

A rituális kapcsolatok megteremtése az egyéni szükséghelyzetekben elsősorban a *szent helyek, kegyhelyek* látogatását jelentette, ahol a kapcsolat a természetfelettivel nemcsak a kultusz által, hanem az ASC-állapotok révén, közvetlenül is létrehozható volt. Jelenkori adataink már inkább csak mondai hagyományok. Több európai mondatípusról tudunk, amely szerint az ember (feltehetően álomban, transzban) a szent helyre (templomba, temetőbe, keresztútra) jut a megfelelő időpontban, és ott találkozik a természetfelettivel, illetőleg „látja", netalán „kilesi" a természetfeletti lényeket. Egy jelenkori moldvai magyar példa:

Két gyerek, akinek a közelmúltban halt meg az apja, elmegy hajnalban a templomba, amely be van zárva, de ők belesnek a kulcslyukon és: „...világ vót a templomban. De nem tudjuk, mitől világos. Künn sötét, mint a korom, s benn a templomban világos, de nem ilyen nagy világ. Ő nézi, nézi, ő meglátta, két angyalt az ótáron, egyik egyik felibe, s mászik a másik felibe [...] én is megnéztem, úgy néztem, mint kendet. Nagyok vótak azok az angyalok, és szépen így esszetették a kezüket, és le voltak térdelve [...] De ulyan szépen énekeltek mind a ketten..."[150]

A szent helyekre (álomban, látomásban) utazók mondái szerint többnyire gyógyulásért mennek a templomba, a paphoz, vagy a „szent" gyógyítóhoz. A néphit-adatok a szent helyek és szent emberek, gyógyítók, papok mellett a *halottak*nak – és a temetőnek mint szent helynek – is tulajdonítanak bizonyos gyógyító erőt: látomásokban, álmokban gyógyító „jó" halottak jelennek meg.[151] A tündérkultusz intenzív területein álomban megjelenő *tündérek* – az álomban gyógyító szentek „népi" változatai – gyógyítják a betegeket. Idézhetnénk a szicíliai tündérvilág dokumentumaiból[152] is, vagy a balkáni tündérek hagyományaiból, hadd álljon itt azonban egy közelebbi példája az álomban gyógyuló betegeknek egy XVIII. századi magyar boszorkányperből, tündérvonásokat viselő boszorkányokkal[153] kapcsolatban: „Az én uram elaludt: mikor felébredt, beszéllette, hogy ez a Kádár Kata ne-

gyedmagával szöllőlevelet vittenek hozzá, avval egészen megkenték: a lábán való dagadás meglohadt."[154]

Mindeme szövegeknek valóságos rituális háttere a mai Európában – tudomásunk szerint – már csak nagyon szórványosan van. E vonatkozásban legmeglepőbb adataink a finn gyógyítók (úgy látszik, ott meglehetősen elterjedt) halottidéző rítusáról szólnak. Ez a temetőben megy végbe éjszaka, szent helyet „létrehozó" körhúzással. A körbe állva a gyógyító önmagát és a beteget is mintegy hipnotizálja, s mindketten transzba esve látják a halottakat megjelenni, azok pedig megadják a kért információt a betegségre és gyógymódra vonatkozóan a gyógyítónak és páciensének.[155] A Balkánról ehhez igen hasonló „tündéridéző" rítusokról tudunk: a betegnek a megidézett tündér „szent helyén" kell aludnia, s reggel gyógyultan ébred.[156]

Jelenkori gyér adatainkkal szemben a középkorban gyakori volt a kegyhelyekre, illetőleg a gyógyító szentekhez zarándoklás abból a célból is, hogy ott a betegek álomvízióban gyógyuljanak meg; vagy gyógyszert, máskor gyógyításukhoz útmutatást kapjanak álmukban. Mindebben nem mindig válik szét élesen az *élő* és *halott szentek* kisugárzó hatása; mindkettőnek lehet szerepe mint a látomások „adójának" – erre több középkori látomás-adat vall. (Hasonló a helyzet a démonikus tündér és az élő tündérvarázsló kettősével: bármelyikük megjelenhet az előbb említett, boszorkányperbeli tündérálmokban.)

A szent helyeken a szentektől gyógyulást nyerni álomban, látomásban voltaképpen nem más, mint a már a kereszténység előtti Európa gyógyhelyein is fontos szerepet kapott *inkubáció*. Az ókori szent helyekre – például Aszklépiosz/Aesculapius vagy Faunus barlangszentélyeibe – látogatás elsőrendű célja a természetfeletti kommunikáció volt, tehát hogy a beteg a gyógyító istenséggel találkozzék álmában, és tőle közvetlenül nyerjen megoldást problémáira. A gyógyhelyen alvást a neki adott állataldozat és más rituális előírások is övezték, amelyek közül a legfontosabb a *böjt* volt. A gyógyítás mellett a jóslás, elveszett személyek keresése, megtalálása is előfordult e kontextusban,[157] pontosan úgy, ahogy a középkori kegyhelyeken, vagy a mai finn gyógyítók esetében.

Szóljunk végül a *kommunikáció létrehozásáról vagy ennek imitációjáról – szimbolikus úton*. Ez a halotti, szent időszakokban, szent helyeken megy végbe, tér-idő szimbólumokkal és egyéb, a szent helyeket szimbolikusan létrehozó módszerekkel: ilyen például a varázskör, a keresztút, a templom körüljárása.[158] Ezek divinációs és gyógyító eljárások, amelyek révén a szentektől, halottaktól vagy a néphit egyéb mitikus lényeitől kapnak információt és segítséget; másrészt lehetnek tudásszerző, beavató rítusok is, vagy pedig halottidézés, szellemidézés a fenti célokkal (aminthogy az előbb említett halottidézés-, tündéridézés-adatok voltaképpen ide is tartoznak). A módszerek Európa népi kultúráiban rendkívül elterjedtek voltak, sok közösségük volt az elit rituális mágiával (például halott- vagy szellemidéző, ördögidéző módszerekkel) is.[159]

A technikák lényege a szimbolikus földi túlvilágok létrehozása, amely mint ilyen helyettesítheti az igazi látomást, a valódi kommunikációt; sokszor egy metaforikus túlvilágon, a másvilág szimbolikus bejáratainál, határain végzik el a rítust. A szimbo-

likus rítusoknak nem egyetlen és kizárólagos indítéka – és végeredménye – a *személyes* kapcsolatfelvétel, az ASC-állapot létrehozása, az mégis létrejöhet: nincs éles határ a módszerekben a valódi, közvetlen kommunikáció felé. Hozzunk néhány példát az e téren leggyakoribb eljárásokból, a „látás", divináció kategóriájába sorolható technikákból. Ez lehet: távoli dolgok, tettes, kincs kézre kerítése, jövőbelátás, jóslás, boszorkány azonosítása. Így például a jövő évi halottak meglátása a ház körüljárásával mint karácsonyi, szilveszteri jóslás, vagy a tükörjóslás szilveszterkor szintén a halottak megtudakolására, vagy az álomban jóslás újév éjszakáján. Idetartozik a „lucaszék" készítésével kapcsolatos halottakat látó és boszorkányt felismerő rítus is.[160] A jósló álmokhoz mindig tartozik valamilyen rituális előkészület, leggyakrabban szimbolikus tárgyaknak a párna alá tétele, és fontos szerepe van a (már az antik inkubációs technikákból ismert) böjtnek. Nemcsak az álmodónak, hanem a ház ablakán éjszaka betekintőnek, vagy más hasonló eljárások végzőinek is lehet valódi látomásélménye: a tükör, a kis résen (például kulcslyukon vagy koporsódeszka szöglyukán) belesés lehet a koncentráció, önszuggesztió eszköze, módszere is, mint fentebb említettük. Skóciában, Angliában e módszerekkel valóban „látnak". Például április 24-én, Szent Márk éjszakáján a temetőt körüljáró rítus a halottak körmenetének látomásában ér véget, amelyből megtudják, ki hal meg az évben a faluban, mert a halottak közt vonulnak a még élők alteregói is. Ez még századunkban is gyakorolt haláljósló eljárás volt, és a végzők maguk is hasonmások látásáról beszéltek. Írországban halottak napján, továbbá május 1-jén és Mátyás éjszakáján mennek az e napokon született látó képességű emberek a temetőt körüljárni és a „lelkeket" látni, Izlandon a keresztútra ülnek. És így tovább; igen sokféle, halottaktól tudást szerző rítus ismert. Francia gyógyítók és boszorkányazonosítók karácsonykor konzultálnak a halottakkal. Például Dominique Camus emlékszik meg egy gyógyítóról, akinek saját halott anyja – aki amellett őrzőangyala – ad ilyenkor tanácsot.[161]

Ezek az álombeli kommunikációra építő eljárások erősen emlékeztetnek az előbb említett inkubációra a szent helyeken; néha úgy tűnik, mintha amazok „népiesebb" változatai, keresztény mitikus lények helyett inkább a halottakhoz és a néphit egyéb alakjaihoz kötődő variánsai volnának. Fontos szerepet kapnak bennük a fent említett (minden látás-technika mögött megtalálható) lélek-, illetve hasonmás-hiedelmek is. A német szerelmi jósló technikák – András napján, karácsonykor, Mátyás éjjelén – a leendő férj alteregójának „látásával" végződnek. Úgy tudják, hogy e „varázsidőkben" az alteregó megjeleníthető, ennek megfelelően „látják" is őt.[162] Tanulságos azonban, hogy ugyane rítusokkal kapcsolatban Európa nagy részén, legalábbis újkori adataink szerint, szó sincs semmiféle vízióról. Ezek *nem* transzindukáló módszerek, de ugyanazon rendszerekbe tartoznak, mint azok: a róluk szóló narratívok igen sokszor utalnak a közvetlen kommunikációra (egy ismert példa: a lucaszéken ülőt – némely magyar adatunk szerint – „elragadják" a halottak, és túlvilági tudásba avatják). A többi rítushoz képest fokozottabban a közvetlen kommunikáció rendszereibe tartoznak az *álom* mozzanatát is tartalmazó, illetve az esti, alvást megelőző rítusok, egyszerűen azért, mert az alvás és az álom vagy álombeli vízió – ellentétben a transzlátomással – a lefekvés előtt elvégzett, mégannyira nem „transzin-

dukáló" rítus után is mindenképpen bekövetkezik. (Lásd például Tatjána karácsonyi álmát Puskinnál, egy pontosan idevágó szerelmi jósló rítus részeként, amelynek pokolvíziójában a leány saját jövőjére nézve nyer információt.) Így nem véletlen, hogy e rituális-szimbolikus túlvilág-létrehozó technikákban nagy szerepe van az álomnak.

*

A módosult tudatállapotok különböző fokain sokféle rituális és nem rituális, kollektív és egyéni, valódi és szimbolikus technikát alkalmaztak Európában a természetfeletti kommunikáció céljából. Úgy vélem, egyetlen ASC-fokozat sincs, amely egyértelmű, önálló pszichokulturális kategória lenne. Ráadásul nincsenek tiszta kategóriák, azonos pszichokulturális formációkban többféle is előfordulhat egyszerre, beleértve a legutoljára tárgyalt rituális technikák szimbolikus, nem feltétlenül transzindukáló módszereit is. Ez utóbbiak éppen azért tartoznak ide, mert adott esetben – hogy szaporítsuk a következetlenségeket – ilyen körülmények között is létrejön az ASC-állapot. Rendszerező elvként tehát ezek a kategóriák a néprajzi, kultúrtörténeti kutatásban nem használhatók önmagukban, egymástól függetlenül. Nem köthető a transz-technika kizárólagosan a samanizmushoz, de nincs olyan fajtája sem a transznak, amellyel egyetlen kulturális formációt és csupán azt lehetne kapcsolatba hozni, sőt még olyan sincs, amelyet egy helyhez, korhoz, néphez, társadalmi réteghez, vagy csak az elit, vagy csak a népi kultúrához lehetne kötni. Továbbá olyan sincs, amelyet kereszténynek határozhatnánk meg (például a látomást vélték sokan annak), vagy egyértelműen csak a nem keresztény pogány hagyományhoz lehetne kötni (például a samanisztikus túlvilági utazást). Legkevesebbet egyébként úgy látszik, éppen arról tudunk, hogy hogyan jön létre a transzállapot vagy eksztázis, a vízió vagy látomás (hiszen olyankor is létrejöhet, amikor nem „indukálják", legalábbis nagyon látványosan nem), mert az adatok igen nagy százalékában mindent feljegyeztek róla, csak ezt nem (ilyenkor tételezünk fel szuggesztiót, önszuggesztiót, meditációt, koncentrációt). Hogy mit lát a vizionáló, amikor módosult tudatállapotban van, ez, mint láttuk, nagymértékben kultúrafüggő, a hagyományos referenciakeretre támaszkodik. Az előbb mondottak értelmében úgy látszik, hogy ugyanezen hagyományos tudásnak a szerepe a módosult tudatállapot létrejöttében, a vizionálás spontán és rituális technikájában is fontos.

A „valódi látomás" megléte, az igazi látomásélmény sohasem biztos. Ha valakinek – közösségi szerepe miatt – ez fontos, meg is tudja játszani hagyományos tudása alapján, képes elhitetni önmagával és a közönséggel is a „látást". Betarthatja bárki a rituális előírásokat, de a végeredmény mindig kétséges. Mivel azonban ez a végeredmény – a látomás tartalma – is hagyományosan előírt, a „nem látott" természetfelettit is el lehet beszélni a hagyományos narratív struktúrák és toposzok ismeretében – megtűzdelve az egyéni élmények megfogalmazásának közismert motívumaival. De hát voltaképpen ezek az – élményt közvetlenül nem tükröző – narratívok is transzról és látomásról szólnak. „Valahol, valamikor" volt látomásélmény mögöttük.

A látomásirodalom sem duzzadt volna ilyen terebélyessé, ha nem hasonlóan terebélyes látomáskultúrában gyökereznék. E sok szempontból igen heterogén – és igen hatalmas – folklór- és irodalomkincs egyik közös alapját a látomások archetipikus motívumai jelentik. Még fontosabb összekötő szál a bemutatott jelenségek között, hogy – ha mégoly különböző szinten is – mindegyikük a természetfelettivel való közvetlen kapcsolatteremtésre vonatkozik. A jelenségek együttesen vizsgált sokasága azt bizonyítja, hogy az ASC-kommunikáció sokkal fontosabb volt Európa kultúrtörténetében, és sokkal változatosabb, gazdagabb variációs skálával létezett-létezik, mint ahogyan azt az egyes részterületekre szorítkozó, sokszor egyoldalú kutatások vélték.

(A tanulnányhoz tartozó illusztrációkat lásd a IV, XII–XVI, XIX, XX, XXIII–XXVI, XXXI, XXXIII. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Lewis (1971: 11).
2 Bourguignon (1973: 3–5).
3 Bourguignon (1973: 11).
4 Arbman (1963: II. 591).
5 Lewis (1971).
6 A középkori egyház kategorizálása szerint a látomások (és álmok) vagy isteni, vagy ördögi eredetűek voltak, de az isteni eredetűek is lehettek igazak és hamisak; az igaz látomások elismerésének is voltak kritériumai, fokozatai. Vö. Schmitt (1987). A tűréshatár is fokozatosan csökkent az idők folyamán. Jádi és Tüskés ír róla, hogyan növekedett a (keresztény) látomások elutasításának mértéke, és lett – miután XIV. Benedek a XVIII. század folyamán „magánkinyilatkoztatásnak" nyilvánította – majd 100%-os a XX. századra: Jádi–Tüskés (1986: 538). Az álmok kontrolljáról lásd még Le Goff (1977).
7 Schmitt (1987: 261).
8 Egyet kell értenünk Grynaeus Tamással, aki a magyar látomáskultúrát összefoglaló tanulmányában a jelenség egyetemességét, a különböző korszakok, felekezetek magyar látomásainak egységét, a népi és egyházi víziók kapcsolatait hangsúlyozza (Grynaeus 1991).
9 Lásd például Diószegi (1958: 65–75, 295–306); Czövek 1987: 18.
10 Lásd Bálint Sándor előszavát Orosz István „szentember" életrajzához: Bálint (1942).
11 Katona (1907).
12 Lásd például Posonyi 1942, V. Kovács (1985), legújabban Voigt (1996).
13 Lásd például Jádi–Tüskés (1986), Molnár–Szigeti (1984), vagy Grynaeus (1991) áttekintő összefoglalásának további irodalmát.
14 Vargyas (1963).
15 Grynaeus (1991).
16 Vö. Findeisen (1957: 180), a keresztény látomások középkori szóhasználata is exstasis vagy revelatio, visio, ostensio stb.
17 Pais (1949), Diószegi (1958: 295–302).
18 Siikala (1982: 104).
19 Arbman (1963: II. 591).
20 Grof (1975).
21 Edsman (1970: 7–15).
22 Holm (1982: 8).
23 Lásd például Schmitt (1987: 259).

24 Dinzelbacher (1981: 29).
25 „Sugalom", ahogy Lovász Irén jelen kötetben bemutatott látóasszonya nevezi.
26 Vö. látnok-próféták, költő-látnokok; a középkori Európában különösen kelta adatok, terminusok (*fili* és rokonai) vallanak költő- és próféta-sámánokra (például Merlin, Taliesin): Davidson (1989a, 1989b: 66), Wood (1989).
27 Dinzelbacher (1981: 39).
28 Meseguez (1963: 34). Telepatikus, profetikus és misztikus álmokat különböztet meg például Meseguez (1963: 136–182).
29 Bitel (1991: 39).
30 Arbman (1963: II. 578–580).
31 Moody mintegy spontán adatgyűjtése és vizsgálata (1975) után elsősorban: Sabom (1982), Ring (1984). Magyar vizsgálat: Ács–Pilling–Zatik (1992).
32 Ring (1984: 57, 83, 166, 171–219), Sabom (1982), Ács–Pilling–Zatik (1992: 110). Itt még Bosnyák Sándor „Visszasírás. A parasztság halálközeli élményei" című kéziratos tanulmányára kell hivatkoznom (sajtó alatt a *Thanatos* című folyóiratban): ő a magyar nyelvterület több hiedelemmonda-típusát hozta kapcsolatba halálközeli élményekkel.
33 Zaleski (1987).
34 A megszállottság világszerte előforduló formáinak „tapasztalati fenomenológiáját" lásd Oesterreich (1921) klasszikus művében (két fő csoportja: akaratlagos és spontán).
35 Például de Heusch (1971) elválasztja a transztól, amit csak a „lélekvesztéses" állapotokkal hoz kapcsolatba. Firth a „médiumizmust" (a mediumship, mediumism terminusokat fordítom így – P. É.) is külön, harmadik kategóriaként kezeli: tehát van szerinte spirit possession, spirit mediumship és shamanism (Crapanzano 1987: 12).
36 Crapanzano ezt a „container" és „contained", illetve a „spirit" és „host" viszonyával fejezi ki: (1987: 14).
37 Rouget (1980: 52).
38 Lewis (1971), Siikala (1982).
39 Holm (1982: 8).
40 Parker (1975: 87–97).
41 Vö. Benz (1969: 185).
42 Parker (1975: 108–109).
43 Schmëing (1938, 1943, 1954); a „látás"-t ún. eidetikus képességekhez köti, bizonyos pszichofizikai típushoz (aki képként látja, amit más elképzel): belőlük lesznek a jósok, próféták.
44 Kevésbé használhatók azok a szerzők, akik parapszichológiai kategóriáik adattáraul hordják össze a néprajzi adatokat, mint Bozzano (1975) teszi, akinél fellelhetők a telepátia, telekinézia, kísértetjelenések, materializálódott tárgyak (vö. látomásokban: másvilágról hozott „bizonyítékok") néprajzi adatai úgymond az egész világról.
45 Grober-Glück (1966).
46 Virtanen (1990): a legtöbb psi esemény (mint ahogy spontán vízió is – illetve a kettő egybeesik) az álom-ébrenlét határán (50%-ban) következik be. A transz (csak a hipnotikus transz laboratóriumi kísérleti eseteit vizsgálta) segít ESP élmények létrejöttében, de nem elengedhetetlen feltétele.
47 Benz (1969: 202–222).
48 Benz (1969: 108–114), Grynaeus (1991: 146–148 stb.).
49 Legteljesebb áttekintések: Benz (1969), MacDermot (1971), Dinzelbacher (1981).
50 Bitel (1991: 50).
51 Dinzelbacher (1981: 253).
52 A purgatórium-tanok kialakulásáról: Le Goff (1981).
53 Dinzelbacher, Benz említett művein kívül legfontosabb: Bousset (1901: 137–143, 234, 258), Patch (1950), Ellis (1943: 171, 185, 171), Kappler (1987).
54 Például: Gurevics (1987: 239–243, 248–249).
55 Bousset (1901).

56 Lásd Bousset (1901: 137–143), Le Goff (1984), Kappler (1987).
57 Lásd MacDermot (1971) kopt gyűjteményét, amelyben a korai keresztény szír, latin, etióp stb. szövegpárhuzamokat is közli.
58 Platón (1984: II. 699–710).
59 Uo. 700.
60 Siikala (1982: 3).
61 Benz (1969: 140), Dinzelbacher (1981: 216). A keresztény látomások fontos – az elit kultúrát érintő – kategóriáiról, például szentek és királyok „kiválasztásának" látomása, szent halálát kísérő látomások stb., lásd Schmitt (1987).
62 Benz (1969: 35–37, 225), MacDermot (1971: I. fejezet: „Withdraval from the environment of the senses").
63 Dinzelbacher (1981: 146–154) ír erről a középkori vizionálókkal kapcsolatban.
64 Manga (1962) és e kötet több tanulmánya. Vö. Jádi–Tüskés (1986: 544, 547), Siikala (1982: 106–107).
65 Gurevics (1987: 224).
66 Például „Sir Gawain és a zöld lovag", Rózsaregény, vö. Dinzelbacher (1986). Lásd a sagák utazásait földi allegorikus másvilágokra, például Simpson (1966), Power (l985); egyéb utazások a földi paradicsomba: Giamatti (1966), Delumeau (1976).
67 Magyar látomás-ballada például a „A mennybe vitt lány" (Júlia szép leány) – lásd például Fettich (1959). Egy híres norvég álom-balladáról: Liestøl (1946). Az álomköltészetről összefoglalóan: Chadwick (1968), Spearing (1976).
68 Mese, monda, legenda: vö. Petzoldt (1985), Petschel (1971), Schwarzer (1882), Moser (1977); a testenkívüliséget, „utazást" szimbolikusan megfogalmazó az ún. Guntram-monda (pici állat alakjában távozó lélek túlvilági kalandjairól, AaTh 1645), amely VIII. századi első feljegyzése óta virágzik Európa egész területén: Lixfeld (1972). Lásd még a magyar hiedelemmonda-katalógus Kísértet, Szellemek vonulása, Túlvilágjárás típusait: Bihari (1980), vagy Le Goff (1984: 27) hat Európa-szerte elterjedt mesetípust említ, amely látomás-motívumokon alapszik (AaTh 460A, 461A, 470 stb.).
69 Patch (1950). A XIX. századi orosz látomásirodalomról: Lettenbauer (1951).
70 Például Drythelm skót víziójában; vagy visszaküldés a testbe: Dinzelbacher (1981: 216), Gurevics (1987: 253), Benz (1964: 274, 225).
71 Gurevich (1992a: 3): például Gottschalk víziója.
72 A külső lélek elszakadása a testtől legendai motívumként jelenik meg Nagy Szent Gergely dialógusaiban 594-ben, amikor valaki Szent Benedek alteregójával beszélget. Lásd e motívumról: Schmitt (1987: 259).
73 Vö. Le Goff (1977), Lecouteux, (1987), Schmitt (1994).
74 Gurevich (1992b: 66–72).
75 Az erre vonatkozó középkori adatok – amelyek erősen egybecsengenek XX. századi néprajzi adataikkal – feldolgozásai: Schmitt (1994), Lecouteux (1987: 56). Lásd még: Finucane (1982) a halotti jelenésekről.
76 Berze Nagy (1942: III. 236).
77 Uo.
78 A természetfeletti észlelésének modális fokozatairól: Honko (l962: 88–103).
79 Lásd például Meisen (1935), Moszyński (1939: 656), Rohde (1925: 71–75), Pócs (1986: 188–191).
80 Lásd a halotti tér-idő szerkezettel kapcsolatos technikákról részletesen: Pócs (1983).
81 Lásd e démonokat részletesen: Pócs (1990).
82 Diószegi Vilmos gyűjtése, Ipolytölgyes, volt Hont megye. – Folke Ström a sagák adatainak vizsgálata alapján a haldokló „visionary power"-jéről beszél (1947). Vö. Bosnyák előbb említett tanulmánya.
83 Parker (1975: 112): angol kórházi felmérések szerint a haldoklók 40%-a „lát" halott rokonokat.
84 Grober-Glück (1966), Meier to Berndt (1952), Meyer-Matheis (1974: 15).
85 Meyer-Matheis (1974), Lecouteux (1992), Pócs (1997: 36–41).

86 Például svéd hiedelmek szerint: ha önmagamat látom koporsóban feküdni; vö. Bergman *A nap vége* című filmjének emlékezetes jelenetével. Meier to Berndt (1952: 65–68, 131), Schmëing (1943: 57–61), Meyer-Matheis (1974: 20–32, 102–103), Peuckert (1960).

87 A Balkánon, a brit szigeteken és halványabban Skandináviában és Közép-Európában is.

88 Henningsen (1990).

89 Lövéte, Udvarhely, Gagyi József gyűjtése.

90 Tündérmondák túlvilágról, tündérelragadásról lásd: Pócs (1986: 3), Cross (1952), Narváez (1991).

91 A werwolf démonikus alakjai, amelyek mindenütt ismertek Európában; lásd a rendkívül gazdag irodalomból: Hertz (1862), Zečević (1981: 126–137), további források, adatok: Pócs (1986: 195–199).

92 Meyer-Matheis (1974), Lecouteux (1987), Pócs (1997: 36–38) további részletekkel és irodalommal.

93 Lásd: Pócs (1997: 4. fejezet), vö. Klaniczay Gábor jelen kötetbe írt tanulmányát.

94 Pócs (1992).

95 Komárom Vármegye Levéltára, Büntető perek xii/135. A boszorkányszombat néphitbeli alapjait vizsgáló kutatások: Ginzburg (1966, 1989), Henningsen (1990), Klaniczay (1983, 1986), Pócs (1992) szerint egységes archaikus alapképzetek lelhetők fel Európa-szerte, lényegében, mint Ginzburg tömören megfogalmazta: utazás a halottak birodalmába, tehát látomás, túlvilági élmény, túlvilági kaland, a mondai megfogalmazás különböző szintjein.

96 A boszorkányüldöző demonológia alapelveiről lásd például: Cohn (1975: 97–98, 252), további irodalommal.

97 Evans-Wentz (1966).

98 Lásd erről például Hufford (1982).

99 Lásd a boszorkány–ördög kapcsolatokról: Pócs (1992).

100 Gurevich (1992a).

101 Le Goff (1984), Gatto (1979), Grambo (1975): az „Életre-halálra jóbarátok", AaTh 470 mesetípus; ugyanez: Petschel (1971).

102 Lásd például Cohn (1993: 245–249).

103 Pócs (1997: 85–88).

104 Bitel (1991: 41): együtt járnak mennybe; Henningsen (1988: 119): együtt járnak boszorkányszombatra. Közös látomások sagákból: Schmëing (1943, 778); víziókból hozott tárgyak például Pócs (1997: 116–117).

105 Kolozsvár 1629, Komáromy (1910: 98–99).

106 Nagyszeg, Nyitra, vm. 1714, Schram (1970: I. 455).

107 Lövéte, Udvarhely, Gagyi József gyűjtése.

108 Szilsárkány, Sopron vm. 1737, Schram (1970: II. 107).

109 Lehoczky (1887: 303). A magyar boszorkányperek erre vonatkozó terminológiáját lásd: Pócs (1997: 44–50, 69, 73).

110 Lásd az erre vonatkozó adatokat: Diószegi (1958: 316–330).

111 Klézse, Moldva, Bosnyák (1980: 75).

112 Felsőbánya, Szatmár vm., 1715, Abafi (1888: 365).

113 Salamon (1975: 109–110).

114 Lásd például Bouteiller (1950: 201–235) összefoglalását, vagy Delcambre művét (1951) XVI–XVII. századi lotaringiai „szent gyógyítók"-ról, vagy a svéd Catherina Fagenberg esetét: Edsman (1967).

115 Kieckhefer (1988: 12).

116 Bitel (1991: 42–52).

117 Kieckhefer (1988).

118 Szent Columba életéről: MacQueen (1989). Túlvilági beavatása: 47–48.

119 Az első „beavató" élmény általában fiatal korban, sokszor egészen kis gyerekkorban, 3–10, de legfeljebb 19–25 éves korban érte a vizionálókat: Dinzelbacher (1981: 216).

120 Bálint Sándor (1942), majd Grynaeus Tamás (1974), Pozsony Ferenc (1991), legújabban Küllős Imola (lásd e kötetben megjelent tanulmányát) foglalkozott közösségi szerepükkel, látomásaikkal. Lásd a XVII. századi magyar „szent" táltosok, látók alakjait, akik „világi" mediátori tevékenységük

mellett, vagy annak részeként a keresztény mitikus lényekkel is kommunikálnak: Pócs (1997: 163–196).

121 Finn *näkeminen*, német *zweites Gesicht*, angol *second sight*, gaël *taighatrim* stb. A látó személy neve: ónordikus *vitki* ('tudós' tövű szó), mai német *Wicker, Wickerin, Spökenkieker*; gaël *an da shealladh*. Lásd: Schmëing (1938), Peuckert (1960), Grober-Glück (1966), MacInnes (1989), Campbell (1902), Virtanen (1990: 157), Abbot (1903: 221–222).

122 MacInnes (1989: 18).

123 A Ginzburg (1989) leírta „női típus"; lásd még például Henningsen (1990), Cross (1952: 119–210), Pócs (1996: 225–241) stb. Lásd még a további részleteket és irodalmat: Pócs (1997: 144–151).

124 A magyar halottlátó adatainak összefoglalása XVI. század óta Czövek (1987), az egyes típusok, párhuzamok, az eredet további kérdései: Pócs (1996).

125 Thomas (1971: „Magic" fejezet).

126 Pócs (1997, 7. fejezet): jós, kincslátó és boszorkányazonosító látók, táltosok. Vö. Diószegi (1958: 316–330).

127 A sagák középkori germán adatai többször féléber, álom és ébrenlét közti állapotot említenek. Schmëing (1943) elemezte ilyen szempontból a germán történeti adatokat.

128 MacInnes (1989: 13–14); Leea Virtanen szíves szóbeli közlése; a magyar halottlátó adatait lásd: Czövek (1987: 42–43).

129 Salo (1974: 38–90).

130 Kelta: Ellis (1943); bolgár: Borjana Alexandrova (Szófiai Folklór intézet) szíves szóbeli közlése. Lásd e kötetben a Gagyi József közölte udvarhelyi jósasszonyt, aki transzban beszélt, tudósított „utazásáról", csatájáról a boszorkányokkal a keresztúton.

131 Thomas (1971: „Magic" fejezet), Delatte (1932), Dodds (1971).

132 „Cseberbenézés" erdélyi adatai: Keszeg (1997: 97–125).

133 Bodgál (1960: 309).

134 Moszyński (1939: 652–653), Ginzburg (1966, 1989), Klaniczay (1983), Pócs (1989). Legújabb összefoglalás és elemzés: Pócs (1997: 7. fejezet).

135 A samanizmus kritériumairól lásd: Vajda (1959), Hultkranz (1967).

136 Lásd a keresztény konnotációjú táltosok adatait: Pócs (1997: 7. fejezet).

137 Lang (1900: 73).

138 Lásd például francia viszonylatban: Camus (1988), Pinies (1983).

139 Pócs (1997: 6. fejezet).

140 Lásd: Lecouteux (1992), Jarausch (1930), Davidson (1973).

141 Oesterreich (1921: XII), Goodman (1998: 95–122).

142 Boddy (1994: 423), Rouget (1980: 230–240).

143 An'ičkov (1914: 256–285), Schrader (1911: 816) és itt közölt forrásai.

144 Finucane (1977: 108).

145 Olasz: Martino (1948: 5. fejezet), óangol: Glosecki (1989: 72, 103), finn: Siikala (1990), bolgár: lásd a XX. képtáblát.

146 Saját gyűjtésű adataim Szolnok megye több községéből, Szolnok és Heves megyei halottlátókra vonatkozóan.

147 A ruszália, căluşarii, nesztinárok rítusainak néhány fontos újabb leírása és elemzése, a régebbi irodalom összefoglalásával: Küppers (1954), Eliade (1980), Scharankov (1980), Kligman (1981), Danforth (1985), Antonievic (1990), Pócs (1986: 228–232).

148 Crapanzano (1987: 160).

149 Lásd például Höfler (1934)

150 Diósfalu, Moldva, Bosnyák. (1980: 61) Kora keresztény víziókban hasonló látomásélmények: MacDermot (1971: 519–520).

151 Bitel (1991: 24), Benz (1969: 20), Sigal (1985: 135–147), Finucane (1977: 59–190), Kleinberg (1990), Salo (1974: 103–115).

152 Henningsen (1990).

153 A magyar boszorkány tündérvonásairól: Pócs (1986).
154 1733, Kolozsvár, Komáromy (1910: 469).
155 Salo (1974: 120–155).
156 Lásd részletesebben Pócs (1986: 226–227).
157 Például az epidauroszi Aszklépiosz-szentélyek gyógyulás- és egyéb incubatio-esetei fél évezreden keresztül: Herzog (1931); lásd továbbá Kee (1983: 1. fejezet: „Asklepios the Healer").
158 E szimbolikus módszerekről lásd: Pócs (1983).
159 Ennek hatalmas szakirodalmából a legjobb összefoglalás: Thorndike (1934–1958). Lásd még röviden: Kieckhefer (1989).
160 Lásd Róheim (1920) és Pócs (1983).
161 Camus (1988: 40).
162 Meier to Bernd (1952: 154–156), Menefee (1989), Meyer-Matheis (1974: 10–12). Lásd még Róheim (1920) nagy európai összefoglalását.

Bibliográfia

ABAFI Lajos 1888: Felsőbányai boszorkánypörök. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VIII: 301–319, 351–372.
ABBOT, G. F. 1903: *Macedonian Folklore*. Cambridge.
ÁCS Géza–PILLING János–ZATIK István 1992: *Meghaltam és élek. Halál közeli élmények*. Budapest: Medicina.
AN'IČKOV, E. V. (1914): Jaziźestvo i drevn'aja Rus. *Zapiski Istoriko-Filologičeskago Fakulteta Imperatorskago S.-Peterburgskago Un'iversiteta*. CXVII.
ANTONIEVIĆ, Dragoslav 1990: *Ritualni trans*. Beograd.
ARBMAN, Ernst 1963: *Ecstasy or Religious Trance In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* I–III. Uppsala.
BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*. Budapest.
BALLARD, Linda-May 1991: Fairies and the Supernatural in Reachrai. In: *The Good People. New Fairylore Essays*. Szerk. Narváez, Peter. 47–93. New York–London: Garland Publishers.
BEHRINGER, Wolfgang 1994: *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München.
BELMONT, Nicole 1971: *Les signes de la naissance*. Paris.
BENZ, Ernst 1969: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart.
BERZE NAGY János 1942: *Baranyai magyar néphagyományok* I–III. Pécs.
BIHARI Anna 1980: *Magyar hiedelemmonda katalógus*. (=Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
BITEL, Lisa M. 1991: In Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900. *History of Religions* 31: 39–59.
BLUM, Richard–BLUM, Eva 1970: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London.
BODDY, Jamice 1944: Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434.
BODGÁL Ferenc 1960: *Egy miskolci „tátos" 1741-ben*. Néprajzi Közlemények V. 3–4. szám. 308–316.
BOSNYÁK Sándor 1980: *A moldvai magyarok hitvilága* (=Folklór Archívum 12.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
BOURGUIGNON, Erika 1973: Introduction. In: *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. 3–38. Columbus: Ohio State Unversity Press.
BOURGUIGNON, Erika (szerk.) 1973: *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
BOUSSET, D. W.: Die Himmelsreise der Seelen. *Archiv für Religionswissenschaft* IV: 136–169, 229–273.
BOUTEILLER, Marcelle 1950: *Chamanisme et guérison magique*. Paris: Presses Universitaires de France.

BOZZANO, Ernesto 1975: *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern.* Freiburg im Breisgau.
CAMPBELL, J. G. 1902: *Witchcraft and Second Sight.* Glasgow.
CAMUS, Dominique 1988: *Pouvoirs sorcerers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie.* Paris.
CHADWICK, Nora 1968: Dreams in Early European Literature. In: *Celtic studies. Essays in Memory of Angus Matheson 1912–1962.* Szerk. Carney, James–Greene, David. 33–50. London.
CLOSS, Alois 1969: Die Ekstase des Schamanen. *Ethnos* 34: 70–89.
COHN, Norman 1993: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest (Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. New York, 1975).
CRAPANZANO, Vincent 1987: Spirit Possession. In: *Enyclopedy of Religion* 14. Szerk. Eliade, Mircea. 12–19. Chicago.
CROSS, Tom Peete 1952: *Motif-Index of Early Irish Literature.* Bloomington.
CZÖVEK Judit 1987: *A halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen.
DANFORTH, Loring M. 1985: *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement.* Princeton.
DAVIDSON, Hilda R. Ellis 1973: Hostile Magic. In: *The Witch Figure. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs.* Szerk. Newall, Venetia. 20–41. London–Boston.
– 1989a: Introduction. In: *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis 66–78. Edinburgh.
– 1989b: The Seers Thumb. In: *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis. 66–78. Edinburgh.
DELATTE, A. 1932: *La Catoptromancie Grecque et ses dérivés.* Paris.
DELCAMBRE, Etienne 1951: *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles 3. Les devins – guérisseurs.* Nancy.
DELUMEAU, J. 1976: *La mort des Pays de Cocagne.* Paris.
DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart.
– 1984: Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. In: *Epische Stoff des Mittelalters.* Szerk. Martens, V.–Miller, U. 61–80. Stuttgart.
– 1987: The Way to the Other World in Medieval Literature and Art. *Folklore* 97: 70–87.
DIÓSZEGI Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest.
DODDS, E. R. 1971: *Supernormal Phenomena in Classical Antiquity.* (= Proceedings of the Society for Psychical Research, 55. Part 203., March, 1971).
EDSMAN, Carl-Martin 1967: Mysticism, Historical and Contemporary. An Introduction. In: *Mysticism.* Szerk. Hartman, S.-C.–Edsman, C.-M. 7–33. Stockholm.
ELIADE, Mircea 1957: *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Zürich–Stuttgart (Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.)
– 1980: The Fairies and the Căluşari. *International Journal of Rumanian Studies* 2, 3/4: 5–12.
ELLIS, Hilda R. 1943: *The Road to Hel. A Study of Conception of the Dead in Old Norse Literature.* Cambridge.
EVANS-WENTZ, W.Y. 1966: *The fairy-faith in Celtic countries.* Oxford.
FETTICH Nándor 1959: A Júlia szép leány-balladáról. *Ethnographia* 70: 61–76.
FINDEISEN, H. 1957: *Schamanentum.* Stuttgart.
FINUCANE, Ronald C. 1977: *Miracles & Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England.* London–Melbourne–Toronto: J. M. Deut & Sons Ltd.
– 1982: *The Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts.* London.
GATTO, G. 1979: Le voyage au paradis: La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. *Annales E.S.C.* 34: 929–942.
GIAMATTI, A. Bartlett 1966: *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
GINZBURG, Carlo 1966: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento.* Torino.
– 1989: *Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba.* Torino.

GLOSECKI, Stephen, O. 1989: *Shamanism and Old English Poetry.* New York–London: Garland Publishing, Inc.

GOODMAN, Felicitas D. 1998: *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.

GRAMBO, Ronald 1975: Traces of Shamanism in Norvegian Folktales and Popular Legends. *Fabula* 16: 20–40.

GROBER-GLÜCK, Gerda 1966: Zweites Gesicht und Wahrsagekunst. *Karten, Neue Folge* 37–40 (Fr. 176.). (=Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge. Erläuterungen zur 4. Lieferung, 1. Teil, XIII. Szerk. Zender, Matthias, Grober-Glück, Gerda és Wiegelmann, Günther közreműködésével.) Marburg.

GROF, Stanislav 1975: *Realms of the Human Unconscious. Observations from LSD Research.* New York: The Viking Press.

GRYNAEUS Tamás 1974: Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve,* 1972/73: 155–183.

– 1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. In: *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. Budapest: Szent István Társulat.

GUREVICS, A. Ja. 1987: *A középkori népi kultúra.* Budapest.

GUREVICH, Aaron 1992a: Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two 'Peasant Visions' of the Late Twelfth to the Early Thirteenth Centuries. In: *Historical Anthropology of the Middle Ages.* Szerk. Howlett, Jana. 50–64. Cambridge: Polity Press.

– 1992b: Perceptions of the Individual and the Hereafter in the Middle Ages. In: *Historical Anthropology of the Middle Ages.* Szerk. Howlett, Jana. 65–99. Cambridge: Polity Press.

HENNINGSEN, Gustav 1988: A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614). Budapest [The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1604–1614). Reno, Nevada, 1980].

– 1990: The Ladies from Outside: Fairies, Witches and Poverty in Early Modern Sicily. Archaic Patterns of European Witchcraft. In: *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Szerk. Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav. 191–215. Oxford.

HERTZ, W. 1862: *Der werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart.

HERZOG, Rudolf 1931: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. *Philologus,* Supplementband XXII, Heft III. Leipzig.

HEUSCH, Luc de 1971: Possession et chamanisme. In: *Pourquoi l'épouser? et autres essais.* 226–244. Paris: Gallimard.

HOLM, Nils G. 1982: Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction. In: *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* Szerk. Holm, Nils G. 7–26. Stockholm.

HONKO, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland.* (=Folklore Fellows Communications 185.) Helsinki.

HUFFORD, David J. 1982: *The Terror, That Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions.* Philadelphia.

HÖFLER, Otto 1934: *Kultische Geheimbünde der Germanen.* Frankfurt am Main.

HULTKRANZ, Åke 1967: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia.* Szerk. Diószegi Vilmos–Hoppál Mihály. 27–58. Budapest–The Hague.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi parasztasszony látomásai). In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 516–556. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

JARAUSCH, Konrad 1930: Der Zauber in den Islandärsagas. *Zeitschrift für Volkskunde,* Neue Folge 1: 237–268.

KAPPLER, Claude et collaborateurs 1987: *Apocalypses et voyages dans l'au-delà.* Paris: Les Éditions du Cerf.

KATONA Lajos 1907: Túlvilági látomások kódexeinkben. *Akadémiai Értesítő,* 500–507.

KEE, Howard Clark 1983: *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method.* New Haven–London: Yale University Press.

KESZEG Vilmos 1997: *Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés.* Sepsiszentgyörgy.

KIECKHEFER, Richard 1988: Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition. In: *Sainthood. Its Manifestations in World Religions.* Szerk. Kieckhefer, Richard–Bond, George D. 1–42. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
– 1989: *Magic in the Middle Ages.* Cambridge.
KLANICZAY Gábor 1983: Benandante – kresnik – zduhaź – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.
– 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 275–295.
KLEINBERG, Aviad M. 1990: *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages.* Chicago–London: The University of Chicago Press.
KLIGMAN, Gail 1981: *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago–London.
KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.
KÜPPERS, G. A. 1954: Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. *Zeitschrift für Ethnologie* 79: 212–224.
LANG, Andrew 1900: *The Making of Religion.* London: Longman, Green, and Co. (2. ed.)
LECOUTEUX, Claude 1987: *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter.* Köln.
– 1992: *Fées, Sorcières et Loup-Garous au Moyen Age. Histoire du Double.* Paris.
LE GOFF, Jacques 1977: Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval. In: *Pour un autre Moyen Age.* 299–306. Paris.
– 1981: *La naissance du Purgatoire.* Paris.
– 1984: The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. In: *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century.* 19–37. Berlin–New York–Amsterdam.
LEHOCZKY Tivadar 1887: Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII: 296–306.
LETTENBAUER, W. 1951: Russische Visionsliteratur im 19. Jahrhundert. *Byzantinische Zeitschrift* 44: 397–407.
LEWIS, I. M. 1971: *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth.
– 1986: The Shaman's Career. In: *Religion in Context. Cults and Charisma.* 78–93. Cambridge: Cambridge Unversity Press.
LIESTØL, Knut: 1946: *Draumkvæde. A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages.* (Studia Norvegica No. 3.) Oslo.
LIXFELD, Hannjost 1972: Die Guntramsage (AT 1645 A). Volkserzählung vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula* 13: 60–107.
MACDERMOT, Violet 1971: *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from Coptic and other texts.* London: Wellcome Institute of the History of Medicine.
MACINNES, John 1989: The Seer in Gaelic Tradition. In: *The Seer in Celtic and other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis. 10–24. Edinburgh: John Donald Publishers.
MACQUEEN, John 1989: The Saint as Seer: Adomnan's Account of Columba. In: *The Seer in Celtic and other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis. 37–51. Edinburgh: John Donald Publishers.
MANGA János 1962: A hasznosi tömegpszichózis (A búcsújáróhelyek és a „hasznosi csoda" összefüggései). *Ethnographia* LXXIII: 353–383.
MARTINO, Ernesto de 1948: *Sud e magia.* Torino.
MEIER to Bernd, Heinz 1952: Das Zweite Gesicht im Volksglauben und in Volkssagen. Disszertáció, Göttingen. (Kézirat a göttingeni egyetemi könyvtárban.)
MEISEN, Karl 1935: *Die Sagen von Wütenden Heer und Wilden Jäger.* Münster.
MENEFEE, Samuel Pyeatt 1989: Dead reckoning: The Church porch watch in British society. In: *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis. 80–99. Edinburgh: John Donald Publishers.
MESEGUEZ, S. J., Pedro 1963: *Das Geheimnis der Träume.* Innsbruck–Wien–München: Tyrolia Verlag.
MEYER-MATHEIS, Vera 1974: Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen. Disszertáció, Freiburg i./B. (Kézirat a freiburgi egyetem néprajzi intézetében.)

MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő (szerk.) 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok*. Új folyam 19. Budapest.

MOODY, R. A. 1975: *Life After Life*. Covington. (*Élet az élet után*. Ford. Kisnemes János, Ecclesia, Budapest, 1983.)

MOSER, Dietz-Rüdiger 1977: Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Reception Katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament. *Supplementum-Serie zu Fabula. Reihe B: Untersuchungen*, Bd. 4. Berlin.

MOSZYŃSKI, Kazimierz 1939: *Kultura ludowa słowian II. Kultura Duchowa I.* Warszawa. (Kraków 1929).

NARVÁEZ, Peter (szerk.) 1991: *The Good People. New Fairylore Essays*. New York–London: Garland Publishers.

OESTERREICH, Traugott Konstantin 1921: *Die Besessenheit*. Langensalza.

PAIS Dezső 1949: Reg. *Magyar Nyelvtudományi Közlemények* 75. Budapest.

PARKER, Adrian 1975: *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness*. London: Malaby Press.

PATCH, Howard Rollin 1950: *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge, Massachusetts.

PÁVAI István 1994: Zenés-táncos hiedelmek a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Látóhatár* III: 171–187.

PETSCHEL, Günter 1971: „Freunde in Leben und Tod" (AaTh 470). *Fabula* 12: 111–167.

PETZOLDT, Leander 1985: *Der Tote als Gast*. (=Folklore Fellows Communications 120.) Helsinki.

PEUCKERT, Will-Erich 1960: Der Zweite Leib. In: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und Volksbrauch*. 11–35. Göttingen.

PINIES, Jean-Pierre 1983: *Figures de la sorcellerie languedocienne. Brèish, endevinaire, armièr*. Paris.

PLATÓN 1984: Állam. (Ford. Szabó Miklós.) In: *Összes művei*, II. 5–710. Budapest.

PÓCS Éva 1983: Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV: 177–206.

– 1986: Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.

– 1989: Hungarian Táltos and his European Parallels. In: *Uralic Mythology and Folklore* (=Ethnologia Uralica 1). Szerk. Hoppál Mihály–Pentikäinen, Juha. 251–276. Budapest.

– 1990: „Lilith és kísérete." (Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten). In: *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Szerk. Kríza Ildikó. 110–130. Budapest.

– 1992: A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* 103: 28–88.

– 1996: A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* II. Szerk. S. Lackovits Emőke. 25–41. Veszprém.

– 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

POSONYI Erzsébet 1942: A Tar Lőrinc-monda és a Szent Patrik purgatóriumi víziók keletkezése. *Magyarságtudomány* 1: 26–54, 195–224.

POWER, Rosemary 1985: Journeys to the Otherworld in the Icelandic Fornaldasögur. *Folklore* 96: 156–175.

POZSONY Ferenc 1991: Látomások a vallásos közösségek életében. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. S. Lackovits Emőke. 184–194. Veszprém.

RING, Kenneth 1984: *Heading toward Omega. In Search of the Meaning of the Near-Death Experiences*. New York: William Morrow and Company, Inc.

ROHDE, Erwin 1925: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen (1. kiadás: 1893).

RÓHEIM Géza 1920: Lucaszék. In: *Adalékok a magyar néphithez* II. 29–227. Budapest.

ROUGET, Gilbert 1980: *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard.

SABOM, Michael B. 1982: *Recollections of Death. A Medical Investigation*. Corgi Books, London: Transworld Publishers.

SALAMON Anikó 1975: Gyimesi mondák. In: *Mai népi hiedelmek. Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai* 10: 65–156. Budapest.

SALO, Matt, T. 1974: The Structure of Finnish Shamanic Therapy. Disszertáció: New York University at Binghamton (kézirat, másolata a Finn Irodalmi Társaság könyvtárában, Helsinki).
SCHARANKOV, Emanuil 1980: Feuergehen. *Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien.* Stuttgart.
SCHMËING, Karl 1938: Das Zweite Gesicht in Schottland und Niederdeutschland. *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 16: 22–38.
– 1943: *Zur Geschichte des Zweiten Gesichts.* Oldenburg.
– 1954: *Seher und Seherglaube. Soziologie und Psychologie des „zweiten Gesichts".* Darmstadt.
SCHMITT, Jean-Claude 1987: A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 252–262.
– 1994: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris.
SCHRADER, O. 1911: Divination (Litu-Slavic). In: *Encylopedia of Religion and Ethics* IV. Szerk. Hastings, J. 815–816. Edinburgh.
SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* I–II. Budapest.
SCHWARZER, J. 1882: Visionslegende. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 13: 338–351.
SIGAL, Pierre-André 1985: *L'homme et la miracle dans la France médievale (XI^e-XII^e siècle).* Paris.
SIIKALA, Anna-Leena 1982: The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In: *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981.* Szerk. Holm, Nils G. 103–121. Stockholm.
– 1990: Singing Incantations in Nordic Tradition. In: *Old Norse and Finnish Religions.* Szerk. Ahlbäck, Tore. 191–205.
SIMPSON, Jacqueline 1966: Otherworld Adventures in an Icelandic Saga. *Folklore* 77: 1–20.
SPEARING, A.C. 1976: *Medieval Dream-Poetry.* Cambridge: Cambridge University Press.
STRÖM, Folke 1947: Den döendes makt och Odin i trädet. *Göteborgs Högskolas Årsskrift* LIII, l.
THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London.
THORNDIKE, Lynn 1934–1958: *A History of Magic and Experimental Science* 1–6. New York.
VAJDA, László 1959: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altaische Jahrbücher* 31: 456–485.
VARGYAS Lajos 1963: Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és Hagyomány* V: 37–52.
VIRTANEN, Leea 1990: „That Must Have Been ESP!" An Examination of Psychic Experiences. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press) (finnül 1977).
V. KOVÁCS Sándor (szerk.) 1985: *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók.* Budapest.
VOIGT Vilmos (1996): Középkori látomások és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In: *Vallási néprajz* 8. Szerk. Küllős Imola–Molnár Ambrus. 11–31.
WOOD, Juliette 1989: Prophecy in Middle Welsh Tradition. In: *The Seer in Celtic and Other Traditions.* Szerk. Davidson, Hilda Ellis. 52–65. Edinburgh.
ZALESKI, Carol 1987: *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience In Medieval and Modern Times.* Oxford.
ZEČEVIĆ, Slobodan 1981: *Mitska biźa srpskih predanja.* Beograd.

JUNG KÁROLY

A szertartásos önkívület kérdése a délszláv (szak)irodalomban

Édesapám, Jung Ignác (1923–1993) emlékének

A szakperiodikumok visszamenőleges tanulmányozása időnként érdekes, sőt izgalmas adatok birtokába juttatja a kutatót; különösen érvényes ez a délszláv (szerb) folyóiratokra, évkönyvekre és más időszaki kiadványokra, amelyekben a magyar néprajzkutató gyakran bukkanhat tudományszaka számára eddig nem ismert, sőt fontos adatokra, amelyek hozzásegíthetnek a magyar adatok jobb megvilágításához, szomszédnépi összefüggéseinek megértéséhez.

Az alább következő, tájékoztató célú áttekintésben egy balkáni eksztatikus rítus bemutatására teszünk kísérletet, ismertetve a rá vonatkozó legújabb irodalmat, amely természetesen értelmezni is próbálja a sajátos jelenséget – helyenként a samanizmus bizonyos elemeit kísérelve meg kimutatni benne. Mint majd látható lesz, a kérdéskör kapcsán negyed évszázaddal ezelőtt ugyan már megfellebbezhetetlennek tűnő véleményét nyilvánította a vallásetnológia világhírű szaktekintélye,[1] ezt azonban az interpretátorok némelyike nem vette figyelembe, s éppen Mircea Eliade – mert róla van szó – egyik korábbi (klasszikus) monográfiájából[2] kiindulva kerültek bele a „parttalan samanizmus" kelepcéjébe.

Magunk a kérdéskörre akkor figyeltünk fel, amikor a belgrádi Néprajzi Múzeum (Etnografski muzej) egyik évkönyvében egy tanácskozási beszámolóban arról olvastunk, hogy a Szerb Etnológiai Társaság (Srpsko etnološko društvo) 1978 márciusában „A samanizmus nyomai" címmel konferenciát tartott két etnológus, három régész és egy pszichológus részvételével.[3] Ezen a nyomon próbáltuk meglelni a beszámolók kiadott szövegeit, mindeddig azonban csupán a két etnológusnak ebbe a kérdéskörbe tartozó dolgozata került elő; egyik sem jelzi, hogy a szövegek az említett tanácskozáson hangzottak volna el, a címek alapján azonban azonosítani lehetett őket. E két szerző: Slobodan Zečević és Dušan Bandić kompetens szakértője a szerb (és délszláv) népi hiedelemvilág kérdéseinek, ebből kifolyólag nem lehetett kétségünk afelől, hogy valóban a keresett szövegek egy részéről van szó.[4] Csak sajnálhatjuk ebben a pillanatban, hogy az említett három régész előadásai nem állnak rendelkezésre: Dragoslav Srejović, aki a tanácskozáson „A samanizmus elemei a Lepenski vir-i műveltségben" (Elementi šamanizma u kulturi Lepenskog vira) címen tartott előadást, néhány esztendővel korábban már publikálta a világhírű al-dunai Lepenski vir-i mezolitikus kultúra áttekintését, benne utalásokkal a hiedelemvilág ma-

teriális nyomaira,[5] Jova Kovačević pedig, aki „Az európai samanizmus kronológiája" (Hronologija šamanizma u Evropi) címmel adott elő, éppen a konferencia előtt tette közzé monográfiáját az avar kaganátusok kérdéséről, s az idegen nyelveken kiadott magyar publikációkat is ismerve terjedelmes fejezetben szól benne – többek között – a samanizmus kérdéseiről.[6] Dana Dimitrijević régész, aki „Az avar samanizmus" (Šamanizam kod Avara) címen tartott előadást, ismereteink szerint dolgozatát nem tette közzé, s arról sincs tudomásunk, hogy Žarko Korać pszichológus előadása, melynek címe: „A sámántevékenység néhány lélektani előfeltétele" (Neke psihološke pretpostavke delovanja šamana) nyomtatásban megjelent volna.

Adva van tehát egy problematika: Szerbia északkeleti részén, az aranytartalmú fövenyéről ismert Pek és Timok folyók környékén, elsősorban Duboka faluban, de másutt is, az ortodox pünkösd három napján paraeksztatikus állapotba révülnek a *ruszália* rítus *ruszáliák*nak (rusalje) nevezett résztvevői, vlach származású nők (lásd a XXI. képtáblát). (Már itt jeleznünk kell, hogy a bemutatásra kerülő szertartásos önkívület a helyi szláv lakosság hagyományaiban nem ismeretes.) Mivel az etnológusok a hagyományról nagyjából mintegy száz esztendőt átfogó adatsorral rendelkeznek – a XIX. század derekától századunk ötvenes éveiig –, lehetséges az egész szertartás összegező leírását adni, amit meg is teszünk P. Ž. Petrović tollából:

„A dubokai és környékbeli ruszáliák kizárólag vlach eredetű nők, mégpedig a pubertástól a klimaktériumig terjedő korcsoportok, kivételesen pedig az ezeket megelőző vagy követő korosztályokból is. Ezek a nők a pünkösdi ünnepségek idején hisztérikus-epileptikus roham hatására önkívületi állapotba zuhannak: szemüket becsukják, felfújódnak, félrebeszélnek, sikoltoznak, időnként görcsösen rángatóznak, tépik magukról a ruhát, és meztelenségük felfedésére is hajlamosak. E révüléses állapotba körtáncolás (kólózás) közben esnek, utána a földre zuhannak. A ruszália önkívületi állapotában a megboldogultakkal beszélget, ha a szertartás résztvevői kérdéseket tesznek fel neki, azokra válaszol, általában a megboldogultak túlvilági életével kapcsolatban, s akár a holdkórosok, jóslatot is mond. Önkívületi állapotába zuhanásakor kifejezi kívánságát, hogy ki ébressze fel ebből. Ma háromféle ruszália ismeretes: egyesek azért esnek önkívületbe, mert egyféle homályos izgalmi állapot lesz úrrá rajtuk, ezek sírnak és nevetnek; másokra jellemző a hisztérikus ismétlődés, ezek tivornyáznak, tobzódnak (orgiáznak) önkívületi állapotukban; a harmadik csoportba tartozók szimulálják az önkívületet (vracsarák, kuruzslók, vajákosok), akik ezáltal a naiv nép előtt mintegy kifejezésre juttatják jövendőmondó és gyógyító képességüket – nem kétséges, hogy vagyonszerzés céljából. A ruszáliák a rendkívüli állapotból való ébredéskor is izgalmi állapotban vannak, lélegzésük felgyorsult, kitépni próbálják magukat kísérőik kezéből, időnként sikoltoznak, hosszúakat lépnek, meztelen alsótestüket mutogatják, s minden irányban riadt tekintettel meresztgetik szemüket. A kísérők a folyóhoz vezetik őket, ahol megmosdatják és vízzel megitatják őket. A ruszáliák némelyike hamarabb, másika később tér eszméletére; a víz felé vezetés közben némelyikük nekiesik az ottlevőknek, verekedést provokál, később azonban mindegyikük megnyugszik és magához tér."[7]

Mivel ebből a leírásból néhány fontos mozzanat hiányzik, további megfigyelések felhasználásával folytatjuk a szertartásos önkívület egyéb mozzanatainak ismertetését.

Önkívületbe esés előtt a nők reszketnek, majd a földre vetik magukat, testük görcsösen rázkódik és kezükkel minden irányban csapkodnak. Ekkor a transzban levőt a *királyok* (kraljevi) és a *királynők* (kraljice) veszik körül, bősz dudaszó kíséretében körtáncot lejtenek körülötte, a királyok (férfiak) a földön fekvő fölött késekkel, kardokkal vagdalkoznak tánc közben. A bősz táncolás, dudaszó és vagdalkozás közben nagyjából az alábbi tartalmú szöveget éneklik ismételgetve: Hop, hop, hop, így, így, így; így, így, így, megint így.[8] További megfigyelések alapján a vlach nők szertartásos önkívületének ébredéses szakasza így írható le:

„Egész idő alatt, tehát körülbelül öt percig, a dudás a hangszerén játszik. Aztán a tánc vezetője hónaljánál fogva felemeli a nőt, s a kezében tartva átgázol vele a patakon, közben háromszor megáll és háromszor elénekli ugyanazt a versszakot, mint kezdetben. Amíg a többiek táncolnak, a tánc vezetője vizet merít a patakból, szájába vesz egy kevés pálinkát és fokhagymát, összerágja, s utána ráköpi az önkívületben levő arcára, szájára. [Más leírások ecetet, s intenzív szagú gyógynövényeket, például ürmöt, emlegetnek.[9]] Utána a táncvezető keresztet vet a beteg fölött, s a kés hegyéről vizet csepegtet a szájába, ezt néhányszor megismétli. [Más leírások szerint a ruszália szájába kardhüvelyből csepegtetnek vizet.[10]] Ezután megmosdatja és felülteti ugyanazon a helyen a nőt, ahol transzba esett, aki egyedül felkel és táncra perdül, mintha mi sem történt volna."[11]

Fontosak továbbá azok az előfeltételek, amelyek a *királyok* és a *királynők* személyével kapcsolatosak. Az adatok szerint királynők csak érintetlen leányok lehettek (hárman), a királyokkal (három férfi) kapcsolatban a nőtlenség az előírás. Nem érdektelenek továbbá azok az adatok sem, amelyek az önkívület előidézésével kapcsolatban hallucinogén jellegű kipárolgások belélegzését emlegetik. Arról van szó ugyanis, hogy dudaszó és bősz táncolás közben a szertartásos önkívületbe esés előtt a ruszáliák barlangban folyó búvópatak kipárolgását lélegezték be, ezzel is mintegy elősegítve a transzot.

Végül utalni kell arra, hogy a ruszáliák egy részénél a szertartásos önkívület évente megismétlődött, s ezáltal az ilyen személyek (halott)látói képesség birtokába jutottak, legalábbis maguk ezt állították, illetve a közösség ezt tartotta róluk, s ennek megfelelően bizonyos kérdések kezelése vagy megoldása érdekében hozzájuk fordultak.

Az adatok szerint a ruszáliák szertartásos önkívületének hagyománya és a velük kapcsolatos hiedelmek a már említett Északkelet-Szerbián kívül a határos bolgár és román területeken is ismertek, de vannak adatok Macedóniából is. Mindez érthető, hisz ez a népesség, a vlach etnikai csoport az említett területeken élt és él napjainkban is, nevezzék őket akár vlachoknak, karavlachoknak, kucovalachoknak, aromunoknak stb. Alapvetően fontos, hogy ez az etnikai csoport számít a nevezett területeken – kivétel Románia – bennszülött őslakosságnak, melyre a mai többségi la-

kosság ősei gyakorlatilag rátelepedtek, s amelynek hagyományai számos elemét megőrizték az ősi (részben romanizált) kultuszoknak.[12]

A szertartás legfontosabb jellemzőinek felvázolása után áttekintjük az értelmezési kísérleteket is; először azokat, amelyeket a kutatók a rítust gyakorló közösség(ek)ben jegyeztek fel, utána pedig a kérdéssel foglalkozó etnológusok interpretációival foglalkozunk. Záradékul annak kérdése is fölmerül, hogy a balkáni ruszáliák évente megismétlődött szertartásos önkívülete összefüggésbe hozható-e a samanizmus jelenségével, s ezzel kapcsolatban mi a jelenlegi álláspont a szerb, valamint a további vallásetnológiai irodalomban.

Az irodalomban az adatközlőktől szerzett információk szerint a ruszáliákat rossz szellemek szállják meg (elsősorban ruszália nevűek), esetleg korábban elhunyt rossz életű leányok vagy férfiak lelke. (A *rusalje* szó jelenti a transzba eső nő mellett magát az ünnepséget s – mint mondottuk – az önkívületet előidéző démonikus lényt is.) Révült állapotukban a ruszáliák párbeszédet folytatnak az elhunytakkal, kívánságaikat közvetítik az élők felé, ezenkívül jósolnak is: egyes adatok szerint megjósolták a két világháború közötti jugoszláv királygyilkosságot, a második világháborút stb. A nép úgy tartja, hogy a szertartásos önkívületbe esettek ezt a képességüket később is megtartják, ezért bizonyos tisztelettel vegyes gyűlölettel tekintenek (tekintettek) rájuk. Az egész szertartás a két háború között élte virágkorát, ebből az időszakból származnak a legjobb leírások is. A napjainkra már gyakorlatilag kihaltnak tekinthető szertartást és ünnepséget azokban az évtizedekben évenként megismétlődő módszeres megfigyelések és adatgyűjtések alapján írták le a kutatók, orvosok és néprajzkutatók egyaránt. Vladimir Jakovljević orvospszichológus 1960-ban tette közzé leírását és értelmezését.[13] Szerinte a ruszáliák egyéni vagy kollektív szertartásos önkívülete alapvetően erotikus meghatározottságú, monoerotikus orgazmusok sorozatából áll, amelyet a körülvevő tömeg, a harsogó zeneszó és a tánc még csak fokoz. A transzba eső nő nem tudja, mi történik vele, tehát önkívületi állapotban van. A ruszáliák átlagon felüli élénk, ingerlékeny, exhibicionizmusra hajlamos önimádó nagylányok, özvegyek vagy férjüket hosszabb ideig nélkülöző nők, akik általában családi konfliktusokba keverednek. Leginkább hisztériára hajlamos személyiségek, akik szexuális frusztrációban szenvednek. Jakovljević a szertartás eredetét a trák időkben a Balkánra terjedt Kübelé-kultusszal hozza összefüggésbe. Következtetései az alábbiak:

Az északkelet-szerbiai vlach eredetű ruszáliák szertartásos önkívülete az archaikus orgiasztikus rítusok maradványa; a rítus során szexuális kontaktusra kerül sor a megszemélyesített természeti erők és a szertartás résztvevői, a ruszáliák között. Mindez a természeti javak szaporaságának funkciójában történt. A ruszáliák szertartásos önkívülete minden bizonnyal későbbi fejlemény, a rítusnak ősi formájában minden bizonnyal promiszkuitással összefüggésbe hozható orgiasztikus jellege volt. A szerző az egész kérdéskör kapcsán a samanizmust nem is említi.

A bevezetésben már említett tanácskozási előadásban Slobodan Zečević[14] egyes szerbiai eksztatikus megnyilvánulásokkal is járó szertartásokat már dolgozata címében a „samanizmus példájának" tekinti, a sámánkodás jellemzőit pedig Szergej

Tokarjev és Mircea Eliade egy-egy műve alapján veszi számba. (Szergej Tokarjev: *A vallás korai formái és azok fejlődése,*[15] valamint Mircea Eliade: *A samanizmus és az ősi ekszták̀zistechnikák.*[16]) Zečević szerint a samanizmus alapmeghatározói az alábbiak:

1. Az ekszták̀zis a természetfeletti világgal való kommunikáció megvalósításának a módszere.

2. A sámánkodás célja alapvetően az ember- és állatgyógyítás.

3. A samanizmus nem vallás, hanem csupán ekszták̀zistechnika, amely a közösségi elit meghatározott csoportjának sajátja.

Ezekből az előfeltevésekből kiindulva Zečević három-négy olyan kelet-szerbiai szertartást ír le röviden – köztük a ruszáliákat is –, amelyek, az irodalom alapján, a halottlátók és technikájuk tipikus példáinak tekinthetők. Másik példája a „sárkányos ember", aki mély álomba szenderül, s közben lelke eltávozik és megvív más szellemekkel, élettelennek látszó teste fölött a rá vigyázók éles kardokkal vagdalkoznak, hogy közben valamely gonosz lélek bele ne költözzék. Végül mindezek alapján azt a következtetést vonja le, hogy Szerbia megnevezett vidékein sok példával bizonyítható a sámánkodás gyakorlata. Úgy tűnik, ez a dolgozat vehető a legkevésbé megalapozottnak, hacsak nem egyfajta „parttalan samanizmus" lebeg a szemünk előtt. A szerző tíz esztendővel ezelőtt elhunyt, s bár néhány könyvét a szerb halottkultusznak,[17] illetve a mitikus lények kérdésének szentelte,[18] alapjában véve egy kissé már meghaladott szemléletet képviselt azokban az évtizedekben is, amikor műveit megalkotta.

Mindenképpen figyelemre méltó feltevést fogalmazott meg Dušan Bandić szerb etnológus, aki napjainkban is a szerb ősvalláskutatás egyik vezéralakja. Az ő említett tanácskozási dolgozata[19] szintén, már címében is egyértelműen a ruszáliák szertartásának „samanisztikus összetevőit" fogalmazta meg. A samanizmussal kapcsolatos irodalom, amely megállapításai alapját képezi, alapjában véve azokra a művekre korlátozódik, amelyeket már Zečević is használt dolgozata megírásakor (Tokarjev, Eliade). Mai – és akkori – szemmel nézve ez valószínűleg mégsem volt elegendő. Bár vizsgálata csupán a ruszáliák szertartásos önkívületére korlátozódik, alapjában véve nem állapít meg mást, mint Zečević. Ezért a részletezések helyett inkább konklúzióit ismertetjük:

1. A homoljei ruszáliák szertartásos önkívülete a sámánkodó gyakorlat helyi megvalósulása.

2. A szertartásos önkívület avatásnak tekinthető, amely által a ruszáliák a közösség tagjának státuszából a sámán státuszába lépnek át.

3. A ruszáliák szertartása és révülése helyi kialakítású rítus, kezdete a XIX. század elejére tehető, amikor a vlachok a megnevezett területre költöztek.

4. A ruszáliák léte egyben a közösség kifejezetten neurotikus állapotának következménye, s ez indokolja a szertartásos önkívület kialakulását mint egyfajta szabályozó rendszert.

A következő mű, amely a ruszáliák szertartásos önkívületének kérdését (is) tárgyalja, 1990-ben jelent meg.[20] Időközben azonban végre szerbül is napvilágot látott Mircea Eliade *„Samanizmus" a románoknál?* című tanulmánya,[21] amely a szaktekintély

erejénél és argumentumainál fogva eleve kizárja a samanizmussal összefüggésbe hozható eksztázisok köréből a homoljei ruszáliákat. Mint tudjuk, ez a tanulmány a magyar népi hiedelemvilág szempontjából is alapvetően fontos, hisz a Codex Bandinus két rendkívül fontos helyével kapcsolatban egyértelműen kimondja, hogy nem lehet köze a román hagyományhoz, hanem a csángó magyar etnikai csoport hagyományaihoz tartozik.[22] Ennek a tanulmánynak egyik fejezete éppen a ruszáliákról szól, s miután összefoglalja a szertartásos önkívülettel kapcsolatos legfontosabb ismereteket, az idegen nyelveken megjelent, de elsőrangú leírások alapján, a következő megállapítást mondja ki:

„Az említett önkívületi állapotok egyike sem samanisztikus jellegű. Hiányzik belőlük a samanizmus összes összetevő eleme: *az elhivatottság, a beavatás, az előkészület, a szertartásos öltözet, a segítő szellem, az önkívületi állapot előidézésének képessége és a felette való ellenőrzés, a különleges eljárás általi meggyógyulás, a szellemidéző tevékenység* stb. A ruszáliák és révülésük esetében a liturgia és kultúra által szabályozott paraekesztatikus élményről van szó, amely csak bizonyos falvakban és csak (az ortodox) pünkösd három napján idézhető elő, nagyrészt nők számára, akiket a jól megalapozott hagyomány már előkészített az önkívületi állapotra. Az ébredést előidéző tánc és zene sem samanisztikus jellegű."[23]

A ruszáliák szertartásos önkívületének kérdéséről legutóbb Dragoslav Antonijević szólt *Rituális transz* című monográfiájában.[24] Ebben a *ruszáliák*, a román *kalusárok* (lásd a XXI. képtáblát) és a görög *anasztenáriák* rítusait elemzi. (Itt kell megjegyezni, hogy a ruszáliák kapcsán Eliade fönt idézett tanulmányában megemlíti a román *căluşariit* is, de megállapítja, hogy azoknak táncos gyógyító tevékenysége ugyancsak nem hozható összefüggésbe a samanizmussal.) A ruszáliákkal foglalkozó részben a kérdés legalaposabb, a legnagyobb irodalmat használó és idéző feldolgozás vehető szemügyre. A dolog annál is vonzóbb, mert Antonijević egyetemi hallgató korában, századunk ötvenes éveinek elején még maga is láthatta a ruszáliák révülését, bár már korántsem abban a teljes formájában, mint az volt a harmincas években, 1985-ben pedig, amikor újrajárta a vidéket, már a szertartás teljes megszűnését tapasztalhatta.

Áttekintésében a lehető legrészletesebben értesülhetünk a ruszáliák szertartásos önkívületének minden mozzanatáról, s azt is megtudhatjuk, hogy a statisztikák szerint a transzba eső nők száma évenként a százat is elérhette, továbbá azt is, hogy e vidék még a háború után is bujakórral kifejezetten fertőzött területnek számított, bár a szerző a maga konklúzióit nem ebből a tényből vonja le.

Következtetései nagyjából a föntebb már emlegetett Jakovljević következtetéseivel esnek egybe, azzal, hogy Antonijević a hangsúlyt egyáltalán nem helyezi a szexuális frusztrációból következő autoerotikus orgazmusra, hanem vitathatatlanul az óbalkáni és antik művelődési hagyomány kései lecsapódásának tartja az egész szertartást, amely az orgiasztikus önkívület meggyőző példája. Erre a területre minden bizonnyal a hellenizált trák népesség hozta, akiket egyébként aromunoknak is nevezneknek, s akiket Tihomir Djordjević, az egyik legjelentősebb szerb etnológus „a mi románjainknak" nevezett a kultúrájukról írt század eleji könyvében.[25] Antonijević

ismeri és idézi Mircea Eliade említett tanulmányának angol változatát (a szerb fordításról nem szól), s ennek, valamint áttekintésének egész argumentációja és szemlélete alapján a virtuális „sámán jelleget" eleve kizárja a lehetőségek közül.

Az elmondottakból látható, hogy nem minden szertartásos önkívület vagy ekszták zistechnika jelenti eleve a samanizmus jelenlétét egy-egy rítusban, még ha egészen archaikus hagyományról van is szó. Tehát ez már eleve arra utal, hogy a samanizmus sokkal összetettebb – s hála Istennek, napjainkra már hihetetlenül gazdag irodalommal rendelkező – problematika, semminthogy azt oly könnyedén kapcsolatba lehetne hozni számos egyéb jelenséggel. A dolgozatunkban említett kutatók éppen Mircea Eliade lényegében már túlhaladott monográfiájából (és Szergej Tokarjev művéből) indultak ki, s mint láthattuk, éppen az az Eliade cáfolta meg őket, akinek művére hipotézisüket építették.

Jegyzetek

1 A tanulmány szerb fordítása: Eliade (1986).
2 A mű szerb fordítása: Uő (1985).
3 Vö. Divac (1979).
4 Lásd: Zečević (1977) és Bandić (1977). (A tanulmányok a folyóirat késése miatt valójában 1978-ban jelentek meg.)
5 Vö. Srejović (1969), a kérdéskör későbbi áttekintése: Srejović–Babovic (1983).
6 Vö. Kovačević (1977).
7 Kulišić, S.–Petrović, P. Ž.–Pantelić, P. (1970: 256).
8 Tihomir Djordjević szerb etnológus leírása alapján (Djordjević 1906) összefoglalta: Eliade (1988: 317) [1970].
9 Vö. Jakovljević (1960: 9).
10 Uo.
11 Eliade (1988: 317) [1970] (Djordjević 1906 alapján).
12 A vlach etnikai csoportról áttekintőleg: Kiszely (1979: 327–328).
13 Jakovljević (1960).
14 Zečević (1977).
15 Vö. Tokarjev (1978).
16 Vö. Eliade (1985) [1951].
17 Vö. Zečević (1982).
18 Vö. Zečević (1981).
19 Bandić (1977). A tanulmány változatlan újraközlése: Bandić (1990: 135–156).
20 Antonijević (1990).
21 Eliade (1986) [1970].
22 Vö. Eliade (1988). A kérdést röviden összefoglaltuk a *Moldvai sámánok a XVII. században* című dolgozatunkban, 1988-ban. Hozzáférhető kiadásban: Jung (1993: 66–70).
23 Eliade (1988: 318).
24 Antonijević (1990: 147–187).
25 Djordjević (1906).

Bibliográfia

ANTONIJEVIĆ, Dragoslav 1990: *Ritualni trans.* Beograd.
BANDIĆ, Dušan 1977: Šamanistička komponenta rusaljskog rituala. *Etnološki pregled* 15: 21–35.
– 1990: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko.* Beograd.
DIVAC, Zorica 1979: Plenarni sastanak Etnološkog društva SR Srbije posvećen temi Tragovi šamanizma. *Glasnik Etnografskog muzeja* 43: 264–265.
DJORDJEVIĆ, Tihomir 1906: *Kroz naše Rumune.* Beograd.
ELIADE, Mircea 1985: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze.* Novi Sad. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951]
1986: „Šamanizam" kod Rumuna? *Knjizevna kritika* 6. (Beograd) 74–81. [„Chamanisme" chez les Roumains? In: *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études Comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale.* Paris, 1970: 186–197. Magyarul: „Samanizmus" a románoknál? *Létünk* (Szabadka) XVIII. 1988: 312–321.]
JAKOVLJEVIĆ, Vladimir 1960: Prežveli oblici orgijastičkog vida arhaičnih rusaliskih obreda – homoljske rusalje, padalice. *Etnološki pregled* 2: 7–23.
JUNG Károly 1993: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Újvidék.
KISZELY István 1979: *A Föld népei 1. Európa népei.* Budapest.
KOVAČEVIĆ, Jovan 1977: *Avarski kaganat.* Beograd.
KULIŠIĆ, Š.–PETROVIĆ, P. Ž.–PANTELIĆ, P. 1970: *Srpski mitološki rečnik.* Beograd.
SREJOVIĆ, Dragoslav 1969: *Lepenski vir. Nova praistorijska kultura u Podunavlju.* Beograd.
SREJOVIĆ, Dragoslav–BABOVIĆ, Ljubinka 1983: *Umetnost Lepenskog vira.* Beograd.
TOKARJEV, Sergej 1978: *Rani oblici religije i njihov razvoj.* Sarajevo.
ZEČEVIĆ, Slobodan 1977: Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki Pregled* 15: 37–43.
– 1981: *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd.
– 1982: *Kult mrtvih kod Srba.* Beograd.

DEMÉNY ISTVÁN PÁL

Világfa, sárkány és a transz fokozatai

A samanizmus kutatásában általában – és annak magyar nyelvű szakirodalmában különösen – alig foglalkoztak a sámán *révülésével*, azzal, hogy mi is történik közben a sámánnal valójában, és hol jár a lelke a hiedelem – és esetleg a saját szubjektív meggyőződése – szerint. Pedig hát mégiscsak központi kérdése ez a samanizmusnak. Az itt következőkben a *révülés* vagyis a *transz* kérdését magam is csak érintőlegesen tárgyalom, elsősorban a transznak és a transz fokozatainak metaforikus ábrázolásaival fogok foglalkozni, ami viszont, megítélésem szerint, szintén ebbe a témakörbe tartozik.

Ókori női szobrocskák ágyéka tájáról fa nő. Az eddigi kutatások alapján ezt a fát egyértelműen a világfának tekinthetjük.[1] Szövegszerűen ez a hagyomány Kürosz születésének mondájában maradt fenn, némiképpen már átértelmezve:

„A királyságot Astyages, Kyaxares fia, vette át. Ennek született egy leánya, kinek Mandane nevet adott, s akiről azt álmodta, hogy belőle oly forrás fakadt, mely városát ellepte, sőt egész Ázsiát elborította. Kambyses és Mandane házasságának első évében Astyagesnek egy másik álomlátása volt. Leányának ágyékából olyan szőlőtőkét látott fakadni, mely az egész Ázsiát elborította." (Hérodotosz I., 107–108. Geréb József fordítása.) (Lásd XXII. képtábla.)

Férfiakból is kinőhet a világfa, lásd az oszmán-török birodalom alapítójának, Oszmánnak álmát, továbbá a Nárájanából kinövő fát az indiai kozmológiai mítoszban.[2] A kép a keresztény ikonográfiába is bekerült mint *Jessze fája*.[3] (Lásd XXII. tábla.)

Osztják fabálványokon az antropomorf figura mellén tűnik fel fához hasonló alakzat.[4] (Lásd XVIII. tábla.) Ez utóbbi esetekben az egyik értelmezési lehetőség az volna, hogy az egykori készítőik a mellcsontot meg a bordákat kívánták ábrázolni. Csakhogy a két értelmezés nem zárja ki egymást. Bizonyságul felhozhatjuk egyes szajáni török népek sámánöltözeteit.

A *szojot*oknál (*tuvá*knál) és a *karagas*zoknál (*tofá*knál) a sámánköpeny mellén, illetve a melltakarón és a sámánköpeny hátán tűnik fel ilyen – stilizált fenyőre emlékeztető – ábrázolás. A szojotok és a karagaszok a sámánköpeny mellén levő ornamenseket mellcsontnak és bordáknak, a hátán levőket gerincnek és bordáknak értelmezték. Azonban – főleg a gerinc ábrázolása – a világfára is feltűnően emlékeztet, legalábbis néhány esetben. Így egy szojot sámánköpeny hátán a függőleges vonal alul kétfelé ágazik.[5] Ezt a medencecsont ábrázolásának is fel lehet fogni, de a világfa

gyökereiként is értelmezhető. Ugyanennek a köpenynek a mellrészén a függőleges vonal alján van egy „korong".[6] Ez viszont a Napon álló világfára vagy pedig a világfa és a tövéből fakadó forrás ábrázolására emlékeztet. Egy szojot sámán melltakarón a függőleges vonal alul háromfelé ágazik, ami megint a világfa gyökereit juttatja eszünkbe.[7] A karagasz sámánok köpenyén, illetve melltakaróján általánosnak mondható ez a kompozíció (mellcsont, illetve gerinc és bordák). Diószegi összesen hét karagasz sámán felszerelésének képét közölte,[8] ezek közül mindössze egyetlenegyen nem volt meg ez a rajz. Tehát haton megvolt.

A gerinc és a bordák ábrázolását Diószegi más népek sámánköpenyein is megtalálta, és szamojéd sajátosságnak tartotta.[9] A többi népnél azonban maga az ábrázolás némiképpen eltérő. Így a *nganaszán* sámánköpeny hátán két függőleges vonal között egy zegzug vonal fut végig, háromszögekből álló sávot alkotva, amely háromszögek közül a bal oldaliakat sötétre festették.[10] Mongóliai *darhat* sámánköpenyen egy külön ráakasztott szalagon van gerincnek és bordáknak felfogható ábrázolás (Diószegi értelmezése szerint).[11] Csakhogy az *evenki* sámánköpeny hasonló lecsüngő szalagját sárkánynak vagy kígyónak értelmezték, és a sárkány gerincét és bordáit jelölték rajta.[12] (Az evenki sámán sapkájának lecsüngő szalagjait „kígyó"-nak vagy „hal"-nak nevezték, és a segítőszellemek ábrázolásainak tartották.[13])

Az egyik *szelkup* sámánköpenyen egy fémrátét van a gerinc vonalában, ezt a szelkupok a mitikus *Salmo taimen* halnak tartották.[14] Diószegi szerint ez a fémrátét eredetileg a gerincet jelentette. Úgy gondolom, hogy a két értelmezés nem zárja ki egymást.

Diószegi a szelkup, enyec és nganaszán sámánok melltakaróinak rajzát is mellcsontnak és bordáknak értelmezte.[15] Ez utóbbi mintáknak a samanizmussal (és a szamojéd népekkel) való kapcsolását illetően azonban óvatosságra int az a tény, hogy az evenkik melltakarói, méghozzá a profán, hétköznapi viselethez tartozó melltakarók között is vannak hasonló díszítésűek.[16]

A fentiekből kitűnik, hogy már az ókortól előfordult az, hogy emberalakon faábrázolást alkalmaznak. A különféle értelmezések részletezésébe ezen a helyen nem megyünk bele. Viszont az is kitűnt, hogy a fa egymásba játszani látszik a hátgerinccel, illetve egy mitikus hallal, kígyóval vagy sárkánnyal, a fa ágai pedig a bordákkal. Mint azt Mircea Eliade műveiből is tudjuk, a gerinc és a világoszlop a mitikus gondolkodás számára analóg; hiszen maga a makrokozmosz (a világmindenség) és a mikrokozmosz (az emberi test) is analóg.[17] Így például Indiában a gerinc a világoszloppal *(skambha)* azonosul.[18]

A továbbiakban *szelkup* és *ket* ábrázolásokon vizsgáljuk meg az egyes elemek felcserélhetőségét, illetve metaforikusan/mitikusan azonos/hasonló értékűségét. (Lásd XVIII. tábla.)

A *napos-holdas világfa* ábrázolását a ketek – feltehetően apotropaikus (bajelhárító) vagy esetleg hovatartozást jelző céllal – ismételten alkalmazták csónakok, illetve szánok hátsó deszkáin.[19] A napos-holdas világfa előfordul egy szelkup sámándobon is.[20] Ezt a különösen művészi rajzú sámándobot többször közölték, sőt egyesek úgy hivatkoznak rá, mint *a* sámándobra. Valójában csak egyetlenegy ilyen sámándobot is-

merünk, a többi közölt ket és szelkup sámándob rajza másféle. Másféle, ugyanakkor azonban a kompozíció hasonló. A ket dobokon egy emberalak áll középen, kétoldalt a Nappal és a Holddal. A kompozíció azonos a napos-holdas világfáéval. Ez az emberalak Doh, a legendás első sámán, a sámánok védnöke.[21] Szintén Dohnak, a sámánősnek értelmeztek egy nehezen azonosítható alakot (Nappal és Holddal) egy ket sámán melltakarón. (Alul két stilizált emberalak is látható.) [22]

Egy ket sámánköpenyen viszont egy függőlegesen ábrázolt gyík jelenik meg hasonló napos-holdas kompozícióban, alul, a gyík farka mellett két stilizált emberalakkal. Legalábbis a rajzon leginkább gyíknak látszik, hosszú farokkal, négy lábbal és négy pár, feltűnően kiálló bordával. A kiálló bordák egyszersmind a világfa ágaira is emlékeztetnek. Azonban – és ez nagyon lényeges egész gondolatmenetünk szempontjából – az adatközlő ket sámán a gyíkot sámánnak értelmezte, Sz. V. Ivanov szerint tévesen. A gyűjtő, Anucsin viszont elhitte, de megjegyezte: „Stilizált egy sámán az!"[23]

Napos-holdas gyíkot ábrázoltak, rénszarvasszőrrel hímezve egy ket sámán melltakarón is.[24] Hasonlóképpen napos-holdas gyíkot ábrázoltak, lényegében egyező kompozícióban a szelkup sámándobok többségén.[25] (A hét általam ismert rajz közül négyen.) A gyík mintegy a kompozíció függőleges főtengelyét alkotja. Ennek a mitikus *tüsi*-gyíknak a szelkup dobokon hét-nyolc pár lába is van.

A szelkup és a ket sámándobok rajza egymáshoz igen közel álló. Így az Ivanovnál közölt három ket dob mindegyikére és a hat szelkup dob közül négyre széles peremet rajzoltak, amely alul és felül (esetleg csak alul) nyitott. A szelkupok szerint a felső nyílás a felső világba vezet, az alsó viszont lejárat az alsó világba. A dob középső része a mi világunk. A peremen kettes-hármas csoportokban vonalkák vannak. Maga az egész dob a szelkupoknál rénszarvast jelképez, a vonalkák a rénszarvas bordáit jelentik, a felső nyílás a szájnyílását, az alsó a végbelét.[26] Feltehetően hasonlóképpen értelmezték a dob rajzát a ketek is, de ezt egyelőre sehol nem olvastam. Viszont a ketek a perem vonalkáit a világ rétegeinek, e rétegek jelzésének tartják.[27] (Még látni fogjuk, hogy ezek az értelmezések nem zárják ki egymást.) A szelkupok a dob belsejében elhelyezett hét párhuzamos vasvesszővel jelezték a világ hét rétegét.[28]

A ket és a szelkup dobok annyira hasonlítanak, hogy Diószegi a szelkup dobokat fogantyújuk szerint osztályozva a legelterjedtebb, függőleges fogantyújú változatot ket eredetűnek tartotta.[29]

A dolgot mindenesetre bonyolítja, hogy Prokotjeva szerint a ket dobok általában kerekek, az ovális dobokat, amilyenek a szelkup dobok is, a ketek „szamojéd dob"-nak (vagyis „nyenyec dobnak") nevezik, noha a mai nyenyec dobok szintén kerekek.[30] A kérdés még további vizsgálatot igényel.

A ket és a szelkup dobok nagyfokú hasonlóságát tekintve jelentőséget kap, hogy lényegében azonos kompozícióban jelenik meg a *tüsi*-gyík, a világfa meg az ember. (A *tüsi*-gyík feltehetően a sámán egyik[?] lelkét is jelenti, erre azonban, jóllehet a fentiek alapján ez kikövetkeztethető, nincsen pozitív adatom.[31])

Az egyik szelkup sámándobon[32] a rajzolt perem említett két nyílása között egy függőleges vonal van, hat pár vonalkával, amelyek feltehetően a *tüsi*-gyík lábait vagy

bordáit ábrázolják (amennyiben a rajzot *tüsi*-gyíknak értelmezzük), amelyek azonban feltűnően emlékeztetnek a világfa ágaira is. Mellette balról a Nap, jobbról a Hold. Az említett függőleges motívum leginkább a gyíkábrázolásokra hasonlít, mindenesetre ott van a kompozícióban, ahol a gyík, a sámánős vagy a világfa szokott lenni. Mivel azonban tudjuk, hogy az egész dobot *rénszarvas*nak tekintették, felvetődhet, hogy ez a motívum esetleg értelmezhető a rénszarvas gerincének is.

Egy másik szelkup sámándobon[33] a rajz széles peremén csak az alsó nyílás van jelölve. Azt viszont egy béka őrzi, hogy a rénszarvas, melynek vadászatát a dob bőrén ábrázolták (és amelynek bőréből a dob készült) a nyíláson át ki ne menekülhessen. A béka tehát itt mint az alsó világ bejáratának őre jelenik meg, méghozzá olyan őrként, aki arra ügyel, hogy ne lehessen oda *le*menni. Az alsó világ bejáratának őrei (a sárkány, a kígyó és ezek szerint a béka is) oda-vissza akadályozták az átjárást.

A sámándobokon – kevésbé a szamojéd, inkább a szibériai török népeken – általában gyíkot, kígyót, békát és halat rajzoltak az alsó világba.

Ami a szelkup sámándobverőket illeti, azok bizonyos értelemben antropomorfak, legalábbis a nyelükön néha kifaragták a „dobverő szellemének" arcát.[34] A „hasán" viszont ott van fémrátétként a *tüsi*-gyík. Más dobverőkre kígyót vagy vidrát tettek, vagyis a föld alatti, víz alatti és a középső világ szellemeinek ábrázolásait. A leírás szerint a dobverő belső, homorú oldalát pirosra és kékre (vagy feketére) festették, és a felső, valamint az alsó világba irányuló sámánkodáshoz is használták. Volt olyan dobverő is, amelynek a homorú oldalát csak feketére festették, és csak az alsó világba irányuló sámánkodáshoz használták. Némelyik sámánnak két-három dobverője is volt a különböző alkalmakra.[35]

Nyilván nem mindegy, hogy egy meztelen nőalak ágyékából fa nő, vagy egy sámándobverőn gyík formájú fémrátét van. Az előbbi a földistennő a világfával (vagy esetleg a világfában lakó, azt birtokló, azt megszemélyesítő nőalak, „a fa nemtője"), a másik a dobverő szelleme egy segítőszellemmel. (Ámbátor a *tüsi*-gyík jóval többnek látszik, mint a segítőszellemek egyikének.) A két ábrázolásnak más a jelentése, de azonos a kompozíció. Ez véletlen(?) konvergens fejlődés eredménye is lehet, de az is elképzelhető, hogy egy azonos vagy hasonló kompozíció időközben más-más jelentést kap.

Különben a *tüsi*-gyík-rátétes dobverő összevethető magával a sámándobbal, amelyre szintén *tüsi*-gyík van festve. Csakhogy maga a sámándob rénszarvast jelképez, méghozzá feltehetően nem akármilyen rénszarvast, hanem a „rénszarvas-anyát".[36] Ennek a „nőalaknak" a hasára van festve a *tüsi*-gyík, mint ahogyan a dobverő szellemének is a hasára van téve. Jó lenne tudni, hogy az a szelkup sámándob, amelyre egyértelműen világfát rajzoltak, a maga egészében szintén rénszarvast jelképezett-e, mert ha igen, akkor teljes volna az analógia a világfás női szobrocskákkal. Annál is inkább, mivel ha a női szobrocskát a földistennőnek tekintjük, ez többé-kevésbé, bár nem tökéletesen, párhuzamba állítható azzal, hogy a rénszarvas belsejét, tehát a sámándob középső mezejét a szelkup és a ket sámánok egyaránt a „középső világ"-ként értelmezték.

Itt azt is el kell mondanunk, hogy egy nyírfából készült enyec sámándobverő szintén antropomorf jellegű, a nyelére emberarc van kifaragva, a dobverőre festett csí-

kokat azonban a nyírfa ágainak értelmezték (nem pedig bordáknak, ahogyan az emberfej alapján várható lett volna).[37] A világfa – igen gyakran nyírfa – ágai viszont a világ rétegeit is jelentették, akár a rénszarvas bordái a szelkup sámándobon.

A felsorolt példákból kitűnik, hogy bizonyosfajta mitikus gondolkodás számára a fa és az ember, illetve a gerincoszlop, továbbá a hal, a gyík stb. nemcsak egymással összefüggő, hanem nagymértékben egymásba játszó fogalmak voltak.

Az indiai jóga[38] elképzelése szerint a *prána* (kozmikus életerő) számos vezetéken keresztül kering az emberi testben. A legfontosabb *prána*-vezeték, a *szusumná* nagyjából a gerinc vonalában helyezkedik el, ezért egyes európai szerzők a gerincvelővel próbálták azonosítani. Ilyen azonosítást azonban nem kell keresni, a *prána* az *prána*, a *szusumná* meg *szusumná*, nem fordítható át az európai tudomány fogalmaira. A *szusumná*ba normális, hétköznapi körülmények között nem hatol be a *prána*, mert az alsó, bejárati nyílását a *kundalini*-kígyó, amely ott három és félszeresen feltekeredve alszik, elzárva tartja. A *szusumná* mellett van a másik két fő *prána*-vezeték, az *idá* és a *pingalá*, amelyek a két orrlyukkal vannak kapcsolatban. A jobb oldali, a *pingalá*, a férfias jellegű, szimbóluma a Nap, a bal oldali, az *idá*, a nőies, szimbóluma a Hold. Ha a *szusumnát* a gerincoszloppal hozzuk kapcsolatba, erről a napos-holdas világfa is eszünkbe juthat, a tövénél a másik világ bejáratát őrző sárkánnyal. Annál is inkább, mert a *kundalini*-kígyó bizonyos értelemben valóban egy másik világ bejáratát őrzi. Bizonyos jógagyakorlatok hatására ugyanis a *prána* mégis behatol a *szusumná*ba, és amint a *prána* emelkedik, a *szusumná*ban sorra aktivizálódik a hét *csakra* (idegközpont). Ezek különböző funkciójúak, aktivizálásukkal a meditáló jógi különböző parapszichológiai vagy természetfeletti képességek birtokába is jut, illetve ezeket a potenciális adottságokat saját magában felébreszti – legalábbis a jóga elmélete szerint. A folyamatot általában úgy fogalmazzák meg, hogy a felébredő *kundalini*-kígyó kúszik fel a *szusumná*n, és aktivizálja sorra a *csakrá*kat. A jóga a meditációnak számos fokozatát és változatát különbözteti meg, így például a *rádzsa* jóga a felső fokozatban is számon tart két „lépcsőt", a *szampradnyáta szamádhi*t és az *aszampradnyáta szamádhi*t; az előbbinek megkülönböztetik *szavitarka, nirvitarka, szavicshára* és *nirvicshára* formáit. A jóga meditáció fokozatait nem is próbálom részletezni, egyrészt, mert a meditáció fokozatainak száma és jellege jógaiskolánként is különbözni látszik, másrészt a rendelkezésemre álló szakirodalom alapján nem világos, hogyan függenek össze ezek a fokozatok a *csakrá*kkal.

A szibériai samanizmus is számos fokozatát és számos változatát különböztette meg a transznak, nevezték légyen ezeket a világfa ágainak, égi rétegeknek vagy a nagy folyó vízeséseinek. Mindezek metaforák, és valójában a transz fokozatait jelentik; mint ahogyan azokat foglalta magas színvonalú rendszerbe az indiai jóga is a maga képes kifejezéseivel. (A jógáé közelebb áll a valósághoz, de a *csakrá*kat sem igazolta még az európai anatómia, a *prána*-vezetékek létezéséről nem is beszélve.)

Mi következik abból, hogy a *szusumnát* hasonlónak találtam a világfához? (Talán még a felkúszó *kundalini*-kígyó is hasonlít a *tüsi*-gyíkhoz.[39])

Egyrészt a transz fokozatainak a metaforikus leírásáról van szó. Nem azonos úton járnak, mivelhogy több út is van, a célja sem azonos a jóginak meg a sámánnak, de

mindketten önkívületi állapotban „utaznak" valamerre. A jóga meg a samanizmus metaforikus képei részben igen hasonlóak, ezek pszichológiai vagy kulturális mélyrétegekre mehetnek vissza. (Jó lenne ezekkel a jövőben részletesebben is foglalkozni.)

Másrészt kiderült, hogy a *világfa–ember–gerinc–kígyó–hal–gyík* a samanista – illetve általában a keleti – misztikában legalábbis azonos kontextusban is megtalálható, esetleg egymással felcserélhető, mindenesetre egymásba játszó fogalmak.

Persze feltehető, hogy a sámándobon más-más jelentése volt a gyíknak, a sámánősnek vagy a világfának. De nem feltétlenül különböző dolgok voltak, hanem ugyanannak a dolognak más-más aspektusai. A magasabb szférákba való átlépést, a felsőbb hatalmakkal való érintkezést jelentették. Ezt jelenti a gyík a szelkup dobon, a révülő sámán ábrázolása a ket dobon,[40] alacsonyabb szinten az áldozatot bemutató sámán az altaji dobon. A szánjával a világfa mellett elvágtató sámán a szelkup dobon feltehetően éppen akkor lép át a másik világba.

A jövőben szükség lenne a sámánfelszerelések és -jelképek értelmezésére és összehasonlító vizsgálatára. (Hipotéziseim helyességét vagy helytelenségét is csak akkor lehet lesz majd eldönteni.) Annyi máris bizonyos, hogy nagyon sok összefüggés van közöttük, és ezeket a kutatás jelenlegi szintjén tanulmányozni is lehet.

Jegyzetek

1 Ezeket a közel-keleti és közép-ázsiai ábrázolásokat lásd Hoppál (1978: I–IV. tábla). Az Indus-völgyi kultúrában is előfordult ilyen ábrázolás, lásd Eliade (1964: 103. §).
2 Oszmán álmára nézve lásd Róheim (1917: 79–80). Nárájanáról Eliade (1964: 61. §).
3 Jankovics (1991: 11. fotó).
4 Lásd Lükő (1982: Sz. táblázat, 5. és 7. sz.). Megjegyzem, hogy uo. a 74. tábla 1. rajzán kiskunsági fejfán van hasonló díszítmény. Lükő Gábor kapcsolatba is hozza a szibériai bálványokkal (i. m. 115–116).
5 Diószegi (1959: 38. ábra).
6 Diószegi (1959: 37. ábra).
7 Diószegi (1959: 54. ábra). További szojot sámánköpenyek képe: Diószegi (1959: 42., 69. és 70. ábra).
8 Diószegi (1968).
9 Diószegi (1963).
10 Diószegi (1963: 26. kép).
11 Diószegi (1963: 22. kép).
12 Ivanov (1954: 195. lap, 74. kép).
13 Ivanov (1954: 158. lap, 53a. kép).
14 Diószegi (1963: 25. kép).
15 Diószegi (1963: 36. és 37. kép).
16 Vasiljevič (1949).
17 Eliade (1991: 35, 39). Az indiai, kínai, babiloni és hettita kultúrákra hivatkozik.
18 Eliade (1987: 162).
19 Ivanov (1954: 87. lap, 74. kép és a 88. lap utáni színes betét: 75. kép).
20 Diószegi (1967: 4. kép).
21 Ivanov (1954: 94. lap, 85. kép, 95. lap, 88. kép és 96. lap, 89 kép).
22 Ivanov (1954: 91. lap, 81. kép).

23 Ivanov (1954: 91. lap, 80. kép).
24 Ivanov (1954. 93. lap, 83. kép).
25 Ivanov (1954: 70. lap, 55/1. és 55/2. kép, 71. lap, 56. kép és 73. lap, 59. kép).
26 A szelkup sámándobok rajzait elemzi: Prokofjeva (1949: 145–149), Ivanov (1954: 68–76), Lükő (1982: 23, 258).
27 Prokofjeva (1949: 348). A dob középső mezejét a ketek is a „középső világ"-nak értelmezték: Donner (1933: 81).
28 Prokofjeva (1949: 349).
29 Diószegi (1960).
30 Prokofjeva (1949: 348).
31 A sámán külső életlelkének értelmezi Lükő (1982: 23).
32 Ivanov (1954: 71. lap, 56. kép).
33 Ivanov (1954: 74. lap, 60. kép).
34 Prokofjeva (1949: 344. lap, 5. kép). Lásd még Ivanov (1954: 77. lap, 64. kép). Vö. Lükő (1982: Ty. táblázat).
35 Prokofjeva (1949: 344).
36 Legalábbis így értelmezi Lükő (1982: 23). Értelmezését feltétlenül helyesnek tartom, de a szakirodalomban máshol nem olvastam.
37 Prokofjeva (1951: 149. lap, 28. rajz).
38 A jóga magyar nyelvű szakirodalmából a legmegbízhatóbbnak Vigh Béla könyvei (1972; 1980) látszanak, aki elsősorban orvosi szempontból tárgyalja a kérdést. A jóga elméletéről lásd még: Baktay Ervin (1942). Magas színvonalú összefoglalás, főleg vallástörténeti szempontból: Eliade (1962).
39 Összefüggésben volna ezzel az a nanaj rajz, amelyen békák kúsznak fel a világfára? Ivanov (1954: 247). Lásd még Diószegi (1967: 18. kép).
40 A ket dobokon a központi alakként ábrázolt sámán fejét sugárszerű vonalak kötik össze stilizált madarakkal. A ketek magyarázata szerint a sámán gondolatait jelölték így. Ivanov (1954: 94. és kk.). Úgy gondolom, hogy a madarak a sámán segítőszellemei lehetnek. Megítélésem szerint mindenesetre a révülő sámán ábrázolásáról van szól.

Bibliográfia

BAKTAY Ervin 1942: *A diadalmas jóga*. Budapest.
DIÓSZEGI Vilmos 1959: Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia* LXX: 77–137.
– 1960: Die Typen und interetnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei der Selkupen (Ostjak-Samojeden). *Acta Ethnographica* IX: 159–179.
– 1963: A szamojéd kultúra emlékei a keletszajáni népek samanizmusában. *Ethnographia* LXXIV: 435–465.
– 1967: *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest.
– 1968: The Problem of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism. In: *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Szerk. V. Diószegi, 239–329. Budapest.
DONNER, Kai 1933: Ethnological Notes about Yenisey-Ostyak. *Mémoires de Société Finno-Ougrienne* 66. Helsinki.
ELIADE, Mircea 1962: *Patanjali et le Yoga*. Paris.
– 1964: *Traité de l'histoire des réligions*. (2. ed.) Paris.
– 1987: *A szent és a profán*. Budapest.
– 1991: *Cosmologie si alchimie babiloniană*. (ed. II.) Iaşi.
HOPPÁL Mihály 1978: Mítosz: kép és szöveg. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 3. 301–337. Budapest.

IVANOV, S. V. 1954: Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvo narodov Sibiri XIX–načala XX vv. *Trudy Instituta Etnografii* XXII. Moskva–Leningrad.
JANKOVICS Marcell 1991: *A fa mitológiája.* Debrecen.
LÜKŐ Gábor 1982: *Kiskunsági régi képfaragó és képmetsző művészete.* Kecskemét.
PROKOFJEVA, Je. D. 1949: Kostjum selkupskovo (ostjako-samojedskovo) šamana. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* XI: 335–375.
– 1951: Eneckij šamanskij kostjum. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* XIII: 125–153.
RÓHEIM Géza 1917: A kazár nagyfejedelem és a turulmonda. *Ethnographia* XXVIII: 58–98.
VASILJEVIČ, G. M. 1949: Tungusskij nagrudnik u narodov Sibiri. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* XI: 42–61.
VIGH Béla 1972: *Jóga és tudomány.* Budapest.
– 1980: *A jóga és az idegrendszer.* Budapest.

POZSONY FERENC

Látomások a moldvai csángó falvakban

A moldvai csángók identitását, világszemléletét alapvetően meghatározza a katolikus egyházhoz való tartozásuk. Szeret-menti falvaikban már több száz éve nyelvi és felekezeti kisebbségben élnek. A polgárosodás hozzájuk csak nagyon későn és megszűrve érkezett el. Körükben nem alakult ki az a saját középréteg, amely képes lett volna polgári életszemléletet, értékeket közvetíteni falusi közösségeik felé. A paraszti földművelő életmódot folytató csángók számára az iskola, az oktatás egészen az 1960-as évekig idegennyelvűséget, idegen kultúrát jelentett, mely alapjaiban nem tudta átstrukturálni világszemléletüket. Igaz, hogy a falvaikban dolgozó, nagyon vékony réteget jelentő román anyanyelvű, öntudatú értelmiségiek (tanítók, tanárok, mérnökök, orvosok stb.) nem is törekedtek e népcsoport szellemi felemelésére. Egészen a második világháborút követő iparosításig nagyon kevesen léptek ki falujuk köréből. Ezt a viszonylag zárt életmódot csak az 1960-as években bekövetkező, városi munkahelyekre történő elvándorlás változtatta meg, elsősorban a fiatal generációk és a férfiak esetében. Az asszonyok életmódja továbbra is zárt maradt, csak ritkán (például búcsúk, vásárok alkalmával) lépték át falujuk határát.

Érdekes arra is felfigyelnünk, hogy Moldva egészén erős volt a társadalmi kiszolgáltatottság; a mindenkori hatalom feltétlen tisztelete jellemezte a román falvak lakóit is. Ez hatványozottabban jelentkezett a csángók esetében. Az ortodox környezetet jelentő románság hozzájuk hasonlóan nagyon fogékony volt a misztikára, a csodára. A görögkeleti vallású román falvakban gyakran találkozhattunk *látóasszonyok*kal, akik ugyanakkor jóslással, álomfejtéssel, ördögűzéssel és gyógyítással is foglalkoztak. A moldvai románság életében a *szerzetes papok, kalugerek* nagyon sok olyan funkciót is elláttak, amelyet magyar közösségekben el sem tudunk képzelni. Nagyon sok esetben az erdélyi magyarok is a Kárpátokon túli szerzetes papokhoz fordultak, s a tolvaj, haragos megbüntetésére pénzért misét mondattak. Ezek a szerzetesek (szintén pénzbeli juttatásokért) jósoltak is vagy ördögöt űztek és így tovább.

Az itt felsorolt tényezők is hozzájárultak ahhoz, hogy részleteiben középkorias elemek is fennmaradhassanak a moldvai csángók világszemléletében. Ezt a tényt tükrözik a keresztény mitológiával kapcsolatos *látomás*aik is.

Említettük, hogy világszemléletüket, identitástudatukat a katolikus egyházhoz fűződő szoros ragaszkodásuk határozza meg. Nemcsak formálisan, hanem mélyen

hívő katolikus emberek. Számukra realitásként létezik egy transzcendens világ. Természetesnek tűnik, hogy kivételes, kiválasztott személyek kapcsolatba léphetnek ezzel a (hétköznapi emberek számára elérhetetlen, megközelíthetetlen) világgal, kommunikációt folytathatnak ennek a másik világnak a lényeivel, akik meghatározzák életüket, jövőjüket, sorsukat.

Szinte minden moldvai csángó faluban találkoztunk olyan személyekkel, elsősorban nőkkel, akikre egy magasabb fokú lelki kultúra volt jellemző. Ilyen személynek vélték a Lészpeden élő Jánó Ilonát vagy a Klézsén élt Lőrinc Györgynét. Találkozásaink alkalmával ők mindketten elmesélték elragadtatott álmaikat, mennyei jeleneséseiket, titokzatos bibliai személyek beavatkozását életükbe.

Felfigyelhettünk arra is, hogy ezen élményeik elbeszélése rendszerint bibliai olvasmányaiknak, legendai közhelyeknek interiorizált, adaptált változatai. Másodsorban ezeket a narrációkat az egyéniségükben rejlő, potenciális készségek megnyilatkozásaiként is felfoghatjuk.

Különösen a lészpedi Jánó Ilonát jellemzi szokatlan érzékenység a transzcendens világ iránt, valamint különleges, misztikusnak nevezhető képzelőerő. Ő szinte középkorias otthonossággal mozog az emberi léleknek olyan szféráiban is, amelyek a modern kor embere előtt furcsák, idegenek vagy teljesen ismeretlenek. Egész gondolkodását, érzelemvilágát áthatja a nagyfokú érzékenység az emberi lét transzcendens szférái iránt. Míg a racionális, kételkedésre hajlamos, elidegenedett modern ember az élet váratlan, paradox fordulatai mellett általában közömbösen halad el, addig e moldvai parasztasszonyok még napjainkban is szimbolikus jelentést, égi sugallatot, utasítást, isteni üzenetet olvasnak ki ezekből a „jelekből".

Találóan jegyezte meg Bálint Sándor, hogy „A paraszti lélek általában hallgatag, alig beszél magáról. [...] A népi egyéniségek a keresztény lelkiismeretvizsgálat követelményein túl általában nehezen érnek a személyes tudatosság, a tárgyilagos öneszmélet fokára."[1] Mégis el kell mondanunk, hogy ezek a látóasszonyok nagyobb fokú tudatosságukkal, elhivatottságukkal, érzékenységükkel valamiképpen kiemelkednek faluközösségeikből. Olyan személyeknek lehetne vélni őket, akik a megszokottól eltérő módon élnek, éreznek, cselekednek, emellett éppen ezáltal is meghatározott helyük van a falu társadalmában, ahol jól körvonalazott és igényelt funkciókat töltenek be.

A következő sorokban Jánó Ilona látomásait mutatjuk be időrendi sorrendben. Már a látó asszony családjában létezett egy olyan környezet, mely elősegítette érdeklődésének kibontakoztatását a transzcendens jelenségek iránt. Édesapját is kivételes érzékenység jellemezte. Vonzódott a vallásos élet iránt, szeretett imádkozni, Bibliát olvasni. Apja lelkész akart lenni, de szülei megakadályozták terveit, mert többi fiúgyermekük kisgyermekkorban meghalt. Jánó Ilona apja házas, családos emberként is vallásos életet élt. Gyermekeit vallásos értékek alapján nevelte.

Jánó Ilona első látomása már nagyon korán, hároméves korában jelentkezett. Akkor több mint három hónapon át nagyrészt eszméletlen állapotban volt. Gonosz „sátánok" kínozták macskák, kutyák alakjában. Lábát, bőrét véresre mardosták, de csak ő érezte a fájdalmát, sebeit más személyek nem látták. Végül apja egy bákói

pátert hívott önkívületi állapotban lévő lánya ágyához. A pap imát mondott a lány fejénél, s így megszabadult a gonosz lényektől. Akkor látta első ízben a Szűzanya képét nagy fényességben, csillagokkal, rózsákkal körülövezve: „Nappal vót akkor. Láttam, hogy az égen a csillagok mennek, mennek sorban. Elől a nagyobb csillagok, utána a kicsike csillagok. És mentek, mentek az ég boltozatján, mintha az ágyamot kerülgették lenne. S azután jöttek a rózsák, csipkerózsavirágok. Hamarébb a nagyobbak, s azután a küsebbecskék. S abban a sorba, hát, a Szűz anya képje es megjelent. Kezde lassacskán leereszkedni, s megállapodott felettem."[2]

Hatéves korában újabb csodák tanúja lett. Korán tavasszal kiment a kertjébe, s ahogy ránézett egy-egy rügyre, az rögtön kivirágzott: „Bémentem én a virágos kertünkbe. Kora tavasz vót. Hát a livádánkban virágzottak a fák. S hát, ahogy ott forogtam, minden ágecska, bingócska, ahogy néztem, nézésemre nyiladozott, pattant ki."[3]

Tizenéves lehetett, amikor megjelent előtte egy angyal, és arra szólította, hogy neki meg kell maradnia érintetlen szűznek. Ezzel kapcsolatban elmondta, hogy soha sem tudott a hátán feküdni, mert akkor megkísértették a sátánok barmok vagy férfiak alakjában. Azokat a gonosz lényeket rendszerint szenteltvízzel kergette el magától: „Szóval én a hátamon nem tudok fekünni, met akkor jőnek a sátányok, s ülnek fel mind reám. Ők haragusznak szűzességem mián. Erőst haragusznak. Sokszor megcserkáltak. Olyankor a sátányok csóré ember módba vótak. Kényszergettek olyan barmok képibe es. De vótak nálam macska képibe, vótak medve képibe es. Táncolt rajtam a sátány medve képibe. [...] megjelent énelőttem egy angyal. Megmondta, hogy nem lehet férjhez menjek, eladódjam emberhez. Én szűzen kell maradjak. Tisztán."[4]

Rokonai nagyon haragudtak rá, mivel a legények felé sem nézett, és nem akart férjhez menni. „Erőst haraguttak. Meghúzták a hajamot, megvertek, Jézuska így akarta, hogy tiszta életet éljek. Én menjek a szűzi élet útján."[5]

Fokozatosan megérett benne az a gondolat, hogy ő Jézus Krisztus kiválasztott személye, s meg kell maradnia élete végéig érintetlennek. Rokonai nehezteltek rá, hogy nem ment férjhez, s a falubeli ismerősei szintén furcsán néztek rá elhatározása miatt. Az emberélet egyetlen megszokott, helyesnek vélt formája Lészpeden is a házasélet.

Jánó Ilonának élete során elég gyakran jelentkeztek látomásai. Ilyenkor különleges állapotba kerül: „Megérzem, hogy mikor van valami velem, hogy kell valakivel az égből beszélgessek. Megérzem. A fejem elnehezedik, s megérzem, hogy valakivel kell beszélgessek."[6]

Megkérdeztük Jánó Ilonát, hogyan jelentkeznek látomásai. Elmondása szerint, ha nappal látja, nagy fényesség ragyogja be szobáját. Víziói jelentkeznek éjszaka, álmában is. Szentmise idején szintén észlel égi jelenést, amikor a lelkész felmutatja az oltáriszentséget. Az is megtörtént vele, hogy lelke elhagyta testét és az égi szférába ment „látogatóba", s onnan visszatérve emlékezett az ott látottakra: „Látomásaim sokféle van. Van a fényességben, van olyan es, hogy el kell menjek látogatóba a túlvi-

lágba. Van álomban es. De mindig tudom, hogy vissza kell jöjjek. Azon küjjel van látomásom az ótári szentségben. Met, ugye, ez az Istennek az ajándéka."[7]

Víziói leggyakrabban reggel és este jelentkeznek. Egy reggel a következőt látta:

„Mikor felkeltem, kinéztem a kertbe. Hát Jézus ott vót a kertbe, s a virágok helyett mind szűek vótak. S azt mondta nekem:

– Látod-e, mien virágos kertem van.

– Látom, Jézusom, feleltem. Virágok helett szűek vannak, de nem vernek.

Azt mondta nekem:

– Hát imádkozz!

Esszetettem a két kezemet, s elkezdtem a Miatyánkot. Mikor odaértem, hogy »Legyen meg a Te akaratod...«, megálltam, s ő poroncsolt. S akkor, kezdtek verni egyszerre, az egész szű, mint az órák.

Ezt vártam, mondta Jézus, hogy az egész szű szeretetet verjen."[8]

Tudatos fejlődésének fontos állomásához ért tizennyolc éves korában. Akkor megjelent előtte a Szűzanya, s arra utasította, hogy ha az ő kedvét akarja teljesíteni, legyen apáca. Sajnos a második világháborút követő években nem volt erre lehetősége.

Elmesélte, hogy 1989-es látomásaiban már augusztus hónapban meglátta a diktátor házaspár bukását, és azt, hogy ez nagyon sok vérbe fog kerülni:

„Az, mi történt Bukurestbe Csauseszkuval, meg vót jelentve négy hónappal azelőtt. Megjelentették augusztus hónapba, azután megjelentették három héttel azelőtt. A rózsafűzérem fel vót akadva a szőlőre. Úgy láttam, s meg es hót azon a pénteken. Akkor el vótam megint a látomásba, úgy vótam én az őrző angyalomval. Mutította nekem: ez pokolba ment, ez pokolba ment. Kevesen mentek akkor a mennyországba. Verekedtek a kenyérért s a szabadságért, de nem vótak azok a bukurestiek az Isten szeretetibe. Nagyobb része azoknak a pokolba ment. Akkor az őrző angyalomval vótam látomásba. Ott Bukurestbe nincs még megcsendesedve, met a jó Istennek az ostora így akarta."[9]

Az 1989-es fordulatot követően újból megjelent előtte Mária és arra szólította, hogy Szent Ferenc tiszteletére alapítson egy kolostort fiatal lányok részére.

„Megjelentették nekem, hogy zárdát kell csánjak. Még a helet es megmutották nekem. Hívásom vót Szent Ferenctől, hogy menjek vélik. S el kellett induljak utánik. Bémentünk egy kertbe. Közepibe vót egy templom, egy szép templom. Ők bémentek, s én es bé kellett menjek. Ott benn vót egy szép asztal. Kalagorok vótak mellette. Közepibe vót egy szék, amelik nem vót elfoglalva. Én le kellett oda üljek. Dicséretet adtunk akkor az Istennek. Latinul mondtuk."[10]

Adatközlőnk elmesélte a pokolban tett látogatásait is. Különösen a magzatgyilkos anyák ottani szörnyű kínszenvedéseit, bűnhődését ecsetelte igen naturalisztikus részletességgel. Véleménye szerint a gyilkos anyáknak ott a pokolban óriási mennyiségű romlott gyermekhúst kellett elfogyasztaniuk:

„Elvótam akkor es, s láttam, mikor ott vótam. A gyermek künn vót. S kérdeztem tőle, hogy minek hínak, kicsi buba. Nem tudott beszélni, met az anyja megölte, s a burjánval a száját bétömte. Láttam ott az asszonyt. Ágyon vót, a lepedő alatt. A bőre

meg vót fonnyadva. Sok büdös gyermekhúst eve meg. Nem lesz mentségem, mondta. Kisgyermeket teve el, az se, s a gyermek se lássa meg Mária színyit."[11]

Véleménye szerint a házasságtörést is szigorúan bünteti az Isten. Az ilyen emberek a pokol talpába jutnak: „Életrontás miatt a pokolba jut, aki belévegyül a másik életébe. Ha az ember meg van házasodva, s te belékötsz. Az veri az asszonyát, szenved az asszonya. Ezek mennek a pokol talpába. Ott az ördögök vasvillákval forgassák meg a vasgrötárokon [rácsokon], s úgy sül meg. Láttam, mutították. Azok úgy rikójtottak: Kati, Mari miatt vette a rosszat, s az ördögök csánták a helyet."

Említettük, hogy Jánó Ilona különleges lelkiállapotba kerül az oltáriszentség felmutatásakor. Olyankor meg tudja különböztetni a tisztákat a bűnösöktől, s azokat, akik tisztátalanul áldoztak.

„Megmutították akkor, hogy a bűnös asszony hátán hogy ment a gonosz, met bűnösön gyónt. Mikor áldoznak, mind dícsérik Jézust, de sokan nem méltók arra. Én tuttam, hogy szentségtörést csánt."[12]

Jánó Ilonának egy alkalommal megjelent Jézus, és arra szólította, hogy imádkozzon a bűnösökért. Ezt az üzenetet nagyon komolyan veszi, és mindennap több alkalommal imádkozik lelkükért: „Úrjézus eccer megjelent nekem, s mutította chiar [tényleg] a sebeit, met hogy sokaknak hiába vitte a vállán a keresztet. Met nem imádkoznak, met sokért csak hiába szenvedett. Arra intett, hogy imádkozzam a bűnösökért. Minden nap elmondom a rózsafüzért a Jézus sebeiért."[13]

Jánó Ilona beszámolt a mennyországban tett látogatásáról is. Véleménye szerint elsősorban azok jutnak oda, akik megőrzik érintetlenségüket, szüzességüket: „Ha mennyországba akarsz jutni, a szűzességet kell megtartani. Ez erőst fontos. Olyan szép koszorúd van a mennyországba, ha szűz leányka vagy. Sokkal szebb, mint a nyírászának [menyasszonynak]. Nekem ott megmutították, láttam a koronámat. Mikor a fehér liliomvirágot leteszed, met ez a szűzesség jele, akkor nem kerülsz a mennyországba. Én vótam abban a templomocskában, hol vannak a szűz lányok. Fehér a fala es, fehér a födje es. Megmutították a helyet, ahova én kell menjek. A szűz koronákot. A szűzeknek külön helye van. Imádság, szűzesség, s a szeretet a legnagyobb ajándék az Istennek."[14]

Adatközlőnk elmesélte, hogy őt felkeresik a halottaik iránt érdeklődők is. Ő ilyenkor imádkozni kezd, és látja, hogy milyen állapotban van az elhunyt, látja, hogy mennyországba vagy pokolba került-e, s ott milyen sorsa van. Legtöbbször búcsúk alkalmával mennek hozzá, és kérik tanácsait. Általában egy-egy búcsú alkalmával 4-6-8 asszonynak mondja el égi látomásait, közvetít az élők és a holtak világa között. Legtöbbször olyanok keresik meg, akiknek kínzó látomásaik vannak, mert adósnak érzik valami okból önmagukat, mert nem tartották be a halottakkal kapcsolatos hagyományos előírásokat. Egy világháborúban elesett katona özvegyének elmondta, hogy a férje a túlvilágon meztelenül van, ruhát kell neki küldeni. Erre a férfi néhány ruhadarabját szétosztották a szegényebb emberek között „istennébe" [Isten nevében].

Elmondta azt is Jánó Ilona, hogy égi látomása volt, s Jézus azt üzente neki, hogy ezután érintéssel betegeket is meggyógyíthat. 1992-ben még nem érkezett el a pillanat, amikor megkapta volna ezt az égi ajándékot.

1985-től intenzívebben kezdtem gyűjteni a klézsei Lőrinc Györgyné Hodorog Lucától. Ő jól olvasott és írt magyarul, rendszeresen részt vett az erdélyi táncháztalálkozókon, sokat utazott és sokan keresték fel moldvai lakásában. A hatalom emberei házkutatást tartottak nála, nyilvánosan megszégyenítették. Hodorog Luca viszonylag „felvilágosult" asszony volt. Mikor közelebbi kapcsolatba kerültem vele, elmondta, hogy neki is vannak látomásai.

Egyszer nagy bánata volt, és öngyilkos akart lenni. Akkor megjelent mellette Szűz Mária, és beszélgetett vele egészen reggelig, s megakadályozta a végzetes lépést.

Egy másik látomása akkor volt, mikor egy karácsony este úgy elaludt, hogy lekéste az esti misét. Nagy lelkiismeret-furdalása volt, s hát akkor megjelent előtte Jézus Krisztus: „Jézus úgy vót, hogy haja itt kétfelé le vót fésülve. Itt éppen elválasztva szépen a haja. Éppen fehérbe, úgy a lábáig, s ő mezítláb úgy. S egy fekete bájerval felöltözve, úgy, itt le addig. Hajdonfejt, mezítláb. A szép fehér ruhába."[15]

Hodorog Luca kiemelte, hogy látomásainak kezdetén nagy fényesség vette körül, teste „elzsubbadt", erőtlennek érezte magát.

Őt is felkeresték klézsei otthonában a falubeli lányok meg asszonyok kínzó látomásaikkal, álmaikkal, s magyarázatot, értelmezést vártak tőle.

1990 szeptemberében Hodorog Luca Budapesten meghalt. Falujában akkor azt mesélték, hogy Jézus megjelent egykori udvarában napfelkelte előtt, s onnan elindult, s lassan lesétált a Szeretre. Ott megállt a partján, s megmosta arcát a folyó vizében, majd eltűnt nyomtalanul.

Egy Székelyföldön élő tizennyolc éves csángó leányka öngyilkosságot akart elkövetni 1988-ban. Éhezett, munkahelyén nem kapott fizetést. Életének azért akart véget vetni, mert nem fogadhatta el a hozzá igazán ragaszkodó székely fiú közeledését, mivel ő „kiválasztott" volt. Őt már elígérték Jézus Krisztusnak.

„Beteg vót akkor ő, ugye, el vót betegedve. Ő a fődieket nem es látta. Elibe állott egy angyalka. Egy ullyan fehér koronecska a fejin, éppen fejér őtözetbe, s hívta vele. S akkor azt mondta, hogy ő nem tud menni vele, de majd elmenen később. Egy második évben még megbetegült, még ullyan betegségben esett. S akkor es csak ez az angyalka jött oda melléje. Akkor igazán nyójtotta a kezit. Még csak egy pici kellett lenne, hogy elvigye a mennybe, hogy ő megfogja a kezit, hogy elvigye a mennybe a Jézushoz. Azt mondta: még eccer nyójtom a kezemet, akkor viszlek el."[16]

Moldvában arra is felfigyelhettünk, hogy egész faluközösség is interiorizálhatott egy-egy látomást. Példaként említhetnőnk egy forrófalvi esetet. A faluból 1987-ben a fiatalok Székelyföldre készültek őszi idénymunkára, krumpliszedni. Mivel akkor kevés benzin volt, s a túlterhelt autóval annak vezetője nem mert a főutakon menni, egy rövidebb erdei úton haladtak Csík felé. Az Úz völgyében belezuhantak egy mély szakadékba, és a gyermekekkel meg fiatalokkal telezsúfolt autó utasai mind meghaltak. A 23 tizenéves gyermek tragédiája után a forrófalviak azt mesélték, hogy ők már a tragédiát megelőzően érezték a veszedelmet, mivel augusztustól a falu fölötti

égboltot fekete zászlók, bakacsin borította be. Elmondásuk szerint a temetés után a fekete zászlók rögtön eltűntek az égről.

1990 tavaszán az északi csángó gyermekeket egy égi jelenés hozta lázba. Úgy vélték, hogy Jugánban hajnaltájban, a faluszéli fák hegyén megjelenik Szűz Mária, és „megmutitódik" az érintetlen, tiszta gyermekeknek. Az ott lévő kislányok úgy magyarázták, hogy a megjelenő Mária alakját erősen nagy fény vette körül, feje felett csillagok voltak, fején pedig korona ragyogott.

Moldvai kutatásaink idején úgy tapasztaltuk, hogy a látomások ciklikusan sűrűsödnek. Az utóbbi ötven év alatt is meg tudunk jelölni néhány olyan időpontot, mikor a víziók jóval nagyobb számban jelentkeztek. Adatközlőink vallomásai szerint a második világháború előtt Jézus és Mária nagyon sok moldvai templom ablaküvegén megjelent, s valami nagy veszedelem eljövetelét jelezte. Hasonló víziókról beszéltek a kollektivizálást megelőző periódussal kapcsolatban is, tehát 1958–62 között újból megsokasodtak a látomások vizsgált területünkön. Személyes tapasztalataink azt mutatták, hogy a Ceauşescu bukását megelőző két évben, 1988–89-ben számtalan faluban újból megjelent Jézus, s hírül adta a gyűlölt diktátor bukását, uralmának végét. Érdekes módon az 1989-es változások után, 1990 tavaszán újból megszaporodtak az égi látások, személyek megjelenései. Úgy véljük, hogy ezekben a felsorolt periódusokban a közösségek, tömegek lelkiállapota olyan volt, hogy kedvezett a látomások megszületésének és elterjedésének. Tele voltak bizonytalansággal, szorongással, félelmekkel, és e feszültségeket a látomások segítségével levezették, feloldották és értelmezték.

Itt csak érdekességképpen említjük meg, hogy az 1991-es nagy moldvai árvizeket a csángó falvakban azzal indokolták, hogy a fejedelem (Ceauşescu) meggyilkolásának büntetésére küldte az Isten házaikra az árvizet, ahogy azt Szent Ferenc megjelentette egy külső-rekecsenyi asszonynak.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a moldvai csángóknál a látomások az élet szerves részét képezik. Úgy véljük, hogy a víziók bizonyos egyensúlyi állapot megteremtését teszik lehetővé a személyek és közösségek életében.

Mindenkinek lehet látomása egy transzcendens világról, mégis minden faluban meg tudnak nevezni olyan egyéneket, akiknek gyakrabban jelentkeznek vízióik. Ezeket a személyeket felkeresik, s álmaikat, látomásaikat, kínzó gondjaikat megosztják velük, s értelmezést várnak tőlük. Ezektől a személyektől egy kicsit félnek, egy kicsit idegenkednek, de közösségi szinten elfogadják szolgálataikat. Ebben az idegenkedésben a hatalomnak is szerepe volt. Például nemcsak Hodorog Lucát, hanem tevékenységéért, magyarországi kapcsolataiért Jánó Ilonát is meghurcolták 1989 előtt a rendőrök.

Látomásaikat alapjaiban határozza meg az identitásuk gerincét alkotó katolikus vallás. Vízióik képeit bibliai jelképekkel azonosítják, értelmezik. A látó asszonyok kivételesen jól ismerik a Szentírást meg a szentekhez fűződő történeteket, legendákat. A katolikus vallás emblémáit azonban kiegészítik kivételes érzékenységük, intuíciójuk segítségével.

A moldvai látomásszövegek más ikonográfiai hátteret mutatnak, mint a magyar nyelvterület többi részén gyűjtöttek.[17] Ki kell emelnünk, hogy a csángó látomásszövegek nagyfokú vizualitást sugallnak. Feltételezzük, hogy a moldvai ortodox templomok, kolostorok falán található festmények, freskók hatást gyakorolhattak a csángók pokolleírásaira. Ezenkívül a falvaikban elterjedt színes vallásos ábrázolásoknak, képeknek, nyomatoknak, szobroknak szintén nagy szerepe lehet a víziók megkomponálásában.

Érdekes feladatnak ígérkeznék egy-egy moldvai látóasszony szövegeinek komplex, monografikus vizsgálata is. Ezt az egyéni életpálya, a pszichoszociális háttér kontextusában kellene elvégezni, sort kellene keríteni a szélesebben elterjedt, több csángó faluban felbukkanó látomásszövegek esetében a variálódás, alakulás megvizsgálására is. Eddigi adataink azt mutatják, hogy az egyszer megszületett és szövegben formát öltő látomás viszonylag változás nélkül reprodukálódik a szomszédos vagy távolabbi csángó és román falvakban. Ezt a folyamatot példázza a trunki rózsaillatú, csodaerejű kúttal kapcsolatos látomásszöveg is:

Trunkon egy beteg asszony hiába fordult orvoshoz, mivel súlyos betegségét senki sem tudta meggyógyítani. Egy éjszaka látomása volt. Megjelent előtte egy égi személy, és tőle azt az utasítást kapta, hogy a nemrég elhunyt Benedek orvos kertjében ássanak egy kutat, mert annak vize kivételes gyógyító hatással fog rendelkezni. Úgy is tettek, kutat ástak a megjelölt kertben, s a felbuggyanó víznek hiedelmeik szerint rózsaillata volt. Abból merítettek, s hatására az asszony meggyógyult. Égi látomását és a vele történteket elmesélte szomszédainak. A rózsaillatú kútvíz kivételes erejéről, hatásáról tudósító látomásszöveg viszonylag gyorsan elterjedt az 1980-as évek második felében Moldvában. Az 1989-et megelőző években szinte minden felkeresett Szeret-menti faluban ismerték a kút vizének kivételes gyógyító hatását, és a róla szóló látomáselbeszélés viszonylag azonos formában bukkant fel a Bákó megyei falvakban. Híre egészen a fővárosig, Bukarestig elterjedt, sőt erdélyi falvakból is felkeresték Trunkot a reménykedő betegek.[18]

Jegyzetek

1 Bálint (1991: 9).
2 Lészped (1983), saját gyűjtés.
3 Lészped (1983), saját gyűjtés.
4 Lészped (1983), saját gyűjtés.
5 Lészped (1983), saját gyűjtés.
6 Lészped (1991), Páczkán Éva gyűjtése.
7 Lészped (1991), Páczkán Éva gyűjtése.
8 Lészped (1991), Páczkán Éva gyűjtése.
9 Lészped (1982), saját gyűjtés.
10 Lészped (1982), saját gyűjtés.
11 Lészped (1982), saját gyűjtés.
12 Lészped (1982), saját gyűjtés.
13 Lészped (1982), saját gyűjtés.

14 Lészped (1991), Páczkán Éva gyűjtése.
15 Lészped (1988), saját gyűjtés.
16 Lészped (1982), saját gyűjtés, adatközlő Lőrinc Györgyné Hodorog Luca.
17 Lásd Katona (1912); Molnár–Szigeti (1984); Harsányi (1985); Gacsályi (1985); Pozsony (1991).
18 A látomástörténet hátterét Jáki Sándor Teodóz közleménye segít megvilágítani (Jáki 1991). Bemutatja, hogy az elbeszélésben szereplő Benedek orvos létező, valóságos ember volt, és Oneşten dolgozott. Benedek Mártont titokban pappá felszentelték 1986-ban. Ezt a politikai rendőrség tagjai megtudták, és az orvost halálra kínozták. Adatközlőm, Lőrinc Györgyné Hodorog Luca Kézdivásárhelyre is hozott a trunki vízből, és azzal egy nyughatatlan, síró kisbabát megcsendesített, miután annak homlokára keresztet rajzolt a rózsaillatú vízzel.

Bibliográfia

BÁLINT Sándor: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* (Hasonmás kiadás Barna Gábor utószavával) Szolnok. (1. kiadás: 1942).
GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In: *Vallási néprajz* 1. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 260–272. Budapest.
HARSÁNYI István 1985: Adalékok látomásirodalmunk történetéhez. In: *Vallási néprajz* 2. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 190–217. Budapest.
JÁKI Sándor Teodóz 1991: Csángóföldi hét igaz történet. In: *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* 655–659. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.
KATONA Lajos 1912: Túlvilági látomások kódexeinkben. In: *Irodalmi tanulmányok* II. 101–125. Budapest.
MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok*, Új folyam 19. Budapest.
POZSONY Ferenc 1991: Látomások a vallásos közösségek életében. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. S. Lackovits Emőke. 184–193. Veszprém.

GAGYI JÓZSEF

Rejtezők, jósok a Sóvidéken

Dolgozatom nem több, mint amit a cím ígér: beszámoló annak a terepmunkának az eredményeiről, amelyet 1984 óta, nagyobb megszakításokkal, a székelyföldi Sóvidéken végeztem.[1]

Először 1984 nyarán, a Fenyőkútról Korondra elszármazott Molnos Ákosné Tófalvi Nyakas Lina nénitől hallottam: amikor ő gyerek volt, akkor a szomszédunkban egy fiatalasszony „elrejtezett". 1974 óta gyűjtök több-kevesebb rendszerességgel történeti és hiedelemmondákat az egykori Udvarhelyszék egy részének (Küsmödmente, Firtosalja, Gagymente, Nyikómente, Sóvidék) falvaiban, de ekkor és itt hallottam először adatközlőtől ezt a szakirodalomból jól ismert szót; ekkor mesélte el Lina néni nekem az első rejtezéstörténetet, melynek hőse Tófalvi Andrásné Ravasz Julianna, a Korondról Fenyőkútra férjhez ment fiatalasszony volt. Első pillanattól arra kellett gondolnom, a transznak a magyar népi kultúrában elterjedt régi megnevezéséből kiindulva, hogy a magyar samanizmus recens nyomaira bukkantam. A történet hőse ugyanis *elrejtezett,* vagyis „nem tudott a világról... mind a másvilágról beszélt... Így fekve beszélt, elaluva."

Rejtezés, jóslás Fenyőkúton és környékén

Az 1920-as években történt Fenyőkúton az az esemény, amely azonnal a közösség érdeklődésének középpontjába került. A beszámolóból kitűnt, hogy mindaz, ami az esemény helyszínén vagy az eseménnyel kapcsolatosan elhangzott, szervesen illeszkedett egy élő hiedelemhagyományba. Molnos Ákosné Tófalvi Nyakas Linát idézem: (Tófalvi Andrásné Ravasz Julianna) „...elrejtezett, nem tudott a világról. Hát aztán az volt az érdekes, hogy el vót rejtezve. S mind a másvilágról beszélt... Így fekve beszélt, elaluva. Szeme behúnyva, s az ágyba feküt. Sokan ültek má kereken a népek, me itt má tuttuk, hogy bolondokat beszél. (Tehát ha az embereknek volt idejük, odamentek hallgatni?) Oda esténként, hallgatni a beszédeket..."

A hallgató-néző közönség esetenként be is kapcsolódott az eseményekbe: „S ő kiáltotta halkan, hogy a boszorkányok ne hallják: András! S akkor monták az asszo-

nyok: csak harmadikra szólj, András!" Amikor pedig Tófalvi Andrásné hazatért az utazásból, akkor az asszonyok „egy jó ételt csináltak neki..."

Lina néni nem egy eseményről, hanem események sorozatáról számol be. Tófalvi Andrásné tulajdonképpen kétszer rejtezett el. Az első alkalommal szomszédok, a közösség tagjai számára ismertté, nyilvánossá lesz, hogy Tófalvi Andrásnéval valami különös, de ugyanakkor a helyi hiedelemhagyomány rendjébe besorolódó eset történik. Vagyis: egy este, lefekvés előtt látomásai és hallomásai támadnak: muzsikaszót hall a padlásról: látja Kendi Pistánét (korondi, közismerten boszorkány hírében álló öregasszonyt), amint ott üldögél a fogason, majd amint vezeti ki a tehenet az istállóból. Ami ezután következik, az az ismert forgatókönyv szerint történik: az ura a szomszédokhoz fut segítségért; leviszik a szüleihez Korondra, majd onnan Mátisfalvára, a „tudóshoz", aki megállapítja, hogy „meg van csinátatva". Ezt a véleményt alátámasztotta Tófalvi Andrásné viselkedése is: hazafelé jövet énekelte: „Ablakomba három bokor moszkáta, / most vagyok három asszonynak a rabja." A szülei számára is elfogadható a magyarázat: a szomszédukban „tudományos asszonyok", Kendi Pistáné rokonai laktak, s volt egy menyecske, akit Tófalvi András nem vett el, bár a szülei szerették volna, tehát akinek érdekében állt, hogy leányukat, a vetélytársnőjét ezekkel az asszonyokkal megcsináltassa (megrontassa). Tehát a betegség okáról kialakult a közösség számára elfogadható, a hiedelemtudat konszenzusán alapuló magyarázat; a család is megnyugodott, Tófalvi Andrásné a mátisfalvi tudós adta orvosságtól meggyógyult, s újra visszament a férjéhez Fenyőkútra.

Nem sokáig volt egészséges: „...megint „elrejtezett", nem tudott a világról..." Ez alkalommal is nyilvánosság előtt zajlottak az események. Juliska néni a másvilágon járt, a másvilágon levőkkel beszélt; abból, amit mondott, a jelenlevők következtettek arra, hogy hol jár, kivel találkozik: „Feküdt az ágyba szüntelen s beszélt. Még én is hallottam, vót egy Emre Ákos, akkoriban halt meg, legényül halt meg, s ő beszélt vele, ő a hóttal. Én ott vótam, s ő feküt, s a másvilágon járt ő, hallottam. Jaj te Ákos, aszmonta neki, milyen furcsa a csizmád, milyen fényes a csizmád, hát itt is meg lehet pucóni? Hát ki pucóta ki a csizmádat? S aszmondta, hogy András Lina. András Lina, itt a szomszédban meghalt vót, fiatal korában. S András Lina pucóta ki... S akkor őt aztán, na akkor Ákos őt vezetgette, mondta, hogy jaj, te hova viszel engem, aszmondja. S ez üstökös csillag? No, hallottam azelőtt apáméktól, hogy van üstökös csillag. Szóval csak amit ő mondott, csak azt hallottuk, de tudtunk mást abból, amit ő felelt. S ez az üstökös csillag? Na igen. S ez az a kút, ezt is valamilyen kútnak mondta, nemtomminek. S ebből én igyak? Nahát, akkor iszok. S akkor nyelt, mintha ivott volna. S addig vitte mindenhova, hogy sok halotthoz értek, s ki volt szedve a májuk, a halottaknak. S a májból muszáj egyem, s én nem eszem, én meg nem eszem ezeket a májakat... S úgy csemcselt, mintha enné. Úgy hogy aztán, mikor meggyógyult vót, azután sokáig nem ette meg a húst. No aztán csemcselte ő azt a májat..."

A túlvilágjárás kezdetéről nem – de egyik (lehetséges) végéről részletesen (és nagyon érzékletesen) számolt be Lina néni: „No aztán azonban jött haza, ő a másvilágon volt, aztán jött haza ide ő. Azt is hallottam, me futtam elé, de megint futtam vissza, leánka voltam. Jött haza, mosmá jött haza Fenyőkút felé. Mondta: na,

mosmár térek haza. Térek haza. Vóna nekem Korond fele is, mer a szüleim Korondon laknak, de jövök Fenyőkút felé, de úgy el volt fáradva, jövök Fenyőkút felé, csak jőne András előmbe, s kerülném el a keresztes utat, met a keresztes utakon elémbe állnak a boszorkányok, s akkor én nem tudok haladni. Hogy kerüljem meg? Megyek Ádám Linàék felé. Há szuszogott. Há má látom a kicsi erdőnköt. Me egy erdő volt mellettük. Má látom. De úgy el volt fáradva! De azok az asszonyok kereken, ott ültek! Me már három napja volt, hogy el volt rejtezve. Még nem is ett vót. Jaj, csak valami ételt András tudna csinálni!... S ő kiáltotta halkan, hogy a boszorkányok ne hallják meg: András! S akkor mondták az asszonyok: csak harmadikra szólj, András!... Na, a harmadikra akkor szólt. S akkor felült. Jaj, hazajöttem. S akkor András bátyám csókóta: jaj, Juliska, drága Juliska! Jaj, csak hazaérkeztem. Hát egy jó ételt csináltak neki, evett, visszafeküdt, s még esment másnap aztán folytatta. Hogy miket, már nem is tudom. Lehunyta a szemeit, s már mondta es megint."

Hány alkalommal esett meg ez Fenyőkúton, az 1920-as években (mivel Tófalvi Nyakas Lina 1910-ben született, 1920 körül) Tófalvi Andrásnéval? Erre vonatkozóan nincsenek adataim. Bizonyára sorozatban történtek ilyen rejtezés-események, feltehetően több, egymást követő évben is. Sajnos a Lina néni elbeszéléséhez hasonló részletességgel senki más nem számolt be Tófalvi Andrásné rejtezéséről (noha beszélgettem az esemény más résztvevőivel is); és nem rendelkezem hasonló részletes beszámolóval a Fenyőkúton vagy a környező helységekben megtörtént olyan eseményekről, amelyeket a helyiek rejtezésnek neveznek.

Kérdéseimre az adatközlők több emberre is azt mondták Fenyőkúton, hogy elrejtezett. „...mondta vót Gyuri, Vári Gyuri, hogy elaludt s mégis csak aztán megebredett, s közben a másvilágon járt. Tőle személyesen hallottam vót." Ugyanezt mondták István Ferencről is.

A Fenyőkúttal szomszédos Pálpatakán is többen voltak, akik elrejteztek. Az adatközlők Balázs Jánosnét, valamint Fábián Gergelyt említik. Az előbbi az egyetlen ma is élő személy, akiről hallottam, hogy elrejtezett, és akivel személyesen is találkozhattam. Jó ideig beszélgettünk az életéről, és volt mit mesélnie: több mint húsz évig Budapesten élt, oda ment férjhez; özvegyen maradt, és ezért költözött vissza 1991-ben Pálpatakára. Rákérdezésemre határozottan válaszolta: ő nem hallott itt, Pálpatakán megtörtént rejtezésről. Ugyanakkor falubelije, Molnár Sándorné Tófalvi Margit ezt meséli róla: „Hát ez az asszony is el vót rejtezve... Egy darabig aludt, s akkor aztán ő hozzáfogott és egy darabig beszélt, hogy milyen álmot látott. Ezt az embert látta álmában így, s a másikat... S Balázs Lajos bácsinak azt mondta, hogy a másvilágon olyan csúnya kertben van, nincs semmi suhutt, ott assincs, amit megegyék... Aztán meg es gyűlölte az az ember úgy, hogy többet nem beszélgetett vele... Aztán Szász Ferenc mit mondott? Hogy a sasok szedik ki a szemét, hogy... Feküdt, s mondom, jártak, mentek, s nezték, hogy na, se nem él, se nem hal, mer ő olyan élőhalott vót sokáig..."

Fábián Gergely számára a nyújtópad meg volt csináltatva, „s a ruhája [ti. a halotti ruhája] elészerelve" – tehát már a temetésre készülődtek a hozzátartozók. De „megjött, harmadik napra, felöbredett, beszélte, hogy ő mennyit, hogy ő hova járt. Hogy ott mik vannak. Aszmondta, itt egy olyan ember vót, hogy a teheneket lopta el. Vitte

Gyeregyóba, s adta el. S aszmondta: ez a Suszter Laji egy szürke, buta tehenet vezet örökké a pokolba, vagy hogy mondjam, no. A túlvilágon. De nem veszi meg tőle senki... S aszmondta, aki nem imádkozik rendesen, annyit áll térden, hogy oda a moha béfogta..."

Korondon Gáspár József volt az, akiről „mi úgy mondtuk, hogy elrejtezett. Aztán beszélgetett, hogy hogy és mint, hogy mit látott." Beszámolt azoknak, akik várták, hogy elmondja, mit is látott álmában egy korondi nagygazdáról: „Azt az embert, azt a nagygazda embert látták, de meg vót halva már, s el vót temetve, hogy egy nagy terített asztal mellett le van ülve. S elejibe, immár meg ne botránkozzék, nem volt semmi terítés az asztalon, hanem egy tálban lószar... Aztán ilyenek még vótak..."

A Tófalvi Andrásné rejtezéséről szóló történet első meghallgatása után már megpróbáltam megfogalmazni azokat a kérdéseket, amelyek a fentiekből logikusan adódnak. Vajon a Székelyföldnek egy földrajzilag behatárolható területén (Korond, Fenyőkút, Pálpataka, Atyha, Etéd, Alsósófalva, Felsősófalva, Siklód), ezek közül is az archaikusabbnak, hagyományőrzőbbnek számító településeken egészen a huszadik század nyolcvanas éveiig tovább éltek volna a sámánhit elemei? Vagy csupán a transzállapotnak egy, az eurázsiai samanizmushoz kötődő magyar megnevezése maradt fenn, míg a samanisztikus transz gyakorlatának nincsenek már nyomai? Ugyanakkor: a történet szerint Tófalvi Andrásnét a közösség közismert boszorkányai „megcsináltatják". Ez a motívum a *boszorkány*hiedelmek élő voltára utal. Az pedig, hogy Tófalvi Andrásné a túlvilágon járva a közösség halottaival találkozik, azokról hoz hírt, a magyar népi hiedelemtudat egy másik elemével, a *halottlátó* hiedelemkörrel mutat rokonságot.

Rejtezés és jóslás

A továbbiakban még egy jelenségre szeretném felhívni a figyelmet: a *rejtezés* és *jóslás* hiedelmeinek összekapcsolódására.

Korondon, Fenyőkúton, Pálpatakán általánosan ismertek a „Horokály Mihály bá jóslásai". Az az ember, akinek a jelenben ezeket a jóslásszövegeket tulajdonítják, a XVIII. század végén, a XIX. század elején, „a napóleoni időkben" élt (ha ugyan élt) Korondon. „Nem volt családja, vénlegény volt, úgy is halt meg." Tanult embernek tartották. „Olaszországba volt, apám azt mondta, Olaszországba, hát előtt itt tanult valahol, de végül Olaszországba járta meg magát." Amíg ez a „napóleumi" munka folyt, kiköltözött a korondi hegybe, hogy nehogy elvigyék; házat épített „két bejárattal, hogy ha az ellenség bejön az egyiken, a másikon kimenekülhessen". Kecskéket tartott, vadászott. A helyet ma Horokálysarkának nevezik. Öregkorára megvakult, kis gyerekek (a mostani nyolcvanévesek nagyapjai) vezetgették.

A jóslatok közül van néhány, amelyet a közösség apraja-nagyja egyaránt ismert, s vannak kevésbé általánosan elterjedtek. A szövegek tartalmuk szerint két nagy csoportba sorolhatók: egy részük a XIX. század végi technikai változásokra utal; más részük a XX. századi (és azutáni) nagy történelmi-társadalmi katasztrófákról beszél.

Két olyan szöveget szeretnék idézni az alábbiakban, amelyekben mindkét tartalmi rész jelen van:

„Horokály Józsi bá vót, úgy hítták Józsi bá. Arról csak azt tudom, aszmondta, hogy olyan világ jő bé, hogy olyan kocsik lesznek, eleikbe lovat nem ké fogni, anélkül mejen. Magától. Akkor aszmondta, hogy olyan madarak lesznek, hogy repülnek, gépek. Ezeket mondta. Akkor azt is, hogy a világot béhúzzák cérnával, s az egész világon tudnak beszélni egymással, szóval a telefon, ő ezt magyarázta.

Aszmondta vót: ezer telik, s ezer nem. Napkeletről egy kicsi király elindul, s az egész világon végigmejen. Akkor egy olyan háború lesz, hogy mittudomén, milyen hidat mondott, azt felhányják lópatkóval a lovak, amikor ott keresztülmennek. Mikor annak a háborúnak vége lesz, annak a háborúnak, aszmondta: aki megmarad még, valaki, mehet hét falun keresztül anélkül, hogy valakivel találkozzék. Ha valakivel fog találkozni, még a forgácsot is meg fogja csókolni, hogy ez az őseké volt. Azután még fog valaki egy kicsi jó világot érni, de nem sokat. Ezt magyarázta." (Imre Albert – 1904–1984.)

„Aszmondta, olyan útak, vasútak lesznek, olyan szekerek lesznek, hogy ha képes egy falu felülni, azt is viszi. S azt mi húzza, Józsi bá, mondták a népek. A maga magát elhúzza! S miből lesz a vas, honnan szerzik elé, honnan kapják? Mikor annyi nem volt, hogy a marhának a talpára tudjanak ütni, vagy a kerekekre, fakó kerekek voltak, tudjanak tenni. Aszmondta, hogy akkor lesz vas, lesz az is, aki megcsinálja. Osztán kérdezősködtek: milyen lesz az a vasút, hogy mejen rajta a szekér? Aztán mondta: olyan vasmadarak lesznek, s avval, apámtól hallottam, az utolsó időben annyi lesz, hogy amikor felszállnak, a napot nem lehet meglátni tőlük, annyi lesz... Olyan veszedelem lesz, hogy a végivel az utak mind bepázsintozódnak. S aki megmarad, az egy bottal a kezében a világból kimehet, nem mondja neki senki sem, hova megy. S aszmondta, hogy a világ fejesei addig mennek városról városra, a megegyezésre, hogy nem tudnak suhutt megegyezni. Végül mégis megegyeznek, akkor kikiáltják, hogy béke és biztonság, akkor végül megfordul, az egész világ forradalommá válik, ami menthetetlen lesz. Az egész világ." (Molnos Peti Péter, 1901–1987.)

Az adatközlők Horokály Józsi bá esetében, egy kivétellel, nem beszélnek a jóslás körülményeiről. Van azonban olyan, Felsősófalváról származó vélemény, mely szerint a jós „három nap aludt, s azután valamit jósót". Molnos Andrásné Tófalvi Nyakas Lina, az egyetlen kivétel, ezt mondta nekem: „Hát vót egy ember régen elrejtezve, csak nem tudom, ki. Korondi ember vót. Aszmondták, hogy... Jaj, az izé vót! Megmondta, hogy milyen világ lesz, s hogy ezután dróttal fonják be a világot. Horokály! Erről hallottam sokat, hogy amit ez a Horokály jövendőt, minden meglett. Elrejtőzött ő is." Eszerint mindarról, amit Horokály Józsi bá jósásként mondott, rejtezésében – azaz transzban – szerzett tudomást.

Már megkezdett kutatásaim közben értesültem[2] a *rejtezés*nek és *jóslás*nak egy másutt előforduló kapcsolatáról. 1980-ban jelentek meg Polner Zoltánnak a „Teknyőkaparó"-ról gyűjtött szövegei.[3] Ez a Teknyőkaparó „Csongrád megye szájhagyományának *jellegzetes, másutt nem ismert* alakja. Hozzá hasonló népi hőst a magyar

néprajzi szakirodalom nem ismert. Kétségkívül történeti, valóságos személy volt" (kiemelés tőlem, G. J.) – írja Polner Zoltán a bevezetőben.[4]

A szegedi gyűjtő a megye valamennyi helységét bejárta – „érdemes felvilágosítást, a nevéhez fűződő történetet" azonban csak 21 helység 151 adatközlőjétől vett hangszalagra, az adatközlők véleménye megoszlott: voltak, akik a Teknyőkaparót *táltos*nak tartották; mások szerint *cigány* lehetett; vagy *pákász*féle vízi ember. Az életkorára való utalásokból kiderült, hogy nem ebben a században élt. A Teknyőkaparónak különleges jövendölő képessége volt: „Jóslatainak zöme a háborúról szólt. A világ sorsát alakító, romlásba döntő háborúkról. Beszélt a technika fejlődéséről is, a lőcs nélküli kocsiról (autó), a vasmadárról (repülőgép) s az embert elpusztító szegénységről; a nők, a férfiak erkölcseiről, az emberek magatartásáról; de itt Szeged környékén a Tisza és a Maros találkozásánál következik be."

Nem részletezem ezt tovább – hiszen feladatom az, hogy a Teknyőkaparónak, ennek a „Csongrád megye szájhagyományának jellegzetes, másutt nem ismert alakjának" ikertestvéréről, valamint az általa képviselt jelenségről beszéljek. A bevezetőben már jeleztem, hogy egyazon alkalommal bukkantam Fenyőkúton a két, jól artikulált hiedelemre: a rejtezésre és a jóslásra. További terepmunkám során kiderült, hogy Horokály Józsi bát Fenyőkúton, Pálpatakán, Korondon kívül nem ismerik. Nem ez a helyzet azonban azzal a szereppel, amelyet betöltött; ugyanis a *jóslás*nak az a formája, amely az említett településeken létezik, más szomszédos közösségekben is felfedezhető. Etéden például ugyanilyen jóslásokat tulajdonítanak a XVIII–XIX. század fordulóján a községben szolgáló református papnak – Kendi Sámuelnek. Ugyanakkor olyan névtelen jósokról, a helységektől távolabb megtörtént esetekről is tudnak, akik Horokály Józsi bához hasonlóképpen jósoltak.

Benedekfi Dezső Siklódon a következőket mondta: „Hanem Csíkszentkirályon, ott már nekem fülembe mondta egy öreg tanító néni... Mikor jöttünk az oroszok felől haza, akkor aszmondta: vitéz urak, a kaput ne hagyják el, mindenki maradjon otthon, me nincs hova menni. Gyermekeim itthagytak, elmentek, de én megmondtam, ez az elv addig megyen, ahol megszületett, oda vissza kell térjen, akkó meghal. Addig nem. Nincs hova, me a földről nem lehet lelépni. Na én azt figyeltem. Aszmondja: nyugat felől hittel változik. Nem fegyverrel, hittel. Me aszmondta, legkésőbben, aztán nem érdeklődtem én is, s aszmondta: legkésőbb Románia nem egyezik egyáltalán, s fel fogják darabolni..."

Az atyhai Szász Márton meséli: „A fogságban volt egy ember... Aszmondja: fiam, figyelj ide! A Jóistent kérjétek, hogy ötvenig [ti. 1950-ig] menjenek haza, mert aki ötven után itt marad, az itt van maradva végig. Lehet, hogy bételjesedett! Aszmondja az öreg: nyugaton egy kicsi állam meg fog mozdúni, s abból az egész Európa meg fog bolondúni. S össze is bolondút, igaz? Majd mikor ez a kicsi állam megzavarodik, elindul, s ez Magyarország volt ötvenhatba, ettől megbolydul az egész, lesz egy átváltozás, aszmondja, Oroszország tizenhét államból áll, hetvenkét nemzet éli, így, nekem elmondta, de a tizenhét állam mind fel fog darabolódni, úgy, hogy minden állam külön-külön lesz. S ugye, be van teljesedve." (1991. XII. 19-én gyűjtött történet.)

Végül meg kell említenem, hogy Kovács Mihályné Vágási Katalin Felsősófalván így emlékezik: „Valamikor régen, a nagytátám idejében. Három nap aludt, s aztán valamit jósót. Egyszer mondta: ezer telik, s ezer nem. S akkor, amikor a hatvanas évek vótak, azt mondta, hogy se kutya, se macska nem szeretne lenni abba az időbe... (Nem mondták, hogy elrejtezett?) Igen, aszmondták, aszmondták, hogy alszik, úgy el volt rejtezve, hogy három éjjel mesét. (Idevaló volt?) Biztosan idevaló, mert valamilyen nevet mondtak, de én azt má elfelejtettem."

Mindezek után részletesebben kell írnom az Atyhában gyűjtött *rejtezés*történetekről. Az elbeszélések mind ugyanarról az eseményről számolnak be: Balázs Istvánné Vass Eszter rejtezéséről. Ez az esemény valóban megtörténhetett – mégpedig következtetésem szerint 1949-ben: „volt időszak, amikor ő úgy elrejtezett. Hogyha imádkozni kezdett, akkor ő aztán helyrejött. De ő aztán mondott, többféle olyan dolgot mondott, amik megtörténtek, s béváltak. A papnál, úgy jött egy erős üdő, s a keresztet a villám leütötte onnan. S ő azt mondta. De úgy elrejtőzött, hogy ő magán kívül vót, s ő úgy beszélt, ez az asszony. Az ágyba fel vót feküdve, s mondott, mindent, mindent. (Maga ott vót?) Hát hogyne, jöttünk a mezőről haza, hallgattuk. Megmondta előre, hogy holnap hány órakor, mikor fog beszélni, s akkor a mezőn a munkát hagytuk ott, hogy hallám..." (Szász Antalné Veres Berta, sz. 1922.)

„Az asszony rendszerint ilyenkor estefelé beszét. S a templomba ha elment, ott is kezdett beszélni, mise közbe. Elrejtezett, magán kívül lett, s ott is mondta... Akkor mentek a virrasztásra, s ahogy imádkozni kezdtek, akkor abba ahelybe mondta ő es."

Miket mondott Balázs Istvánné? „S ő aszmondta, hogy menjetek ki s nézzétek meg, hogy a száraz akácfa kivirágzott. S néztük, a teteje ki vót virágozva, három virág volt a tetején! Vót!... Béjött az irodába, vagy béhivatták, nem tudom biztosan, de annyi nép vót, teli vót néppel az iroda előtt. S aszmondta, hogy menjetek ki, s nézzetek az ablakra, s meglássátok Jézust, fel van feszítve, s Máriát, s a szentképeket az ablakon meglátjátok, ott fog tükrözni... azon szentképek, s Jézus, Mária, azon minden vót, az biztos!"

Rákérdeztem: mondta-e azt, hogy a túlvilágon jár? A válasz: „Nem mondott semmit, aztot nem mondta, csak ő mondta, hogy mi következik." Balázs Istvánné ugyanúgy a jövőről beszélt, mint egykor Horokály – csak éppen jóslásai nem a „világ" jövőjére, hanem saját közössége ezutáni sorsára vonatkoztak: „Hát ott vótunk, s hallgattuk s aszmondta, meglássátok, ez nem a kollektív alatt vót, a másik évben már a kollektív alakult meg, meglássátok, hogy nem a csűrötökbe hordjátok a gabonát. Azt is megjósóta. Akkor még nem vót, akkor még itt csépeltünk a háznál, de aszmondta, szérüköt csinának. Mindent előre mondott! Azt is elmondta, hogy hát megfosztanak titeket mindentől. Állatokat is elveszik. Há nem igaz vót? Elvették! Amiket elmesélt, az mind bételt. Gyermekeitek elmennek a városba, elhúzódnak, me nem tudnak itt megélni." (Miklós Jakabné Tóth Júlia.) Vannak kivételek is: az adatközlő arról beszél, hogy jósolt, de ezek a világ sorsára vonatkozó jóslások nem következtek be: „Hát ő jósolta, hogy ekkor és ekkor, me most kilencvenegybe va-

gyunk, kilencvenbe olyan világ lesz, hogy földrengések, s ilyen árvizek, dehát az itt nálunk nem valósult meg, hál'istennek." (Kiss András, sz. 1907.)

Összefoglalva azt mondhatnám: Balázs Istvánné az adatközlők szerint nem járt a túlvilágon, nem találkozott közösségének halottaival – nem volt halottlátó; ő egy jövőképet fogalmazott meg, rejtezésének eredményei a jóslások voltak – ebben különbözött Tófalvi Andrásnétól és rejtező társaitól. De hasonlított Horokály Józsi bára. Ebben az esetben, az atyhai közösségben a rejtezéshiedelem máshogy aktualizálódott, más adaptálódási folyamaton ment át, mint a fenyőkútiak, pálpatakiak, korondiak esetében. *Az atyhai rejtező prófétált közössége tagjainak.* A külön fejlődés egyik oka feltételezésem szerint az, hogy 1949–1950, valamint az ezt követő évek Romániában a szocializmus falvakra való kiterjeszkedésének évei; ugyanakkor 1949-ben kezdődött a Székelyföldön, Erdélyben a katolikus egyház üldözése. A Székelyföldnek ezen a részén tehát tömegpszichikai krízisre, a társadalom válságára utaló jelenségek sorozata zajlott le. (Például a kollektív pszichózis eredményeként Jézus és Mária jelent meg Atyhában az ablaküvegen – és ez más falvakban is megtörtént!)

Konklúziók

Aki elrejtezik és a közösség halottairól beszél, vagy aki elrejtezik és jósol, az mediátorként az evilági és túlvilági között teremt kapcsolatot. A kapcsolatteremtés formája a „rejtezés" – azaz a *transz* –, a másvilágon járás.

Az általam vizsgált sóvidéki helységekben az egykor koherensebb hiedelemrendszer közelmúltbeli, valamint mai állapotában:

1. A kapcsolatteremtés esetleges – nem hosszabb időn át és nem rendszeresen történik; akik elrejteznek, azok nem a klasszikus néphit specialistái: nem táltosok, nézők, sem tudósok vagy halottlátók. Inkább egyedi esetekről van szó – a közösség, melynek tagjai „megcsodálják" őket, nem tart igényt a rendszeres közvetítésre evilág és túlvilág között.

2. A kapcsolatteremtésnek nincsenek jól körvonalazott rítusai. Inkább alkalmi esetekről, kuriózumokról beszélhetünk, mint a közösség kulturális rendszerében meghatározott szerepet betöltő, hagyományozódott elemekről.

Egészen más a helyzet a *jóslás*hiedelmek esetében. Horokály, akárcsak ikertestvére, a Teknyőkaparó, olyan kivételes jövendölő képességgel felruházott személyek, akiknek szavaiban – vagyis abban, hogy ezek a szavak valóban beteljesedtek, hogy „bételt minden, amit megmondtak", hogy „megmondta mi volt, mi van, mi lesz" – teljes őszinteséggel hisznek az adatközlők. Balázs Istvánné esete azért is érdekes, mert ő közösségének tagjaként, de ugyanakkor természetfeletti erejű, csodatevő személyként a közösség történelmének egyik kulcsidőszakában szemben áll a hivatalos intézményekkel. Úgy vélem, hogy azoknak a közösségeknek, amelyekben ezek a jósok éltek, nagy szükségük volt a jövőt vázoló jóslatokra, ahogy ők mondják – vagy annak szellemében, amit az előbb írtam: próféciákra. További, elmélyült vizsgálatot igényel annak a kiderítése, hogy ebben a közegben miért kezelik úgy ezeket a jósla-

tokat/próféciákat, mint amelyek beteljesedtek – és a jövőben is nagy valószínűséggel beteljesülhetnek. Miért van szüksége a közösségnek ma is a jóslatokra; milyen, ma is létező társadalomszervező funkciója van ezeknek a jóslatoknak.

Jegyzetek

1 Az 1984-es, 1985-ös tájékozódó kiszállások után 1991–1992-ben az Illyés Alapítvány támogatásával került sor újabb kutatásokra.
2 Imre Anna szíves közvetítésével, akinek ezért ezúton is köszönetet mondok.
3 Polner (1980).
4 Polner (1980: 4).

Bibliográfia

POLNER Zoltán 1980: *A teknyőkaparó.* Csongrád Megyei Múzeumi Füzetek. Szeged.

Szent látók – vallásos látomások

VOIGT VILMOS

Órás András eksztázisban (1690)

Az eksztázis orvosi és személyiséglélektani szempontból rendkívüli testi és tudati állapot. A vallástörténet a *transz* jelenségével hozza kapcsolatba. Az ilyen állapotba került egyén az istenség vagy egy szupranormális élmény jelenlétét érzi, és ezt rendszerint továbbítja, kifejezi. Szavai közvetítik az élményt, gyakran a környezet számára nem érzékelhető látomásokat. Maguk a szavak bizonyos mértékig összefüggéstelenek, a transzban levő teste különös módon gátolt (például merev, mozdulatlan), máskor éppen rendkívüli teljesítményekre képes (kificamodott tagok, fájdalomtűrés, rendkívüli mozgékonyság, ugrálás stb.). A beszéd sem szabályosan artikulált, előfordul a glosszolália, a hasbeszélés, természetellenesen magas hangon („madárnyelven") beszélés, éneklés, akár ezek bizarr és a transz során is változó keveréke. A szöveg sem egyszerű: nemcsak nyelvileg lehet nehezen érthető, hanem akusztikai, fonetikai különlegességek jellemezhetik. Az egyes részek között nincs összefüggés, a szemantika bonyolult is, homályos is. Archaikus vagy újító formák egymás mellett jelennek meg. Igen gyakran bonyolult a transz tünetsora: fantasztikus mozgások, érthetetlen szöveg, abnormális „zene" található egymás mellett. Ezt a samanizmus kutatói sokszor leírták. Mások, főként a keresztény misztika szakkutatói azt szokták hangsúlyozni, hogy az istenséggel való egyesülés *(unio mystica)* ugyanakkor rendkívül magasrendű is lehet. Nagyszerű logika, találó felismerések, mély teológia, hatékony prédikálás jelenhet meg ilyen módon. Máskor a befogadás abszolút volta a legjellemzőbb tünet. A transzba esett szinte „elolvad", elalél az élményben. Nemcsak az ábrázolások, a későbbi értelmezések, gyakran a közvetlen forrásművek is a szerelmi eksztázishoz kapcsolják e jelenségeket.

Anélkül, hogy teljes képet adnánk az eksztázis közvetlen kiváltó okairól és közvetlen közösséglélektani szerepéről, megemlíthetjük, hogy a kiváltó ok lehet a transzba esett krónikus pszichikai állapota, fogyaszthat valamilyen kábítószert – és ismert a csalás is. A transz akár még valódi is lehet, és főszereplője ezt sokszor mesterségesen, valamilyen cél érdekében produkálja. Elképzelhető, hogy ezt olykor a kutatók sem veszik észre. Aki ismeri azt a világméretű vitát, amely a *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* című Carlos Castañeda-könyv[1] (és az ezt követő folytatások) körül kialakult, tudja, milyen gyakran elválaszthatatlan egymástól a mester és a tanítvány csalása, érthetetlen viselkedése, másfelől esetleg valódi természetfeletti víziója és ennek átadása, megtanítása.

Hogyan fogadja a közönség mindezt? Amennyiben vannak tanúi az eseménynek, általában a jelenségre várók, az eseményben bizonyos fokig részt vevők vannak jelen. Különösen az egyes vallási mozgalmak kezdetén jelennek meg a kívülállók, az ellenőrök, a kételkedők is: ezek valamilyen szempontból bizonyságot igényelnek. Soraikból kerülnek ki az „egyetértők" és a „leleplezők" egyaránt, azok, akik maguk is az eksztázis (passzív, esetleg aktív) részeseivé válnak, illetve azok, akik ezt szemfényvesztésnek, az ördög cselvetésének, egyszerűen betegségnek nevezik. Az etnológus, etnopszichológus, etnopszichiáter és a vallástörténész e két véglet között ingadozik. Van köztük mindenthívő és van köztük mindenben kételkedő. Olykor egyazon eseményt másként és másként értékelnek, máskor a megfigyelő véleménye változik meg az idők során.

Ez az oka annak, hogy olyan kevés a jó eksztázisleírás, és még kevesebb ezek helyes értelmezése. A sámánok szeánsza, Assisi Szent Ferenc vagy Padre Pio stigmái, a kísértőhöz tintásüveget vagdaló Luther, avagy Hitler és Sztálin dührohamai nagy csatavesztések után, a „látásaikat" leíró parasztasszonyok meg a pénzért dolgozó halottlátók – mindezek a közismert jelenségek és még sok más értelmezhető az eksztázis fogalomkörében.[2] Ám hogy mennyire pontos a bemutatás, mennyire találó a tudományos analízis, az nagyon is különbözhet.

Noha történtek kísérletek a magyar vallástörténet idevágó adatainak értelmezésére, hiedelemlények néprajzi adatainak eksztázissal kapcsolatos magyarázata is előfordult – a magyar kutatásból hiányzott e szempont pontos értelmezése. Azt, hogy a *révülés* eksztázis, minden lexikoncikk és sok más hivatkozás említi, anélkül azonban, hogy akár csak egyetlen konkrét esetet leírtak volna az ezt állítók. A magyar hiedelemvilág előzményének tekintett ősvallás sámánekszt ázisának továbbélését is megemlítették – megint csak adatok nélkül. A halottlátók pszichológiai vizsgálatát illetően Király József úttörő dolgozatában csalónak és idegbetegnek nevezte a putnoki asszonyt.[3] Vető Lajos valláspszichológiájából csak arra következtethetünk, hogy az egyházak keretén belül is megjelenhetnek ilyen jelenségek, mégpedig mind a papság, mind a laikusok körében.[4] Szépíróink, mint például Kemény Zsigmond a *Rajongók*ban, inkább metaforikusan fogták fel az eksztázis megnyilvánulásait. Mindent összevéve: nincs pontos magyar eksztázisleírásunk.

Ezért rendkívüli értékű számunkra Órás András tevékenységének dokumentuma. Ebből nyilvánvaló, hogy sem az eredeti periratok készítői, sem az ezeket közreadó levéltáros nem gondolt arra, hogy legrégibb magyar eksztázisleírásunkat fogalmazzák meg és teszik közzé, ily módon beszámolójuk minden kétséget kizáróan hitelesnek nevezhető. Ebben áll e három évszázaddal korábbi esemény egyedülálló fontossága.

Minthogy magam 1992-ben (más szempontból) már foglalkoztam a forrásanyaggal,[5] most csupán igen röviden kell a vonatkozó tényeket megemlíteni. Azt is rögtön hozzátehetem, hogy noha az úgynevezett protestáns látomásirodalommal összefüggésben került elő a jelenség, ezenkívül társadalomtörténetileg a Rákóczi-felkelést megelőző vallási és szociális mozgalmak körébe illeszthető, éppen az eksztázis megléte szempontjából ezektől lényegesen különbözik. Viszont nálunk a katolicizmus

meg a protestáns hierarchiaellenes mozgalmak nem eksztatikus jellegűek, a magyarországi protestáns látomásirodalom pedig a világról alkotott víziókhoz, a világképekben is egymással polemizáló felekezetekhez, vallási és politikai irányzatokhoz kapcsolódik – és még annyira sem eksztatikus, mint mondjuk Dante víziói, vagy Calderón *Az élet álom* című színdarabja, amelyekben legalább van szó szerinti utalás az *eksztázis*nak nevezett vallási-pszichikai jelenségekre. Órás András nemcsak első, de kivételes is korai vallási személyiségeink között, akiknek eksztázisát forrásaink leírják. Az adatok azt is mutatják, hogy az ő eksztázisát képtelenség valamilyen ősvalláshoz vagy továbbélő magyar néphithez kötni: ez tipikusan keresztény jelenség. Ő is így értelmezte, követői is, bírálói is, a kutatónak is ezt kell megállapítania. Mindez nem von le semmit az adatok értékéből, sőt még inkább azt jelzi, hogy itt nem mi minősítünk valamit, hanem maga az esemény volt eksztázis.

A közismert történet lényege a következő eseménysor volt.

Órás András Nagybányán született. Nyolcesztendős korában a templomból, a szegények perselyéből két marék pénzt ellopott, majd elásta a földbe. A bírák megfogták, és atyja úgy elverte, „hogy az testéből sárvíz jött ki". Iskolába sohasem járt. Bátyjánál lakott az Ung vármegyei (Sáros)Remetén, mígnem egy estén hét angyal elragadta. Ezután került Kolozsvárra, ahol szolga volt. Itt megtakarított pénzéből egy tinót vett, ám ez lopott jószág volt. Megismerték nála, megfogták, tömlöcbe vetették és halálra ítélték. Jólelkű emberek megszánták, kezességen kiváltották, keresztanyja pedig a kívánt 40 forintot lefizette érte. Ezután, a még mindig „inas legény" és „ifjú próféta" megjelöléssel illetett, tehát fiatal és nőtlen Órás András Ugocsa vármegyében lép fel prédikátorként. Előbb az egész megyében hirdeti meglepően új nézeteit, majd a gazdag Salánk falut próbálja magának megnyerni. Ez nem sikerül; ekkor működését a Halmi környéki öt faluba teszi át. Itt 1690 nyarán prédikál. A vármegye a szolgabírót küldi ellene, akit először megfutamítanak hívei, majd követőit a helybeli nemesek egy véres csetepatéban szétugrasztják, őt pedig elfogják. 1690. október 29-én kezdődik a vármegyei vizsgálat a történtekről; a jegyzőkönyv fennmaradt Ugocsa vármegye levéltárában. Ennek anyagát tette közzé 1893-ban Komáromy András levéltáros.[6] Innen ismerjük a történteket, s az Órás András „eksztázisára" vonatkozó adatokat is.

Medgyesi Pálnak egyik hitbuzgalmi könyvében (amely 1759-ben került a debreceni Református Nagykönyvtárba) van egy possessori bejegyzés, amely szerint 1699. Kisasszony havának (= augusztus) 15. napján a Tiszaújlak közelében lévő Magyar Bölkényben (később: Bökény) kapta e könyvet Órás András Tiszteletes Gyalai B. Mártontól, az akkor közismert református lelkésztől. Úgy gondolhatjuk, 1690-ben Ugocsa megye nem ítélte fogságra, hanem a református egyházra bízta (valószínűleg szülőhelye, a Nagybányával szinte egybeépült Felső-Bánya közbenjárására). Így jutott a kolozsvári református kollégiumba, és az 1690-es évtizedben is „hirdette Jézus Krisztus evangéliumát".

Órás Halmiban és környékén kifejtett tevékenységét az alternatív vallásosság fogalmával próbáltam értelmezni. Életéről még most sem tudunk eleget. Feltűnő, hogy az 1690 őszén felvett írásos vallomásokban többen is említik, hogy „angyal"

szállta meg az ifjú prófétát. Ugyanitt olvashatunk már említett ifjúkori elragadtatásáról is. A források természete arra enged következtetni, hogy 1690 nyarán maga Órás a főszereplője e jelenetnek, ifjabb korának eseményeit is maga beszéli el. A vármegyei vizsgálati jegyzőkönyv kérdései is azt bizonyítják, hogy széltében ismert volt az angyali megszállás története. A tanúk erre hivatkoznak, köztük olyanok is, akik jelen voltak az eksztázis alkalmával. Órás életének más szakaszaiból nincs semmi olyan dokumentumunk, amely segítene ezen adatok értelmezésében:

„Órás néha holttá tette magát és hívei nagy keserves sóhajtások között kinyújtóztatták s betakarták őt a csűrben, várván, hogy az angyal beléköltözzön. Ilyen alkalommal, mert a tanítványok előre hirdették, hogy mi fog történni, 4-5 falu népe is összecsődült, még az úri renden lévőket is elhozta a kíváncsiság, hogy lássák és hallják a híres ámítót. Egy darabig nyöszörgött, csuklott s oly kínosan vergődött, hogy a fejér nép – mely rendszerint nagy számmal volt képviselve – sírva is fakadt, de a beavatottak megnyugtatták a gyülekezetet, hogy éppen most száll belé az angyal. Majd elkezdett passiót és zsoltárokat énekelni, változatosság okáért szidván a papokat, s közbe-közbe épületes dolgokat beszélvén el saját életéből, hogy gyermekkorában a szegények perselyét feltörte, s egy alkalommal akasztófára ítélték stb., szóval nem volna oly halál, a mit elkövetett bűneiért meg nem érdemelne. De már megtisztúlt, mert lélekben elragadtatott, és 700 angyal felszentelte őt a prófétaságra. Áldottak, a kik ő benne hisznek stb.

Az ilyen jelenetek, míg az intelligens embert nevetésre vagy szánakozásra indították, a műveletlen tömegre roppant hatással voltak. Megesküdtek volna mindnyájan, hogy az angyal szól az ifjúból, s nem lett volna tanácsos valakinek ellentmondani. Szentül hittek küldetésében, Isten követének tartották őt, fejet hajtottak előtte, a kit bűneiért dorgált s alázatosan engedelmeskedett, a kit arra ítélt, hogy ecclesiát kövessen. Ily módon rövid idő alatt tökéletesen fanatisálta a népet, folytonosan lázítván a papok ellen, kiket – ami igen természetes dolog – legnagyobb ellenségeinek tartott."

A dokumentumok szerint Órás András magát „ifjú prófétának", „Jézus Krisztus hoppmesterének" nevezte, ellenségei pedig ámítónak tartották. Több ízben is előadta az eksztázis-jelenetet; olykor előre megmondta, mi következik. Hívei másokat is odahívtak ennek megszemlélésére. A nemesúr, Ráthonyi Gáspár vallomásából az derül ki, hogy ő több ízben is látta e jelenetet, nyilván érdeklődéssel, noha vallomásában úgy beszél, mintha ezt mindig is ámításnak vélte volna:

„Anno 1690. die 1. Novembris. Én Ráthonyi Gáspár, nemes Ugocsa vármegyében Halmiban lakó recognoscálom vigore praesentium, hogy az felső napokban egy Dabolczon lakó csábító inas jelenté az közel való faluknak, hogy ő egy szombat napon estve meg fog halni és az angyal ő belőle voltaképen fog ki beszélleni, egy néhány ember híjván engemet is oda hogy mennék el, mással együtt az angyalnak szavait és parancsolatait írjam le. Kiváltképen Erdélyi Jánostól és többektől is nem nyughatván, mentem által, hogy kinézzem és kitanuljam minden csábítását és ámítását. A kiket eszbemben vehettem, ilyen ámétási voltanak.

Dabolczra által menvén, az csábétó akkor tött könyörgést. Az meglévén, az házba bement. Én is bementem, hogy nézzem mit akar. Bocskorát, szűrét levetvén, az maga ágyára hanyottá feküdt. Ott egy nagy lepedővel bétakarták, felül azon egy rettenetes ködmönt vetettek reá, sóhajtván mellette. Egykor nyifogni, szuszogni kezde a ködmön alatt (az ködmönt elveté fejéről), kérdem az ott lévő emberektől: mit csinál most? Mondják, megholt már, az angyal most akar belé jönni. Nézem, ha az kemencze megett van-é vagy az gerenda megett az angyal, nem láthatok sohun egy angyalt is.

Elkezdé azonban az dudolást, passio formára holmi dibdáb dolgokat eldudola. Mondják, hogy most bizony az angyal passiót mondja. Azt elhagyván rettenetes angyali dicséretet monda. Megszünék az malomnak a kereke, mondja Szabó János: Az angyal kívánja immár, hogy kivigyük, az sokaság az Isten sátorában, az csűrben.

Hozának be egy kast, arra vetének egy gyéként, két nagy párnát, arra egy tiszta lepedőt töttek. Fogák magát ki filét ki lábát hárman vagy négyen, veték az kasra, elnyútóztaták, mondván néki némelyek: *Óh édes lelki bárányom, mely sokat szenvedsz érettünk.*

Mind papostól elvivék az kast a sátorban. Ott letévén, elkezde az angyal beszélni: *Vajha a ti szemeitek megnyilatkoznának, mennyi sok szép sereg angyalokat, zászlókat látnátok itt. Eljöttünk mi ötezer angyalok ennek az ifjúnak felszentelésére.* Beszédét akkor végezvén, az énekhez foga, melyhez hasonló szép dicséreteket soha senki nem hallott, a hívei mondják. Azt abban hagyván, mondja: *írjátok!* Egykor osztán hogy írtuk, mondja az angyal: Az [...] Isten, atya, fiu, szent Lélek teljes szent Háromság, tégedet úgy segéljen, hogy [...] keresztelsz, úrvacsoráját osztassz, halott felett prédikállassz, esketsz. Felel az angyal szavaira, ismét az maga szájából. Mondják, Uram, ez volt az ő hiti. Ötször vagy hatszor megesküvék, azonban emelkedék fölfelé, elterjesztvén az (karjai). Megragadá 5 vagy 6 asszony ember, talpra állíták, mondván: az angyal szenteli most fel. Háromszor Jézust kiáltának, lebocsáták osztan [...] megént fel kél vala, akkor is fogni akarák, de nem hagyók egynehányan [...] mondván, hiszen felemeli az angyal [...] akkor felűlt [...] megizzadván [...]

Elvivék az házban, én is azzal haza jöttem és több halálát nem láttam annak." (A kipontozott helyek részint szakadás, részint penészfoltok miatt olvashatatlanok.)

Ráthonyi szkepticizmusával ellentétben a hívek számára mindez valóság volt. Amikor a vármegye néhány nemesemberrel el akarja fogatni Órást, akkor is bekövetkezik az eksztázis, mégpedig felettébb nagyszámú hívek előtt („...vasárnap lévén épen, az angyal által való megszállás nagyhatású jelenetét produkálta"). Egy másik kételkedő megfigyelő, Óváry János szerint is: Órás „lefeküdvén csakugyan olyanná lett, mint egy halott".

Ami a pert illeti, legtöbbször ott is azt kérdezik, milyen is volt az a „hitető és ámító, az ki magát lélekben elragadtatottnak" mondá lenni. Ez a „lélekben elragadtatott" kifejezés nyilván a hivatalos egyházi terminológia visszfénye. Maguknak a résztvevőknek a szavai szerint „angyal szólt ki belőle" (más megfogalmazás szerint „két kis gyermek ragadta el lélekben").

Úgy látszik, Órás eksztázisának vasárnap volt a rendszeres időpontja és az istentisztelet funkcióját töltötte be. (A szombat estére való utalás voltaképpen ugyanezt jelzi: ha minden szót betű szerint értelmezünk, akkor sem mondhatunk mást, mint hogy a szent nap éjjelén zajlott le az eksztázis.)

Órás előbb imádkozik („könyörög"), majd felsőruháit leveti, egy lepedővel letakarják, afölé meleg és nagy ködmönt terítenek. Ez alatt kezd szuszogni és nyögni, majd leveti magáról a nehéz takarót (valószínűleg ráng, görcsösen mozog), és ezt a hívek az angyali megszállás kezdetének tekintik. Ezután dúdolni kezd, egyházi szertartást utánzó szövegeket mormol. Az ezt követő „rettenetes angyali dicséret" leginkább fennhangon való, kiáltásszerű örömszöveg lehetett. Ekkor egy kasra emelik, átviszik az istentisztelet helyszínéül használt csűrbe, és leteszik. Ebből arra következtethetünk, hogy a dúdolás és kiáltozás ellenére is voltaképpen merev testű, mozdulatlan maradt. Olyan, mint egy halott vagy egy nagyon szenvedő ember. Ezután a csűrben beszél, énekel, sőt diktál. Ezt azonban nem a maga nevében teszi, hanem az angyal szól belőle. (Hogy volt-e ennek beszédképzésben is megnyilvánuló sajátossága, nem tudjuk. Ekkor mondott szavait elég pontosan felírták, és az a tény, hogy ezekben mondatok, teológiailag értelmezhető következtetések, a szociális mozgalmakból ismert állítások találhatók, arra enged következtetni, hogy ez a szöveg egy eksztatikusabb, ám mégis prédikációszerű előadásban hangozhatott el.) Az angyal és Órás András párbeszéde kétféle hangon zajlott, mint erről igen sok eksztázistudósításból értesülünk. („Felel az angyal szavaira ismét a maga szájából.") Úgy látszik, még a párbeszéd is fektében ment végbe, csupán ezután erőlködik, hogy felemelkedjen, közben kezeit elterjeszti. (A legvalószínűbb, hogy ekkor a megfeszített testtartását utánozva terjeszti ki karjait.) Híveinek fel kell támogatniuk a merev testet. Lehet, hogy ez többször is így történt, és ő mindig visszaeshetett, mivel a jelenet legvégén írják csak, hogy „felült [...] megizzadván". (Sajnos, éppen e szövegrésznél voltak rongáltak, olvashatatlanok a periratok.) A szeánsz után is úgy kell visszavinni a tehetetlen Órás Andrást nyugvó helyére.

Ez az eksztázis-leírás Shirokogoroff tunguz pszichomentális komplexumának fejezetei[7] közé kívánkozik. Még azt is láthatjuk, itt egy kétrétegű eksztázist figyelhetünk meg:

Az egész jelenet a halálra emlékeztet. Több forrás is azt írja, Órás meghal ilyenkor, vagy „több halálát nem láttam". Pihenőhelyén felkészül a halálra, hívei is lepedővel terítik le, majd „meghal", ekkor egy egyszerű deszkán (a „Szent Mihály lova" előzményén) viszik át a szent helyre a mozdulatlan embert. Az eksztázis végén ugyanúgy viszik vissza a pihenőhelyre. Nem tudjuk, mit is csinált hét közben, hiszen az eksztázis mindig a keresztény ünnepi rítusok keretében jelenik meg. Apróbb adatokból azonban azt sejthetjük, hogy két „ünnepi" transz között többé-kevésbé normális életvitelt folytathatott.

A megszállás során énekel és beszél (több hangon), ám nem értelmetlenül, mégis furcsán, még a templomi módtól is eltérő zsoltározással, imádkozással, hálaadással. Majd verejtékben fürdik, és valóságosan kimerül, mint minden mámorból ocsúdó.

Mindez az ekszтázis „régi", akár „ősrégi" rétege. (Persze, nem kell itt a *samanizmus*ra, vagy amikor például Órás András azt mondja, „hogy őtet itt nem hagyják prédikálni, az erdőre megyen, felhág a fára, ott is kiáltja kifelé", *sámánfára* gondolni.) A környezet és maga Órás András számára az ekszтázis igazi, valódi értelme a „krisztusi kód": a megfeszített merev test, amely keresztény prédikációt mond. Angyal szól belőle, mint az *annuntiatio* keretében, felülről jön a hang, mint a Jordánban keresztelésnél, vagy a *Consummatum est* után. A hívek mondják róla: „Óh édes lelki bárányom, mely sokat szenvedsz érettünk" – ez Jézus és az Apokalipszis együtt. A *vir dolorum* hever a kason a csűrben. 1690-ben, Ugocsa megye kis falvaiban a népi vallásosság az egzaltáltság e fokáig jutott el.

Komáromy az „okos bolond" későbbi metaforájával próbálja megragadni a népi egzaltáltság e kategóriáját. Magam ennél többnek is tartom. Noha Órás András mozgalma jellegzetesen az „alternatív vallásosság" megnyilvánulása, sőt akár társadalomtörténetileg és szociológiailag is majdnem teljesen magyarázható lenne, éppen maga az ekszтázis az, ami mindehhez valami többletet ad, az elemzés számára pedig újabb, nehéz feladatot. Rákóczi nem volt kevésbé rajongó, mint Órás András, Drábik Miklósról (1688–1671) pedig az egyik első monográfusa (O. F. Grünenberg, Altdorf 1721) így beszél: „Historia Ecclesiastica de Nicolao Drabicio. Neopropheta in Hungaria delirante et rubulento", vagyis „őrjöngő"-nek nevezi. Ám ők mégsem ekszтázisban fejtették ki személyes és teológiai helyzetüket, készítették el próféciáikat. Órás András viszont igen.

Csaló volt-e Órás András? Ekszтázisa valódi volt-e? Erre a kérdésre sohasem adhatunk igazán hitelesített választ. Mi történt a ködmön alatt? A szombati/vasárnapi prófétai (neo-prophetai) istentisztelet előtt vett-e magához kábítószert Órás? Becsapta-e híveit? Amióta Esze Tamás 1956-ban közölte 1699-es könyv-bejegyzését,[8] még egy rejtéllyel gyarapodott rá vonatkozó gyér tudásunk. A szövegből úgy látjuk, már az eseményeket követő évben, 1691-ben a református egyház kebelében tanul tovább, lelkipásztorok pártfogolják. Egyszóval a „bolond" hamar „észre tért". Azt jelezné mindez, hogy Órás csaló volt? Nem hiszem; talán csak fiatal ember volt az ugocsai ekszтázisok idején.

Órás András bejegyzése Medgyesi Pál *Doce nos orare, quin et praedicare* című könyvének (1650) a Debreceni Nagykönyvtárban őrzött példányában:

„Jüt ez könyv kezembe 1699 Kis aszony hovanak tizenötödik napján Magyar Bölkenyben Valo bujdosasom ban azon helynek erdemes lelki Pasztorátul T. Gyalai B. Márton Uramtul. Kit ugy tartok mint Anna Profeta asszony fia Samuël, tartá Eli Papot. kinek labainál lé tötte az bölcs Istennek tudományának tanulásáért. Engemet is ezenképen F. Bánya Nagy Várossa aző kegyelme labaihoz lé töt s'lelkére bizot Az Nagy Hírű Colosvári Orthodoxa oskolában az minden oskolai fenyiték és szemvedés nélkül Istenül adatot menyei tudományomnak továbra valo terjesztéseért Az ezer hat száz kilenczven egy esztendőben az ó Calendarium szerint Boldog asszony hovának hatodik napján engemet N. Bányai Orás Andrást a Jesus Christus Evangeliumának hirdető leg kisseb szolgájat." (A hasonmást lásd a XXVII. képtáblán.)

Azt hiszem, egyszer érdemes lesz külön is végiggondolni Órás életadatait serdülőkori szexuálpszichológiai szempontból, és így is értelmezni egyes kijelentéseit. Az „ifjú próféta" az ő szájából nem metafora, hanem az életkori sajátságok és a vallási szerep meglepően pontos diagnózisa. Az eksztázis azonban nem kitalálás, hanem valóság. Úgy vélem, Órás András valóban eksztázisban volt a csűrben.[9]

Jegyzetek

1 Castañeda (1969).
2 Voigt (1992).
3 Király (1961).
4 Vető (1966).
5 Voigt (1992).
6 Komáromy (1893).
7 Shirokogoroff (1935).
8 Esze (1956).
9 Órás András bejegyzésének másolatát Dankó Imrétől kaptam meg, aki Fekete Csaba (Debreceni Nagykönyvtár) segítségével kereste ezt meg kérésemre. Köszönet illesse őket.

Bibliográfia

CASTAÑEDA, Carlos 1969: *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge.* Berkeley–Los Angeles–San Diego.
ESZE Tamás 1956: Órás András Könyve. *Az Út* 1956. június 24–30. 26. szám.
KIRÁLY József 1961: „Halottlátó" Putnokon. *Világosság* 1: 50–56.
KOMÁROMY András 1893: Ugocsa vármegye levéltárából. *Századok* XXVII: 35–40, 114–122.
SHIROKOGOROFF, S. M. 1935: *Psychomental Complex of the Tungus.* London.
VETŐ Lajos 1966: *Tapasztalati valláslélektan.* Budapest.
VOIGT Vilmos 1972: Eksztázisirodalom. In: *Világirodalmi lexikon* II. Főszerk. Király István, 1024–1025. Budapest (további irodalommal).
– 1992: Órás András és a protestáns látomásirodalom a XVIII. század körül. (Előadás az „Alternatív vallásosság régen és ma" konferencián, Budapest, 1992. október 5.)

MOLNÁR AMBRUS

Három református népi látomás és egy bibliai jövendölés

1. A látomásokat tartalmazó *kéziratos könyv* negyedrét alakú, fűzött, félbőrkötésű, valamikor zöld színű, nyomott mintás, keménypapír fedőlapokkal ellátott kötet. Méretei a következők: 220×170×35 mm. Bőrből készült bordázott gerincén, az első és második borda között felragasztott papíron ez a felirat volt olvasható: „Rózsa János kéziratos másolata", a harmadik és negyedik borda között szintén felragasztott papírszeleten a „Hetedik Trombita. Schulcz György látásai" címet viselte. Az első fedőlap belső oldalán töredékes írásmaradványok, bibliai idézetek vannak: „Éhező voltam... Szomjuhoztam, de italt nem adtatok..." Mt 25,42. A hátsó fedőlap belső oldalán az egykori possessor bejegyzése: „A Hajdú-Nánási Múzeumnak ajándékozta Magi Mátyás. 1896. nov. 21 g. II. o. t." A könyv utolsó lapjának hátsó oldalán a református iskolákban a múlt században divatozott *vizsgalap* van beragasztva a következő szöveggel: „Fülep Károly írta: A léleknek gyümöltse ez: Szeretet, Öröm, Békességes tűrés Kegyesség, Jóság, Hit, Alázatosság, Mértékletesség, akik ilyenek azoknak ellene nintsen." Az első oldal bal felső sarkában I. N. D. (= In Nomine Dei = Isten nevében), középen „A. H.-nánási ev. ref. gymnasium Tanári könyvtára" és tintával k. 24. jelzet található. A kötet sorsára vonatkozóan még annyit jegyzek meg, hogy a hajdúnánási református gimnázium államosítása alkalmával a könyvet kiselejtezték. Később magántulajdonba került. Jelenleg a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója Adattárában található.

2. *A másolat eredeti tulajdonosáról,* Magi Mátyásról csupán annyit tudunk, hogy 1896-ban második gimnazista volt. A Magiak eredetükre nézve ősi református hajdú leszármazottak. A család tagjai ma is Hajdúnánáson és Hajdúböszörményben élnek.

3. *A kézirat másolójáról* is igen keveset tudunk. Nem többet annál, amennyit az általa másolt szövegben önmagáról elmond. A 241. oldalon ezt írja: „Légy jó egészségben kedves olvasó, His finem in describendo imposuit Joh. Rosa orator, novitius 28 oktober Ao 1782" (Itt ezen a lapon bevégezte az írást Rózsa János, az orátori osztály elején járó tanuló az 1782. év október 28-án). A 325. oldalon, a másolat végén szintén hasonló bejegyzés áll: „Incepit Finemqe Imposuit Joannes Rosa Orator V. Rhétor Novicius Ao P.C.N. MDCCLXXXII. die 3 dik November die Solis hora 4." (Kezdette és bevégezte Rózsa János a rhétori osztály növendéke, Krisztus születése

után az 1782. esztendőben, november 3-dik napján, vasárnap 4. órájában.) A másolat jól olvasható, gyakorlott kézre valló írás. Különösen az első 20–30 oldal kifejezetten szép írásnak mondható. Olvasását eleinte kissé nehezítik a sűrűn előforduló rövidítések. Ezek azonban könnyen felismerhetők (például: In = Isten, Xr. = Krisztus, em = ember, g = meg, m = mert, h = hogy stb.)

4. A másolat *három látomást és egy bibliai jövendölést* tartalmaz a következő sorrendben: Az első, legterjedelmesebb 243 oldal, „Schulcz György Látása, Hetedik Trombita". A második „Soltész István levele és jövendölései", mindössze 17 oldal (244–251). Ezt követi: „Ketskeméti Gulyásnak Gál Józsefnek a mai, vagy mostani Római vallásbul Isteni tsudálatos látások által, az igaz keresztyén hitre a nagy Lelki ismereteinek megpróbálásával való által vitettetése, mely esett 1744-ben két Karátsony között. Tsötörtöki tíz órától fogva szombat éjtzakai tíz órájig, melynek alkalmatossága ez." (252–317.) Végül az utolsó 12 oldalon: „Hét látomások, mellyeket látott Szent Péteri Juhász János Szent Mihály napja után 1724-ben."

*

1. Schulcz György látása

A késmárki születésű gombkötő mesterlegény *látása* kedvelt népi olvasmány volt a XVIII. század második felében, mert több olyan másolata maradt fenn, mely magán viseli a gyakori olvasás nyomait. Az egyes példányokban található bejegyzések is arról tanúskodnak, hogy egy-egy kézirat több kézen megfordult. Felfedezése és első ismertetése *Harsányi István*nak, a Sárospataki Református Theológia tanárának nevéhez fűződik, aki egy kéziratban maradt és 1923-ban a Magyar Néprajzi Társaság ülésén elmondott munkájában foglalkozott Schulcz látomásának a sárospataki könyvtárban található példányával, főleg néprajzi szempontból.[1]

Harsányi után *Csáji Pál* a Ráday-levéltárban figyelt fel Schulcz látomásaira és próféciájára. Nemcsak jegyzeteket készített a kéziratokhoz és adatokat gyűjtött Schulcz életrajzához, hanem 1949-ben „Polgári Mihály és az 1753. évi parasztfelkelés" címen tervezett tanulmánya 5. fejezetének „Schulcz György parasztpróféta" lett volna a címe. Ezzel nemcsak műfajilag határozta meg a látomást, hanem tartalmára utalva egyháztörténeti helyét is kijelölte.[2]

Gyenis Vilmos 1968-ban megjelent tanulmányában „lélekelemző vízió-próféciá"-nak nevezi Schulcz írását és mint késő barokk és népies irodalmi terméket vizsgálja, hangsúlyozva művelődés- és irodalomtörténeti jelentőségét.[3]

Schulcz látomásait és az azokhoz kapcsolódó próféciáit tartalmazó kézirat címe – „Hetedik Trombita" – a Jelenések könyvének hatását mutatja, és több vonatkozásban szimbolikus jelentése is van. Először is az új rend közeli eljövetelét jelképezi. Amikor ugyanis – a Jelenések könyve szerint – a hetedik angyal trombitája megszólal, elkezdődik egy új világkorszak, a világ urának, Krisztusnak az uralkodása. Schulcz próféciája arról szól, hogy most jön el, és szinte már itt is van Isten eme titka beteljesedésének ideje.[4]

Másodszor jelképezi az elnyomottak szabadulását, mert Mózes törvénye szerint a hétszer hetedik esztendő eltelte után, az úgynevezett kürtölés esztendejében megszólaló trombita erre kötelezte Izráel népét: „hirdessetek szabadságot a földnek minden lakosainak, kürtnek zengésének esztendeje legyen ez néktek, akkor minden embernek szabad légyen az ő jószágához jutni és az ő nemzetsége közé hazamenni a rabnak."[5]

Írását maga a szerző az „Előljáró Beszéd"-ben hármas tagozódással mutatja be: „Megmutatom minden embernek *háromszor hét dolgokban* az ő romlott állapottyokat..." A kéziratot, tartalmát tekintve – ha nem is szigorúan elkülöníthetően – szintén három részre oszthatjuk. Az első rész önéletrajznak is tekinthető „Előljáró Beszéd". Második a „két tsudálatos Lelki látások", melyben a „pokolbéli látás" és az „Isten országának látása" van. A harmadik részben azokat a próféciákat és tanításokat írja le, amelyeket a látomások során Istentől kapott. Mindezek életrajzi adatokkal és a korabeli hazai társadalom kérdéseire vonatkozó utalásokkal vegyítve tárulnak elénk.[6]

A „Hetedik Trombita" alapgondolatai a Bibliából, főleg az ószövetségi próféták könyveiből és a Jelenések könyvéből valók. Lényeges alkotórésze a megtérésre való felhívás. A népnek fel kell ébrednie a bűn állapotából, meg kell térnie és életét meg kell jobbítania. Újjá kell születnie, és az újjászületésben Krisztust kell követnie. Az Istent lélekben és igazságban imádva atyafiait szeretnie kell cselekedetekben és valóságosan.

A Biblián kívül írásában kimutatható a hitvitázó iratok hatása. Jól ismerhette azokat az iratokat, amelyek az egyes hitfelekezeteket egymástól elválasztó tanokat hirdették.

„György próféta" életrajzi adatait – látomásainak írásba foglalásáig – maga adja elő részint az elöljáró beszédben, részint pedig látomásaiban. „Nemzetségemre nézve német nemzetből származtam, felső Magyarországban, Szepes Vármegyében, Késmárk királyi kultsos városban születtem e világra." Születési évét hozzávetőlegesen 1732-re vagy 1733-ra tehetjük. Írásaiból ítélve magasabb ismeretekkel rendelkezett, mint egy korabeli gombkötő legény. Így feltételezhetjük, hogy alsóbb iskolái elvégzése után egy-két gimnáziumi osztályt is végezhetett. Ez annál is inkább valószínű, mert az édesapja Késmárkon „Doctor" volt.[7]

Gyermekkorában az „Augustana Confessiohoz vallotta magát", tehát lutheránus volt. Gyermek- és ifjúkora hányattatásait és nyomorúságait, szenvedéseit – túlzásoktól nem mentesen – adja elő írásában: „Édesanyámat elvette az Úr mielőtt megismerhettem volna... Atyám penig rosz gondolattal vólt felőlem, mivel semmi olyat nem tapasztalt bennem, ami az ő természetéhez hasonló lett volna." Atyja és mostohaanyja nem úgy tartották mint gyermeküket, „hanem tsak mint valamelly Istenért felfogadott árvát".

Írásában – testére nézve – ismételten nyomorultnak, nyavalyásnak, a világ előtt utálatos embernek mondja magát. „Én voltam Szidalom az Iffjaknak, Gyalázat a szűzeknek, mese a Gyermekeknek, Példa Beszéd az Öregeknek, Danolás a Dobzó-

doknak, nevetés az Eszteleneknek, Lábok kapcája a kevélyeknek." Ha valakit csúfolni akartak, azt őhozzá hasonlították.

Lelkére nézve „hószámos" (bizonyára holdkóros) volt, mert előadása szerint „a Lélek vetett engemet sokszor a tűzbe, sokszor a vízbe..." Lelki és testi nyomorúságai és szüleinek szeretetlen bánásmódja miatt sokszor gondolt az öngyilkosságra. „Magamnak gyilkosa akartam lenni, az is lettem volna, ha az Úr jobb keze mindenütt velem nem lett volna." Gyermekkorának mostoha sorsát rajzolva így kiált fel: „Ha nem láttam egy örvendetes órát, miolta e világon vagyok!"

Amikor tizennégy esztendős lett, a gombkötőmesterségre adta magát. Döntését így indokolja: „mivel kevés jót várhattam az én Szüleimtől". Mestersége tanulása közben is „sokféle kísértéssel kereste vala lelkemet a pokolbéli Sárkány". Tizennyolc éves korában, amikor már gombkötő vándorlegény volt, ez a „Pokolbéli Sárkány" rárohant és megverte az egész testét, hogy semmi épség nem maradt benne. Ekkor újra a szüleinél keresett segítséget, de az atyja kiutasította házából. Előadása szerint négykézláb mászott az utcára, és senki sem akadt, aki megszánta volna. Még a kutyák is rárohantak „és össze mardossák vala minden tetemimet". A pusztulástól egy könyörületes ember mentette meg.

A történtek után teljesen elveszítette atyja iránti bizodalmát. Felépülését követően tovább folytatta vándorlását, melynek során sokféle nyavalyákkal, betegséggel és rossz társasággal látogatta az Úr. „Sok gyarlóságaim miatt sok idejig egy Helben nem maradhattam, hanem ide s tova kellett bujdosnom, melly okon én is tsak ollyan helyet kerestem, az hol kevés Mester legény szokott járni."

1751. március 26-án indult el Debrecenből Hódmezővásárhelyre, hogy mint bujdosó mesterlegény folytassa munkáját. Előadásából azt lehet kivenni, hogy előbb a református egyházzal, illetve annak prédikátorával került kapcsolatba. Később azonban a római katolikus plébános hatása alá került.[8]

Ezek miatt támadt lelki gyötrelmei között Istenhez folyamodott, és imádkozás közben „Jakab Havának Sarlós Boldog Asszony napján" (július 2.) nappal, amikor a „pokolbéli Sárkánnyal" tusakodott, Isten megmutatta neki az első látást. Mintegy három hónap múlva „másodszor is megjelent nékem az Úr Mihály Havának második napján" (szeptember 2.).

György próféta meghatározása szerint az első látásban „Babillonnak Bóldog állapottyát" mutatta meg neki az Úr, a másodikban pedig annak romlását. Mindezeket azonban szenvedélyesen és sokszor nehezen kibontakozó bonyolultsággal adja elő, mert célja a pokolbéli erők Isten országa erői ellen való harcának a bemutatása.[9]

Az első látás a Jelenések könyvére emlékeztető hangnemben kezdődik: „Én György lélekben valék elragadtatva, láték egy nagy kősziklát..." A második látás körülményeit részletesen előadja. Hatalmas szózatot hall, majd látja magát az úton járni mint szegény bujdosó legényt. Szerszámait a hátán hordozza. Egyszer igen nagy fáradtságot érez, bágyadtan keres egy helyet, ahol megpihenhetne. Egy nagy követ lát az út szélén. Leül annak árnyékába, és újra hallja a nagy szózatot, most már érthető szavakkal ezt mondja néki az Úr: „Vesd le a te bujdosó szerszámodat és tedd arra a kőre és midőn megcselekedtem vala ismét szóla nékem azt mondván; vessd le

minden ruhádat a kőre tedd azt és midőn levetkeztem volna tűz jő vala ki a kőből és megemészté minden köntösömet." Rémülten látja, hogy mezítelen maradt. Az Úr azt mondta neki, menjen haza a szüleihez, hogy azok ruházzák fel. Nagy félelem támadt a szívében, és arra kérte az Urat, hogy inkább pusztítsa el, de ne küldje vissza szüleihez. Engedetlenségéért az Úr megdorgálja, de azután ékes öltözetbe öltözteti, szép ékes koronát tesz a fejére és elküldi az ő népéhez, hogy hirdesse az ő szózatát.[10]

Schulcz próféciája korának egyházi és vallási viszonyaira misztikus bibliai kifejezésekbe burkolva több helyen találunk utalást. Két helyen azonban félreérthetetlenül és nyíltan tesz megjegyzéseket a korabeli viszonyokra. Látomása elöljáró beszédében például ezt mondja: „Melly sok tengeri habok támadnak az Isten Eklézsiája ellen tsak a mi Magyar hazánkban is, mindeneknek tudtára vagyon, melly igen nagy dühösséggel volt az ördög az elmúlt esztendőben..." Ebben a szövegben félreérthetetlen célzások vannak Mária Teréziának a protestáns egyházak iránt tanúsított türelmetlenségére.

Rózsa János nánási másolatán kívül még tíz példány jelzetét és lelőhelyét sikerült eddig felkutatni. Ezek közül három példány szövegét hasonlítottam össze a nánásiéval. A másolatok mind felosztás, mind tartalom tekintetében – lényegtelen, főleg stiláris eltérésektől eltekintve – szinte teljesen megegyeznek.[11]

2. Soltész István „levele"

Felmerül a kérdés, hogyan került Soltész István jövendöléseket tartalmazó levele a nánási másolatba, hiszen Soltész nem annyira látást látó, hanem inkább *számspekulációval jövendölő* személy volt. Egy részlet jövendöléséből: „Utolsó ítélet az ezeresztendő után Góg és Magóg az ördöggel együtt vettetnek a tüzes tóba. Ezt világosan megmondja Istennek Lelke az Sz. János titkos könyvének 10. részben... Ezt bizonyítja Idvezítőnk Máté 25. részében..." „Az Ecclésiának gyászos ideje bé állott az ötödik seculumtól fogva, mely is a Jel. 11: 3-ban 1260 napokból állani mondatik és végeződik az ezer hétszáz 60-ban. Ha azért 500 esztendőket, hozzá teszel az 1260 esztendőkhöz illy formán 1760. Az Ecclésiának gyássza 500 után a gyásznak kezdete, ad hozzá 1760 az gyásznak határa..." Természetesen a gyásznak határát, az örvendetes esztendő eljövetelét a poroszok Mária Terézia felett való győzelmétől várta.

A feltett kérdésre Soltésznak Schulcz Györggyel való kapcsolatában találjuk meg a feleletet, és ezáltal személyére nézve is ismereteket szerzünk.[12]

Schulczot 1752-ben Miskolcon el akarták fogni a hatóságok. Mikor ez – valószínűleg Csáji Márton tiszáninneni református püspök által – tudomására jutott, „egyenesen Frederikhez" menekült.[13]

Szándékát siker koronázta, mert 1752-ben Boroszlóban volt, és még abban az évben beállott vagy besorozták porosz katonának. Ezt a megállapítást támasztja alá Soltész István, a porosz hadseregből dezertált miskolci lakatoslegény vallomása. Az okirat szerint Soltészt 1758 januárjában azzal vádolták, „...hogy ennek előtte vagy hat esztendővel Prussiában Miskolczrúl el szökött Gombkötő Györggyel titkos correspondentiát tartani maga jó mód alatt előttünk tett vallomásából nyilvánvalóvá teszi..."

A vallomásban szereplő Gombkötő György Schulcz Györggyel azonos, mert Soltész István 1752-ben levelet és üzenetet kapott a késmárki doktortól, hogy a fia porosz katona és köszönti őt azzal a kéréssel, hogy menjen utána. Soltész tagadta azt a vádat, hogy különösebb kapcsolata lett volna Gombkötővel. Azt állította, hogy mint bujdosó vagy vándorló mesterlegények találkoztak, és így ismerték egymást. Azt azonban nem tagadta, hogy amikor 1754-ben „Lakatos Legény lévén mestersége végett Rozsnyói szekerekkel Boroszlóba ment s ot fogta meg Levin nevű Városban Felső Syléziában a Prossus", találkozott Gombkötő Györggyel.

Sajnos vallomásából semmit sem tudunk meg Soltész és Schulcz alias Gömbkötő György kapcsolatáról, mert Soltész arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolatban volt a késmárki doktorral és fiával, csupán ennyit mondott: „Nékem semmi ismeretségem nem volt, hanem egy KőMives Késmárki Inass, Debrecenbe menvén a Vásárra, mondotta, hogy az a Kés Márki Doctor köszöntetett Engemet."[14]

Bizonyos azonban, hogy Schulcz és Soltész kapcsolata nem Poroszországban kezdődött, és nem is csak katonacimboraként ismerték egymást. Schulcz ugyanis egy 1756. július 1-re keltezett ismeretlen helyről (valószínűleg Poroszországból) ismeretlen közösséghez (valószínű, hogy a tiszadobi református gyülekezethez) intézett levelében ezt írja: „...jóll lehet igen nehéz dolog amit kívánok, és én nem foghatom azt meg, miképpen jöttetek ollyan gondolatra... de amint tapasztaltam, hogy Soltész István aki ravaszsággal mind e dolgokat én tőllem ki kémlette, ti néktek ezekrül írt, mert én igazán megvallom Kegyelmeteknek, hogy egy Esztendőtül fogva tinéktek egy levélnél többet nem írtam, azt is nem maradott olly képpen, a minéműképpen én leírtam vala, mert minekutánna Soltész István aztat le írta volna némelly szókat el hagyott benne de a többit mind maga írta Soltész István és én abban vagyok ment és azt sem tudom, hogy mit írt Kegyelmeteknek."[15]

Soltész tehát nemcsak katonacimborája, hanem „tanítványa" is lehetett Schulcznak, amit az is valószínűsít, hogy amint említettük, kéziratainkban a „Hetedik Trombita" szövege után egy rész olvasható S. I. – minden bizonnyal Soltész István – jövendöléseket tartalmazó leveléből.[16]

Ennyi az, amit élete történetéről és kapcsolatairól eddig sikerült megtudnunk. 1758-ban Soltész István Nagy Frigyes katonája volt. További sorsára vonatkozóan nincsenek adataink.

3. Gál József látása[17]

A rendelkezésünkre álló források alapján így tudjuk összefoglalni azt, amit Gálról tudunk: 1708–10 táján Egerben született római katolikus vallásúnak. Apja Gál Márton – látomásának székelyudvarhelyi 1773-ban másolt példánya szerint „a kurucz világkor a veres inges katonáknak kapitánya" volt. „Oskolában soha nem jártam, azért se írni, se olvasni nem tudok" – vallotta. Különböző alföldi helyek bejárása után – ahol mint béres, pásztor vagy gulyás szolgált – került a kecskeméti határba, ahol látomása volt, vallomása szerint 1734/35-ben. Korábban hithű katolikus volt, tizennégy éves korától évente gyónt és áldozott, mint ahogyan ez a pusztai embereknél szokás volt. A nánási kéziratban több-kevesebb részletességgel és színezéssel

megtaláljuk Gál látásának és megtérésének, vagy ahogy ő mondta, „megvilágosodásának" a történetét.

A kecskeméti pusztán találkozott 1744 karácsonya után egy *Szaná János* nevű kálvinista diákkal, kivel „a hit dolgai felől tusakodott". Ez megingatta korábbi hitét, bár ekkor még a kunyhójába térve imádkozni kezdett, hogy lelkét megnyugtassa. Eközben szózatként Jeremiás könyve 17. fejezetének 5–7. versét hallja: elmondása szerint megrémült és földre esett. A szózat hatására „elhanyatlottam és azon estvétül fogvást, mely csütörtök este vala, következett szombatnak éjszakáján este tíz óráig a földön feküdtem". Ekkor látomásban látott hosszú öltözetben két tanút, akik lényegében a szentségek felől vitatkoznak. Felébredése után elmondta a történetet Szana Jánosnak, aki ezen csodálkozott. Gál a kecskeméti ferencesekhez is elment. „Ott is a páter gvardiánnal a velem történt dolgomrul beszélni kivántam, de ideje nem lévén meghallgatásomra egy hetet hagyott én pedig azon hagyott üdőre nem jelenhettem, hanem egy hónapnak utána." Ekkor már más gvardiánt talál, akit nem ismert. Természetesen a reánk maradt kéziratokban Gál történetének ezek az epizódjai színeződtek és sok népi ízű elemmel gazdagodtak. Valószínűleg őrzik ezek a fordulatok a többszöri elbeszélés alapján kialakult népies prédikációk fordulatait. A történtek után megkeresi *Ölvendi András* kecskeméti prédikátort, elbeszéli élményét, úrvacsorát kér, de ezt a prédikátor nem szolgáltatja ki Gálnak, hanem *Helmeczi K. István* nagykőrösi szuperintendenshez utasítja, aki felveszi a református egyház kebelébe, és úrvacsorát ad neki. Bírósági tárgyalása során Gál elmondja, hogy „senki sem kényszerített [ti. arra, hogy református legyen], hanem a velem történt dolgok és a kálvinisták által a szent írásnak magyarázatja vezetett arra". Vallomása szerint Gál 1736-ban megházasodott, de 1750-ben még gyermektelennek mondta magát. Ekkor felesége Nagykőrösön élt.

Mint említettük, Gál maga vallotta, hogy „oskolában soha nem jártam, azért se írni, se olvasni nem tudok". Látásait és szükséges okiratait diákok írták meg – szívességből. A Simontornyán elfogott iratot 1749-ben „némely pataki diák" írta és a csináltatott pecséttel meg is pecsételte.

Mint már említettük, 1750-ben Gált Tolna megyében letartóztatták és bíróság elé állították mint „apostatát és impostort", mivel a megye területén „izgatott a hiszékeny paraszt nép között". A bírósági iratok tanúsága szerint alaposan kivallatták, látomását is jegyzőkönyvbe vették, és egyévi börtönre ítélték „minden napos kenyéren és vizen éléssel". A kiszabadulása után a helytartótanácshoz küldött jelentés arról szól, hogy visszatért a katolikus vallásra. Erről a látomás szövegei nem tudnak, sőt arról van feljegyzésünk, hogy késő öregségében református hitben hunyt el Dömsödön. Hatásáról, a mű utóéletéről nagyon sokat mond az, amit *Székeli István* fülöpszállási parasztember jegyzett fel a látás másolásához írt előszavának végén 1874-ben: „Hogy már én háromszor másoltam le, ennek oka az, hogy amidőn még 1833-ban meghallotta Buriány Éva asszonyság, hogy van olyan irat, amely Gaál József látását tartalmazza, sietett azt megtudni és megolvasni. Melyre azt felelte, hogy az igaz történet volt, úgy hogy igen jól emlékszem arra, hogy mikor még én Kecskeméten gyermek koromat élveztem, még ennek az álomlátásnak nagyban volt a híre,

de a római vallás bűntetés alatt tiltotta. Én ezt tulajdon szájából hallottam a nevezett asszonyságnak, mint aki már akkor is 80. évét meghaladta. Tulajdon szavából hallottam még Lukács Mária asszonytól, aki nekem rokonom volt, hogy ő néki volt gyámanyja, kicsiny korában az, aki volt először Makádon papné, és ő még Makádon lakott többször volt nálunk, és az első férje mint pap többször meghívatta az álomlátó Gaált, és szép volt hallgatni a beszédit. Csudálatra méltó volt az, hogy olyan egyszerű ember, hogy tud oly bölcs beszédet tudni; és az a tájéki papok eltartották a látását elbeszéléséért, az volt a szerencsés, ki megnyerhette barátságát, és a Duna sziget tájékát legjobban szerette nyugalmának midőn már öreg és igen ősz volt. Különben a református helyeket kedvelte, mert a római vallás üldözte.

Három évvel halála előtt elkészítette koporsóját és többször abban hált. Késő vénségében meghalt. Dömösön van eltemetve. Minthogy pedig nem haszontalan szájakból hallgattam ezeket, ennélfogva lettem bátor újra lemásolni és megjegyzésemben említést tenni, mint hogy meggyőződtem ennek igazságáról. Melyre nézve lássuk most már, és olvassuk meg ezen történetet. Ámbár hosszú ugyan, de én mindenkinek figyelmébe érdemesnek tartván tisztelettel ajánlom."

Eddigi ismereteink szerint Gál József látásának tíz példánya maradt ránk a különböző könyvtárakban és levéltárakban. A kéziratok első pillantásra is eltérnek egymástól. Harsányi István szerint „látását nem ő maga foglalta írásba, hiszen ő írást nem tudó ember volt, hanem valamely református vallású ismerőse vagy barátja, minden valószínűség szerint az ő saját élőszóbeli előadása után".

Valószínűnek tekinthető, hogy ezt többször lejegyezték. Ezért a különböző variánsok nem vezethetők vissza egy alapszövegre. A különböző lejegyzésekben szó szerint ismétlődő fordulatok találhatók, de szinte minden szövegnek vannak egyéni, a többi kéziratban nem található sajátosságai.

4. Szentpéteri Juhász János látása

Eddig csupán ezt az egyetlen szövegváltozatát ismerem, de ez is csonka, mert a címében említett hét látás („Hét látomások...") közül csak négyet tartalmaz.

Az *első* látomásban Szentpéterit egy ősz ember munkálkodásra, mégpedig búzaaratásra biztatja: „Eljött az idő, hogy munkálkodj, hogy jutalmat vehess érette jövendőbe."[18] Segítséget is rendel mellé, egy „lángszín veres ruhájú" és egy „homályos ruhájú szegény" embert. A látó kétkedéssel fogadja aratótársait, de az ősz ember így utasítja: „add a jobb kezedet a veresbelinek, a balt pedig a homályos ruhásnak! Amidőn mindketten egyszersmind megfogják az én kezeimet, megcsókolák és mondának: – Áldott az Úr, aki összevezérlett bennünket az ő igazságának csudatétele által. Monda az ősz ember: – Menjetek az Egyházi szolgához, mondjátok meg, ti fogjátok a búzát aratni, mert e búza az övék. Monda pedig az ősz ember a veres és homályos öltözetűeknek: – Ti ketten lesztek aratók, te pedig kévekötő leszesz, mert az az áldott kéve, aki egy kéztől köttetik..."[19] A látomás folytatásaként az aratókoszorú kötésének és templomba vitelének általánosan ismert szokásáról számol be Szentpéteri. E szokást az erdélyi református és unitárius gyülekezetekben a mai napig hasonló módon gyakorolják:

„Amidőn pedig mind az aratás, mind a kévekötés egyszersmind elvégződnék, monda a veresbeli: – Imé az Úr mind az aratásra, mind a kévekötésre megsegítte, hanem jérünk, kereszteljük fel a búzát, azután kössünk koszorút!... Felkelénk mind a hárman, és hozzáfogánk a keresztrakáshoz. Midőn elvégeztük vala a keresztrakást, fényesek valának a keresztek és drágák, az ő felső kévéjek úgy ragyogtak vala, mint a legtisztább égen a csillagok. Leülénk vala és hozzáfog a veresbeli a koszorúkötéshez, amelly koszorúhoz hasonlót e földön soha senki sem látott. A koszorú szép és fényes vala nagy ragyogással, elvégezé s monda: – Jertek, fogjuk fel a koszorút, és adjuk meg annak, akinek illik. Felfogánk a koszorút és vivénk az Egyházi szolgához, amellyet látván az egyházi szolga monda: – Nem ide hozzátok... hanem vigyétek a Templomba!... megfordulánk és vivénk a Templomba a koszorút. Felvivé pedig a veresbeli ember a koszorút a prédikálószék felibe, amint annak ékessége szokott lenni. Felköté pedig a veresbeli ember maga azon koszorút azon helyre, amellynek ékessége miatt ragyog vala a Templom, mintha minden szegeletibe szövétnekek gyulladtak vala meg, tiszta fényességgel ragyog vala a Templom. Kijövén, menénk az egyházi szolgához, és mondám nekije: – Ékes vala a Templom eddig is, de már sokkal ékesebb, mert olly ragyogással teljes, mintha minden szegeletibe szövétnekek égnének. Monda pedig az egyházi szolga: – Tudtam, hogy nem engemet illet a koszorú, azért küldöttem a Templomba."[20]

A látomás a búzaaratás szakszerű leírásával végződik. Látja az irtóztató nagy szérűre hét sorban lerakott kévéket, és „Látám vala a búzaszalmának kihordását és az törektől való megtisztíttatását, a búzának összveseprését, de a felszórattatása nem engedteték, hanem e mondatott: – Menj el, nyugodj és pihenj!"[21]

E látomást többféleképp értelmezhetjük. Én úgy vélem, itt Szentpéteri a társadalmi (és talán a felekezeti) különbségek ellenére való együttmunkálkodást tartja az egyház legfontosabb feladatának. Az egyházi szolga egyértelműen a papot, a papságot jelenti. Egyébként az Újszövetségben az aratás és cséplés képletes értelemben az utolsó ítéletet, a búza pedig az Isten országába jutó kegyeseket, illetve Isten igéjét jelöli. (Vö. Mt 3,12, valamint 13,24–30.) A látomás elbeszélés-üzenetét a kortársak megértették, hiszen a tiszadobi „rajongók"-ról szóló hivatalos jelentésben ezt olvashatjuk: „...annak utána a szentpéteri vak koldus is valami látást jelentvén, menten ahhoz folyamodtanak, ezeknek [ti. Schulznak is] mindennemű látásokat és beszédeket helybenhagyván, de az Isten prófétáiban mindennemű ezer meg ezer hibákat találván."[22]

A *második* látomás is bibliai toposzt idéz;[23] a szőlő őrzését itt az egyházi szolga a látóra bízza: „Jöve ismét azon ősz ember, és monda: – Kelj fel, és menj bé az Egyházi szolgához, mert szüksége vagyon reád! Imé meghallod, mit mond tenéked. Bemenék az egyházi szolgához, és monda énnékem: – ...a szüret közel vagyon, és a szőlőt kell őrizni, pásztor kívántatik a szőlőhöz. Légy pásztor, és őrizzed meg a szőlőt! Soha embernek úgy meg nem fizettem, aminthogy megfizetek tenéked... csak járj el a dologba, amellyet az Úr tereád bízott."[24] A szőlőőrzés közben „éktelen csúszómászó" állatokat, farkasokat, rókákat, ebeket, hollókat és varjakat kerget el, amelyek a szép tőkék „elpusztításán igyekeztek". Amikor hetedszer kerülte meg a reábízott szőlőt, két

kádat látott, fele ékes, a másik fele éktelen volt. A szép tőkék gyümölcsét a felső, ékes kádba, az éktelen tőkék gyümölcsét pedig az alsó kádba hordták. A szőlő gazdája nem földi aranyakkal, hanem az „örök élet aranyai"-val fizeti meg munkáját, ígérete szerint. Ez a látomás is úgy fejeződik be, mint az első: a szőlő „megtörettetésének" látása már nem engedteték neki.

A második látás értelmezése olyan kézenfekvő, hogy nem kíván bővebb magyarázatot, csupán annyit említenék meg, hogy az Ószövetségben a hetes számmal (és annak többszörösével) mint szent számmal találkozhatunk (vö. 1Móz 33,3; 3Móz 4,6; Zsolt 119,164 stb.). A szőlő gondozása vagy őrzése képes kifejezése annak a hűséges gondnak, amelyet Isten az ő népe iránt tanúsít (vö. Ézs 1,8; Jer 6,9.). Figyelemre méltó, ahogy az egyházi szolga kifizeti a szőlőpásztort, s a kapott aranyakra vonatkozóan azt mondja: „– Nem földi aranyak ezek, hanem az örök életnek aranyai."[25]

A *harmadik látomás* egy istentiszteletről szól, amelyet egy csizmadia színben tartanak. A szokatlan, profán helyszínt talán azzal magyarázhatjuk, hogy a XVII. században Debrecenben, a mostani úgynevezett kis templom helyén álló csizmadia színben tartották évtizedeken keresztül a református istentiszteleteket.[26] Az analógiát nem akarom erőltetni, hiszen a vizionárius személyére nézve teljes bizonytalanságban vagyunk, de az idézett korabeli jelentés szerint ismert és ismerős lehetett a Tiszántúlon. A látomás egyik mozzanata (egy feketébe öltözött, bűnbánó ember megalázkodása a fényes ruhájú főpap előtt) a vizionálót az eklézsiakövetés szokására emlékezteti. „Láték vala előtte állani egy igen-igen nagytermetű feketebeli embert, aki úgy álla, mint egy Ecclesiakövető a földi egyházi szolgák előtt, lehajtá az ő fejét és az ő szemeit szegezé a földnek."[27] A látomás szerint mind a feketebeli embert, mind a „veres templomot" nyolc vadkan széjjeltúrta, elpusztította, „de a népbe nem esék fogyatkozás, akik hallgaták vala az Isten beszédét a Főpap szájából". A veszedelem elmúltával a nép a piacon „térdre esék, s hálaadást nyújta az Úrnak".[28]

E harmadik látomásban megjelenő „feketebeli" ember az 1571-ben seregével Debrecen mellett táborozó Karácsony György alakját idézi, aki „szent hadával" a Dózsáéhoz hasonló parasztfelkelést szervezett. Kortársai őt nevezték „fekete ember"-nek.[29]

A *negyedik látomás* – sajnos – töredékes, befejezetlen. Egy magas hegyről körülnézve a négy égtáj felé mindenütt a pusztulás és a nyomorúság képei tárulnak szeme elé; vérrel teli sáncárkok, megüszkösödött búzakévék, síró asszonyok és férfiak, akik így kiáltanak az égre: „– Óh, óh, egeknek Ura, ne hadd el a te árváidat, sőt viseljed gondjokat, hiszen őket is te teremtetted!" [...] „Óh, Isten, ne fogyasd el a te népedet, etc.!"[30]

Rózsa János hajdúnánási „rhétor novicius" kézirata e ponton félbeszakad. Újabb változatok előkerülése megerősítheti vagy módosíthatja azt a feltevésemet, amely a vizionáló személyéről kialakult. Látomásainak evilági, realista elemeiből én ugyanis arra következtettem, hogy Szentpéteri Juhász János a XVIII. század elején idős emberként Debrecen környékén élt és munkálkodott.

Jegyzetek

1 Harsányi (1985). A kézirat a Sárospataki Református Nagykönyvtár Kézirattárában (a továbbiakban Sp. Kt.) 4044. sz. alatt, továbbá a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában (EA) 2587. sz. alatt található.

2 Lásd a Dunamelléki Református Egyházkerület Levéltára (a továbbiakban DREL), Csáji Pál írásai 1. doboz.

3 Gyenis (1968).

4 Vö. Jel 10,6–7 és 11,15. A látomás teljes címe: „Hetedik Trombita. Melly által ki nyilatkoztatnak az Istennek Minden titkai, mellyeket jelentett a Próféták által, és még tökéletességre nem jöttek: Erő tanubizonyság az Isten Háza ellenségeinek, a Mindenható Istennek haragjának kitöltésének, melly őreájok következik. Amint az Úr kijelentette azt ami még ez után következik, sőt jelen vagyon két tsudálatos lelki látásokban. Mellyeket egy szegény nyomorult mindazon által az ördögnek köteleibül megszabadult Iffju kibotsátott." Lásd a Ráday Gyűjtemény Kézirattárában K. I. 9: 1.

5 Vö. 3Móz 25,10. Az idézett szöveg az 1704-ben Casselban nyomtatott Bibliából való.

6 Gyenis (1968: 23).

7 Lásd Miskolci Állami Levéltár (a továbbiakban MÁL) Acta Politica II: 619. sz.

8 Vö. „Hetedik Trombita" 17–18: „Az hol [ti. Hódmezővásárhelyen] én meg sem gondolván az ördögnek sinagógájára, avagy az Istentelen Anti Kristusnak szolgájára akadtam, kinek kedvét szegni nem akartam elhagyván az oda való Reformáta Ekklésiát, azért ujjonnan hartzra indula én ellenem a Pokolbéli Sárkány, mert az odavaló Plebános igen nagy dühösséggel prédikállott a Reformátusok ellen."

9 Vö. Gyenis (1968: 18).

10 A „Hetedik Trombitá"-ból idézi Harsányi (1985: 208).

11 Molnár–Szigeti (1984).

12 Lásd a Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában (a továbbiakban TREL) Vegyes Levelek VU 369. sz. 1752. év.

13 TREL VU 369. sz. Csáji Márton levele Sződi István generális nótáriushoz Debrecenbe.

14 MÁL Acta Politica II: 619. sz.

15 A levél teljes szövegét lásd Molnár–Szigeti (1984: 105–113). Feltételezett címzettjére vonatkozóan lásd Révész (1894). A tiszadobi református gyülekezetben az 1750-es évek elején keletkezett rajongás egyik terjesztője „egy György nevű miskolczi származású gombkötő legény" volt.

16 Lásd Schultz György írásai 252. Rózsa János másolata a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának Adattárában Mátraházán. Soltész István iratait közli Molnár–Szigeti (1984: 132–147).

17 A vonatkozó szakirodalmat lásd Molnár–Szigeti (1984: 11–12).

18 Itt és a továbbiakban a kézirat rövidítéseit feloldva, a tájnyelvi sajátosságokat megtartva, modernizált helyesírással és interpunkciózással idézem a szöveget. Az idézett részeket lásd a kézirat 317. oldalán.

19 Uo. 318. Az utolsó mondat a látomás egyik fő mondanivalója, mert a gondolatot megismétli ilyenformán: „Légy kévekötő, mert az az állandó kéve, amelly egy kéztől köttetik, de a sok kéztől köttetett kévének nincs állandósága." (319.)

20 Uo. 321.

21 Uo. 321–322.

22 A tiszadobi református egyház elöljáróinak és a község tanácsának a Debreceni Egyházmegye esperéséhez intézett panaszos levelét lásd Molnár–Szigeti (1984: 114–116). Az idézet a 115. oldalról való.

23 Vö. pl. Ézs 1,8; 5,2; 18,5; valamint Jer 6,9 stb.

24 Uo. 322.

25 Uo. 324. Megjegyezni kívánom, hogy a Makkabeusok korában vert pénzeken szőlőfürtöket ábrázoltak Izráel termékenységének szimbolizálására, valamint a heródesi templom bejárata fölött is egy nagy arany szőlőfürt ékeskedett.

26 Vö. Barcsa (1906: 138–143).

27 Uo. 324.

28 A látomás által említett helyszínek a „nagy út", a „híd", amely a piacra vezet, és a „veres templom" is kísértetiesen emlékeztetnek a XVII. századi Debrecen városképére. A csizmadia szín ugyanis a piactéren volt, és a nagy sár miatt a gyalogos közlekedés a vakolatlan, veres tornyú Szt. András-templomhoz (a mai Nagytemplom elődjéhez) hidakon, azaz deszkapallókon történt.
29 Vö. Kathona (1958).
30 Uo. 325.

Bibliográfia

BARCSA János 1906: *A tiszántúli egyházkerület történelme* I.
GYENIS Vilmos 1968: Késő-barokk és népies irodalom (XVIII. századi protestáns víziók). *Irodalomtörténeti Közlemények* 1:2–23.
HARSÁNYI István 1985: Adalékok látomásirodalmunk történetéhez. In: *Vallási néprajz* 2. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 190–217. Budapest.
KATHONA Géza 1958: Karácsony György „szent hada" 1569–1570. *Egyháztörténet,* Új folyam I: 4. füzet 265–280.
MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok,* Új folyam 19. Budapest.
RÉVÉSZ Kálmán 1894: Magyar református vallásos rajongók a múlt század közepén. *Debreceni Protestáns Lap,* július.

SZIGETI JENŐ

Török Susa álombéli látásai 1825-ből

A Ráday Könyvtár Kézirattárában maradt ránk az a kézirat, amely Ceglédről került a gyűjteménybe, és a következő címet viseli: „Ezek a Török Susa álombeli látásai, amelyeket a szabad tetszésű Úr Isten őneki megjelentett."[1] Az irat célja azonos a Török Susa körül gyülekező ecclesiolának – ma úgy mondanánk, a református gyülekezeten belüli bázisközösségnek – azon törekvésével, hogy az egyház hivatalosait meggyőzze: ezek a *látások* Istentől jött kinyilatkoztatások, melyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az irat Török Susa látásainak csak egy részét tartalmazza. „Vagynak pedig még több látások is, de mivel azoknak megírása igen sokra terjedne", ezért csak a legfontosabbakat jegyezték fel a ránk maradt dokumentumban.

A bevezető szakaszból kitűnik, hogy nem Török Susa kezdeményezte a látomások leírását és elküldését Haraszti Benjáminnak,[2] aki 1813 és 1829 között volt ceglédi lelkipásztor. Az ecclesiola vezetője id. Ócsai János volt, az ő akaratából foglalta írásba Gál János, aki latinos műveltségű, fiatal, esetleg középkorú férfi volt. Id. Ócsai János is megpróbálkozott ezzel, de éltes kora miatt ez nem sikerült.

Az álmok leírását egy nagyon szép, kerek körmondatba foglalt *áldás* vezeti be. Először azt köszönti, „aki ezt örömmel olvassa és jó szívvel hallgatja", majd pedig elárulja az irat célját: „Maga pedig a Szent Lélek Isten adjon erőt a bölcseknek s a prédikátoroknak a szólásra, hogy ezen dolgot a tudatlanok előtt ezerszer való bővséggel kiprédikálhassák, és mindannyiszor nyissa meg a hallgatók szívét, hogy érthessék meg az Úrnak szent akaratát." Az irat összeállítói már itt számolnak azzal, hogy az irat ellenállást fog kiváltani: „Jóllehet pedig a Sátány is eleget harcolt ezért az Úr ellen, de a magasban lakozó Isten megronta az ő erejét, noha ugyan Török Susannának elég keserűséget okozott mind az ő gonosz incselkedése által, mind pedig az ő álnok [...] által, kik közülük némelyek kívántak volna őtet tömlöcre, rabságra és egyéb gyalázatra tenni, de az Isten mindeddig kegyelmesen megőrizte őtet azoknak dühösségükre."

A bevezető áldás után egy „rövid számú" levél következik Haraszti Benjáminhoz. Ebben az ecclesiola megvallja azt a hitét, hogy a bibliai prófétákkal egyenlő értékűnek tekintik Török Susanna látásait. Ezért kérték a lelkipásztort, hogy tegye ezt közhírré. „Az ó testamentumban is az volt szokásba' az Izrael népe között, hogy midőn az Úr Isten valamely próféta által meg akarja a népnek a maga akaratát jelenteni, azon próféta írásban tévén az ő betűjét, az irat a templomajtó felibe szegeztetett és

midőn a nép az Úrnak beszédét megolvasta és megértette volna, a levél onnan levétetett." Ezért ezt a beszédet is, melyről azt vallja, hogy „bizonyosak vagyunk, hogy az Úrnak szent akaratja" – írásba foglalták, de nem szögezték ki. Nem a tudatlanok elé adják – „mivel a tudatlanság minden gonoszságnak eredete és kútfeje" –, hanem „a Tiszteletes Uramnak, mint az egész népnek fejének elejibe kívántam ezen dolgot adni... hogy ezen dolgot kegyelmed az ő elméjével és minden igazságot által látó lelki szemeivel eljárván és megvizsgálván megérthesse ennek igasságát, [...] hogy mi valami módon jó uramék előtt rebelliseknek ne vádoltassunk, és hogy a mi ellenünk patvarkodó álnok beszédjének hitet ne adhasson, hanem kegyelmed bizonyságtétele által minden száj bedugassék". Arra is számít, hogy amennyiben Harasztinak tetszik, akkor azt a gyülekezetben közkinccsé teszi.

A levél ezután a leírás körülményeiről beszél. Már régebben hozzáfogott az álmok leírásához, „de mivel mindenestől fogva én sem vagyok a magam szabadsága alatt", ezért „egészen nagy sietséggel" írta. Elnézést kér a hibákért, amelyek „nem a tudás vagy az akarás" hiánya miatt maradtak benne. „Kívántam volna ezen dolgot újonnan reparálni, de mivel természet szerint az unalom alá vagyunk köttetve, noha az Úrnak dolgában fáradhatatlanoknak kellene lennünk, azonban pedig mivel hogy szenvedhetetlen hibákat magam sem tapasztaltam benne, tehát eszt ezen módon kézhez bocsátom." Az olvasó jóindulatú javítását kéri.

Azt is leírja, hogy az irat elejéhez és végéhez kisebb toldalékot írt. „Legfőképpen e felől instálom a Tiszteletes Uramat, hogy midőn ezt megvizsgálván, ha ebben valamely kihagyásra való beszédet tapasztal, kész engedelmességgel viseltetem azeránt, és mindazonáltal én ezen beszédekért kész vagyok az ariopágus elejiben is tzitaltatni Pál apostollal."

A levél, mely 1825. december 16-án kelt, és amit Gál János írt le Haraszti lelkipásztor családjának, azt kívánja, „hogy végtére juttassa el az Úr a Tiszteletes Uramat (az) örömöknek helyére a Szent Szinódusba". Ugyancsak köszönti Haraszti feleségét és édesanyját. Gál János magáról csak annyit ír, hogy életének „legkívánatosabb" idejében van.

A Haraszti Benjáminnak írtakat egy újabb levél követi, melyet Ócsai Jánoshoz ír, aki a látomást vállaló csoport tiszteletbeli vezetője lehetett. Ő is hozzáfogott Török Susa álmainak leírásához, „...és már némely kegyes atyafiak elejébe ki is terjesztvén ezen dolgot". Most Gál arra kéri, hogy iratát másoltassa le, „hogy az Úr beszéde azzal jobban terjedhessen". Ezután hosszú életet kíván neki, „hogy az Úr Isten újítsa meg atyám uramnak megélemedett idejét, mint a saskeselyűnek idejét a feltetszett új esztendővel". Ez a levél már 1826 januárjában íródott.

A levelek és néhány ajánló, igazoló bibliavers után ismét Haraszti Benjáminhoz „mint lelki dolgokban gyönyörködő kegyes patrónushoz", valamint feleségéhez, „nemzetes Dömén Mária" asszonyhoz fordul, illő jókívánságokkal. Az egész családját – Haraszti édesanyját, Naszáji Lídiát és sógorát, Dömény Józsefet is – megemlítve próbál a lelkipásztornál tetszést találni. Belső indíttatásáról beszél, mely szerint „a Szent Lélek Istentől indíttatva illetlennek tartottam ezen dolgot elhallgatni, mely nem halandó embernek, hanem egyedül Istennek dicsőségére szolgál". Meg akarja

nyerni Harasztit mint nála próbáltabb embert „ezen dolognak előadására". Ismét megemlékezik Ócsai Jánosról, aki már kezdeményezte az álmok hirdetését, „de mikor az öregség végett való erőtelenség miatt elégtelennek ítélte volna magát [...], felhagyott vele, amely atyai példájáért tisztelem". Mivel a botránkoztatást el akarta kerülni, ezért küldi el az irat első példányát Harasztinak.

Török Susanna is köszöntést küld: „hogy meg nem útálta a nyomorultat az ő ínségében, hanem édes atyai szívűséget mutata őhozzá, és kesergő szívét [...] bíztató beszédjeivel sok ízben megelevenítette, amelyért kívánja, hogy az Úrnak áldása úgy terjedjen a Tiszteletes Úron, mint az égnek harmattja a füveknek szálain".

A hosszas, nyolcoldalnyi terjedelmű bevezetés után, mely az irat elfogadtatását volt hivatva biztosítani, kezdődik a „Török Susanna dolgainak leírása". Itt sem az álmok következnek még. Műfaja szerint inkább egy ecclesiolában elmondott prédikációra hasonlít ez a szakasz, mely puritán gyökerű népi biblicizmussal akarja a látomások isteni eredetét bizonyítani. Már a bevezetőből kitetszik, hogy a látomások isteni eredete körül nagy vita bontakozott ki. A közösségnek az a hite, hogy a sérelmeket lehetetlen elkerülni, mindenkinek meg kell ízlelnie Isten „látogató vesszejét". Ezt a tételt bibliai idézetek mellett a saját példájával („én, aki ezeket írtam [...], sem kerültem el ezen látogatást"), sőt apokrif idézetekkel és egy „Demeter nevű bölcs" mondásával igazolja, elárulva ezzel deákos műveltségét. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a nyomorúság nem Isten haragjának, hanem szeretetének jele az örökkévaló dolgok megszerzése érdekében. Ezért szerinte a szenvedés a hibás cselekedetektől való megszabadulás útja.

Az „isteni látogatásoknak" az irat szerint kettős haszna van „azoknál, akik az ő végzése szerint hivatalosak". Egyrészt alázatosabbakká, vigyázatosabbakká és Krisztushoz alkalmazkodóbbakká tesznek, másrészt pedig megtisztítanak a belső tisztátalanságtól. Isten viszont meghatározta a szenvedés idejét és mértékét, ő nem hagy bennünket felettébb kísérteni.

A „prédikációt" azzal zárja, hogy elárulja célját: „hogy megmutassam az atyafiaknak, hogy én is az Isten fiai, a választottak közül való vagyok, az Úr énvelem is közölte a kegyelem Lelkének ajándékát".

Ez a prédikáció az irat szerint 1825. június 26-án készült, és Haraszti mellett Farkas Mihály főbírót is köszönti, valamint Csizmadia János és Gergely uraimat, „mint nekem kegyes patrónusomat".

Ezután még egy apologetikus prédikáció következik, melynek nyilvánvaló célja a botrány elhárítása. Azt akarja bizonyítani, hogy ez a könyv nem a „maga agyasságától koholt hamis tudomány", hanem Isten igaz kijelentése. Sokan azt kifogásolták, hogy Török Susanna alacsony sorú asszony. Bibliai példák sorával igazolja, hogy Isten igaz prófétái között is voltak ilyen személyek. Ennek ellenére a gazdagságot nem kárhoztatja; Isten megáldhat vele, de a hamis gazdagság „nem egyéb, mint a baromnak a mészárszékre való javítása és a disznónak kerétson havára való tűzhalála".

Isten túlemel gyarlóságunkon. Ő a világ bolondjait választotta. Ezt sokan azzal utasítják el ezt, hogy csupán a Bibliából kiszedegetett beszéd. Gál ezt tagadja , sőt felhasználja arra, hogy az iratnak a Bibliával megegyező voltát, hitelességét bizonyítsa.

A bevezetést egy szép imádság zárja.

Ezután következik „Török Susanna álombeli látásaji az ő keserves kísértetei, ez után azoknak örvendetes vígasztalásaji leírattatnak a maga bizonyos valósága és beszéde szerint". Török Susa 1783 táján születhetett. Tíz gyermeket szült, akik közül kettő még csecsemőkorában meghalt. Első látomását a Kísértetről Boldogasszony havának 2-án éjszaka kapta: „tsak a férjemmel és magam gyermekeimmel voltam az ágyamon", amikor a kísértő megszólította: „forgasd a könyvet!" Egy igen csúnya emberfejet látott, és hosszabb ideig félt. A rá következő éjszakán „jöve hozzám egy másik tsunya ember, melynek testje mind a diónak a haja, rőt vörhenyes színű, mely az asztaltól meghajolván jöve énhozzám az ágyhoz és kezeit reám tevé". Két kérdése volt: „miért hiszel Istenben és miért siratod a szenvedést és a halált?" Közben az ablakból, ahol a lámpás állt, hegedűszót hall.

Török Susa félelmében Istenhez kiált egy holdvilágos éjszakán, mikor csak gyerekeivel volt otthon. Ekkor elragadtatott lélekben, és egy szép piacra vitetett, amely „kies földön" egy „hegyen" feküdt. Mérleget lát, valamint egy fehér és egy fekete ruhás embert. Hangot hall: „Így mérik meg az embereket halálok óráján." A piac jobb oldalán világosban vidám orcájú emberek állnak kelet felé nézve, míg a bal oldalon sötét, konok, fekete öltözetben állókat lát arccal nyugatnak, de asszonyt nem lát közöttük.

Ezután „felhúzott engem egy fekete varjúkaron három ízben igen nagyon egy kötélen". Ekkor nagyon fél, de egy fehér galamb elveszi a varjútól a kötelet, a földre rántja úgy, hogy a nyaka tört. Ezután Török Susa a jobbfelől állók közé jön, akik örömmel fogadják.

Azután hazaindul. Az ott állók közül egy férfi elkíséri. Kelet felé egy szép úton jön. Sok utassal találkozik, kocsik, fehér és sárga lovak jönnek szembe.

A *második látomás* elején rövid tartalmi összefoglalást találunk. „Az emberek rossz és jó búzákban példáztatnak, az Úrban boldogultak dicsősége példáztatik. A paradicsom kertje mutatódik, az emberek élő szókban példáztatnak. Az Úr Jézus temploma mutatódik, a lelkipásztor szavára való szíves hallgatásnak kedvessége megjelenik."

A látás bevezető motívuma Török Susa keserűsége. Azért imádkozik, hogy Isten mutassa meg néki a mennyországot, és ezzel bizonyítsa meg: nem vetette el őt Isten. Imádsága meghallgattatik. Megjelenik neki egy fehér ruhás, ősz, igen gyorsan mozgó férfi, és napkelet felé vezeti egy palotához. „És ad az Úr az én szívembe fél marok búzát, mint valamely mutatót és indulok a palotától, és [...] nézém a búzát és sok rossz vala, melyeknek belső része üres és fekete és csak szemenként van benne jó." Kiválogatta és visszavitte az Úrnak, „és monda: oly kevesen vannak a rossz emberek között jó emberek ezen a világon, mint a rossz búza között a jók".

Az Úr cselédei fehér ruhában vannak. Lát egy fehér ruhás, aranykoronás férfit és egy koronás nőt, akik a keskeny úton kalauzolják. Török Susa mennyei utazása tele van népmesei elemekkel, csodás fákkal, mesés szirtekkel, bibliai ihletésű képekkel. Ez a látomás az első zsoltár képeit alkalmazza: kiderül, hogy egy magas fa férjét, az alacsony meg őt, a gyümölcsök gyermekeiket jelképezik. Megtaláljuk itt a csúfoló-

dók székét is. Mennyei utazása során eljut Isten templomáig, ahol a trón előtt Haraszti Benjámin tiszteletes urat látja. „És vala a tiszteletes fehér bíborruhában és vala az ő fejében arany korona és áll vala az Úr előtt szép vidám orcával." Ebben a nagy kitüntetésben azért részesült, mert tiszta szívből tanította a népet. Ugyanakkor a látó is megbízást kap. El kell mondania mindenkinek, hogy akik elfogadják Haraszti tanításait, azok megújulnak. A templom előtt Csizmadia Jánost látja, akiről az irat mint „kegyes patrónusomról" már korábban is említést tett.

A *harmadik látomás* – pokoljárás, melynek tartalmát az irat így foglalja össze: „A pokol kertjiről az Úr Jézus Dicsőséges vitele és az Úrnak énhozzám tett szava és a pokolnak kétrendbeli látása megíratik."

Az Úr egy ifjút küld vezetőül, akivel dél felé indulnak, bár azt is megtudjuk, hogy a pokol a levegőégben van. Kerítése korhadt, rőt színű, alacsony. Egy rút, istálló formájú épületet találnak benne először. Találkoznak két boglya közé beszorítva az igazsággal, meg egy szőlővesszővé vált asszonnyal, aki körül a férje hiába szorgalmatoskodik. Ez azt a személyt példázza az irat szerint, aki a „maga gyermekeit megeszi". Lát három „atyafit" példázó virágos kenderkévét.

A látomás végén a vezető angyal megbízást ad az írásra – amitől Török Susa vonakodik. Ezért maga az Őr feddi meg. Ezt követi a pokol leírása. Egy temetés vezeti be a látást, majd az alsó ég leírása következik. A második alsó égen galambokat lát, melyek közt vannak hatszárnyúak is, akik Ézsaiás próféta kerubjaihoz hasonlóan „kettejével az orcájukat fedezik vala, kettejével repülnek vala, kettővel a lábukat fedezik vala".[4] A vezető elmondja: „ha meghaltok, mind galambok lesztek."

Ezután két királyt lát jönni napkelet felől, akik trónra ülve ítélkeznek. A kézirat további részében bibliai ihletésű képek sora következik, melyben Török Susa világának általunk nem mindig átlátható élményanyaga tükröződik. Találkozik csúnya, fekete ruhás emberrel, jár Sion gyönyörű várában. Látja a bírót, akinek meg kell fizetni az adósságot, sőt azt is megtudja, hogy ez Huszár Jánosért (Török Susa egyik ceglédi ismerőse lehetett) nem fizettetett meg. Jár látomásban a ceglédi református templom úrvacsoráján, ahol egy ismeretlen ember bárányhúst tesz a kenyérosztó tálra. Egy kelet felől érkező sötét felhő képében az ítélet napját látja meg. Ezekben a laza, füzérszerűen kapcsolódó képekben a látó világa bontakozik ki, jók és gonoszak, „világi kevély gazdagok, akik csak a ruhákba gyönyörködnek", meg szegény, napi gondokkal küzdő emberek, akik Török Susa szerint mindnyájan megjelennek Isten ítélőszéke előtt. A népi hiedelemvilág bibliai képekkel keveredik. Tündér vezeti a látót egy mesebeli kunyhóhoz, melyben egy töviságyon kínlódik valaki. Ebben a sajátos tükörben megjelennek Török Susa életének mindennapi tapasztalatai is. Egy ilyent idézünk: „egy asszony igen rútul megmocskolt és káromolt engem, akinek az Úr álnokságát énáltalam szemére hányta, hogy a magzatját megemészti [...]. Többek között, midőn engem mocskolt, ezt mondta: te lélek kurva, hogy én megettem a gyermekeimet." Ezután egy nagy testű ítélőbíró elé kerültek. Itt „világos szóval megmondtam – írja Török Susa –, mely rút szóval engem illetett. Erre a bíró reája parancsolt igen kemény szóval, hogy egyet ne szóljon. És valának őmellette bal felől egy sereg rút nép, kik őtet vádolják a bíró előtt. És midőn őtet az Úr igen megkiseb-

bítette volna, ez a rút sereg elkísérte őtet a setétség(re)". Ezekben a látomásokban Török Susa környezetének lappangó, titkolt bűnei lepleződnek le: magzatelhajtások, gyermekgyilkosságok, rablások, amelyet gondosan titkoltak az emberek.

A kézirat 37. oldalán találjuk Török Susa mennybe ragadtatásának történetét. Megnyílt előtte a menny, mint a villámlás. Három férfi áll melléje, majd felragadtatik a mennyország kapujához. Ruháját újra cserélik, „én alánéztem a földre és látám ezen beszédeknek megíróját a földön állni egy leányommal, és levetem a ruhát őnekik, mely a fejére esett és onnan a vállára". Mennyből aláereszkedő létrán magához akarja kérni őket, de nem jönnek. Egyedül kell indulni. Egy tüzes, majd pedig egy sötét felhőt lát. Fehér öltözetű férfitól kap szabadságlevelet. Kőtáblára írják nevét. Egy kis könyvet kap, melyben az ítéletről kap híradást.

A keskeny úton meglátja az „ezerjó füvet" ruhába tekerve, és így érkezik az Úr Jézus templomába egy csodálatos mennyei istentiszteletre. Innen tovább vezetik a szép asztag búzához. Kévét kap, melyet szálanként szétoszt. Ezek „példázzák az Isten igazságát, és a nekem adott kéve, az énreám bízott dolgot jelenti" – mondja magyarázatul. Beszélő madarakkal, kutyát szoptató asszonnyal találkozik, majd a templom földjéről szóló látomás a hitetlen templombajárók ellen szól. Egy villám gyújtotta, soha el nem égő venyigét lát, majd egy útszéli keresztet, amin mint bálványon jó kálvinista lévén megbotránkozik. Két asszony szorgoskodik körülötte. Fehér selyembe öltöztetik, csókolgatják „ezt mondván: kedves gardejusom, szerelmes gardejusom, szerelmes gardejusom". Ezt a furcsa szót a vezető így magyarázza: „annyit tesz, mintha ezt mondaná: Szerelmes Krisztusom avagy szerelmes Istenem." A kísérő megerősíti, hogy Haraszti Benjámin hirdeti tisztán az igét.

Ezután egy himlőjárványt jövendölő látomás következik, majd a házba belopódzó kígyókról beszél. Találkozik egy házban a tizenkét apostollal, beszélget a hajnalcsillaggal, majd a szamárról és az aranyfáról szóló látomását mondja el. Vásárba érnek, ahol egy olajat hordozó leánykával találkoznak. Két aklot lát, majd látja a városnak elpecsételését és a járvánnyal közelítő öldöklő angyalt.

A kéziratban *záradék* következik: „Ezeket az [...] 1825 és 6-dik esztendőbeli látások, amelyeket az Úrnak parancsolatjára fel kellett jegyezni. Volnának többek is, de azok múlhatók." Ezt a szakaszt egy szép *fohászkodás* zárja: „Ímhol vagyon Uram a te szolgád, hogy cselekedjem Uram a te akaratodat, mutasd meg azért, kérlek, a te nagy erődet, amelyet megesmértettél eleitől fogva a te népeddel. Légy segítséggel azért a te nagy nevednek örökkévaló dicsőségéért, szegény lelkeinknek hasznokra. Ámen."

Itt nem ér véget a kézirat, hanem újabb látomásleírások következnek. Először egy szüret és aratás, mely igen gazdagon variálja tovább a jól ismert bibliai képet. A nyugatnak tartó sárkánykígyó képe is az ítéletet hirdeti. Van olyan képsor, amely Jézus második eljövetelét jeleníti meg, de a bűnbeesés története is megelevenedik. Ez a szakasz jól mutatja az egész irat folklorisztikus ízeit:

„Ezután jöve énhozzám egy férfi és vezetett engem dél felé és bevezete egy szép kertbe, mely vala a földi paradicsom kertje. És vala a kertnek közepén egy szép almafa, amelyen igen szép gyümölcs vala, és áll vala Éva anyánk a fa alatt és mi is meg-

álltunk nem messze a fától. És jöve egy nagy kígyó, felmenvén a fára parancsolá Évának, hogy enne a fáról, de Éva nem akarta a kígyó beszédének engedni mondván, hogy tőlük meg volna tiltva. Ezután szakajta a kígyó a fáról almát és evék. Azután rendkívül való dolgot cselekedvén a kígyó, tele hazugsággal, kéré Évát, hogy enne a fáról, hogy úgymond, én ilyen féreg vagyok mégis ilyen erőt vettem az almától, te mennyivel nagy erőt veszel. Okos leszel, [...] sőt hasonló leszel, mint az Isten. Szakajta azért a kígyó és ada Évának. Evék Éva a fáról. És a kígyó elmenvén, érkezék Ádám a fa alá. Ada pedig Ádámnak az almából és ő is harapott az almából. Bánván pedig Ádám cselekedetét, nem akarta az almát elnyelni, hanem megfogta a maga torkát, hogy kiköphesse, és kezde búslakodni. És vala Ádámnak lábánál egy félesztendős forma kis meztelen gyermek, amely két kezeivel veszi az almát, azt akarván, hogy egyszerre elnyelhetné. És mondám a velem levő férfinak: Ó Ádám csak egy kis részt harapott az almából. Meg is bánta, meg is fogta a torkát, hogy kiköpi, de ki nem köpheti. Ez a kisgyermek pedig fajtája vagy maradéka, hogy falja két kézzel az almát, ha lehetne egyszerre elnyelné. És monda a férfi nekem: látod, Ádám csak egy kis részt harapott az almából. Az Ádám maradéka két kézzel cselekszi a bűnt, mégsem akarnak az Istenhez bocsánatért folyamodni, mely dolog példázza az Ádám élete miatt az emberi nemzetnek romlottságát."

Ezután Török Susa négy, ítélet alá vont asszonyért jár közben „József fia Jézus"-nál, akik „özvegységekben a buja életre adták magokat". Ezután szép palotába jut, majd hazafelé indul. Útja egy piacon át vezet, ahol az emberek saját bűneiknek poharát ürítik. Innen egy házba tér be, amelynek fehér gyolcsruhás ura van. Itt egy tömlöcszerű kis házban bilincsek közt találja útitársát. Amikor terheitől meg akarja szabadítani, a ház ura keményen megdorgálja. Más foglyokat is lát, akikről kiderül, hogy ezek Isten hitetlen szolgái.

Templomba vezeti egy férfi a látót, és azt jövendöli, hogy itt nem vesz több úrvacsorát, mert éhség, döghalál és fegyver sújtja a népet. Találkozik elhunyt gyermekeivel, akiket hite szerint nem veszített el, pusztán csak elöl mentek, hogy édesanyjuknak helyet készítsenek.

A következő *látás*ban lakodalomba indulnak a vendégek, de útjukban rájuk esteledett és elaludtak. Török Susa ébresztgetni próbálja őket hajnalban, mivel egy szép város jelenik meg előttük. Senkit sem tud felkelteni. Egy erős vitéz ébreszti fel őket és az ítélő bíró elé állítja. Az egyik út a fehér ruhások örömútja, míg a másikon a fekete ruhások mennek az ítéletre.

A bánkódó, aggódó látót egy asszony vigasztalja, és egy férfi égig érő fehér toronyhoz vezeti, ahol egy mennyből jövő férfi megfeszíttetését látja. Ennek három csepp vére borította el a látót, és adott erőt a háromszori teherhordozáshoz.

A lelki utazás következő állomása egy szőlőskert, ahol a hitetlenek kínálják eledellel. Ezek nem hiszik, hogy a világ elmúlik. A világ végének hírnökét, „egy nehézséget hordozó ifjút" elküldött az Úr a városba, de a hitetlenek kicsúfolták. Az Úr ezért keményen megfizet, puha ágy helyett tövises ággyal, a gyehenna tüzével.

A világ végét egy nagy üstökös csillag fogja hirdetni, amely napkeletről jön, és akkora lesz, mint a Nap. Másodszor olyan szél lesz, amilyen még soha nem volt, majd

pedig „olyan nagy földindulás, hogy az egész világot megrázza úgy, hogy senkinek nem lesz lábon megállása, és némely nagy városok végképp leomlanak, hogy egy kő is a másikon nem marad". Veres fejű, szaladó sárkányokat lát az ég alatt, ez villámlásokat, mennykőhullást jelent. Ötödször hatnapos sötétséget jövendöl „úgy, hogy sem nap, sem hold nem fénylik". A tengerek kilépnek medrükből, „a tengerben lévő állatok a vizekből feljövén nagy ordítással ordítanak".

Itt fejeződik be Török Susa *látása,* amelynek eredetéről azt tartja az irat, hogy a főpap tanította. A záradékban a látó kijelenti, hogy nem ír többet most, bár volna még mit, hiszen „ezen megíratott jelentéseiből is megesmérhetik mindenek az Úrnak dicső voltát". Különösen az utolsó időkről volna még mit írni, „de ezeknek elmaradását az Úr a mi szabadságunkra hagyta. És ugyan szeretném mindeniket a mi atyánkfiainak elejébe [...] adni, de mivel hiszem, hogy minden hívők meg fogják az Úrnak dicsőségét látni, nem akarok többre terjeszkedni."

A kézirat végén a leíró imádsága áll, melyben a kinyilatkoztatottak megoltalmaztatásáért könyörög, és megköszöni, hogy „szent akaratodnak megírására engemet szerencsésen reá segítettél". Megvallja kicsinységét: „Én csak olyan vagyok, mint a legutolsó sereghajtó bojtárka az ő urának nyája mellett, mely az ő urának tévelygő juhait az ő urának nyája után igyekszik terelni." Bocsánatért esedezik, Török Susa látását pedig a bibliai próféciák beteljesedésének tartja. „A te Szent lelked megjövendölte a te szent Fiad az Úr Jézus által az utolsó időnek megösmertető jeleit, amelyek már rész szerint bé is teljesedtek. Különösen megjövendöltetted ezt Jóel próféta által, aholott így szól ő: lészen úgymond az utolsó időben, hogy kitöltök az én lelkemből minden testre, és a ti fiaitok és leányaitok prófétálnak és álmokat álmodnak és jövendőt mondanak,[5] melyet e mai időben be is teljesítettél. Kérlek ezért Uram esmértesd meg ebből az emberekkel a rövid voltukat, hogy a közelítő csapásokra készen álljanak."

*

Ezzel a rendkívül színes, képgazdag kézirattal 1984-ben *Molnár Ambrus* segítségével ismerkedtem meg, amikor a XVIII. századi református látomásirodalomról írt tanulmányunkat publikáltuk.[6] Az első, felületes olvasásra is világos volt, hogy egy, az eddig ránk maradt XVIII. századi iratoktól sokkal gazdagabb írással van dolgunk, melyet behatóan kell tanulmányozni.

Az irat Molnár Ambrus fáradozása és említett előadásom nyomán bekerült a néprajzi irodalom köztudatába,[7] de mivel szövege kéziratban van, itt ismertetem először részletesebben.

Jelentősnek tartom a szöveg népies szenvedésteológiáját, mely különösen a bevezető „prédikációban" van jelen. Jól tükrözi a késő puritán parasztgyülekezetek mártírkomplexusát, amely a nazarénusok szenvedést is vállalni kész hitében ölt testet igazán.[8] A népies, puritán biblicista nyelvű irat a protestáns gyülekezetek nyelvi hagyományainak sok szép példáját adja. Ezek a képgazdag elemek egy nagyszabású lelki utazássá állnak össze, amely a mennyországon és a poklon át vezet. Ez az ötlet

nem új, hiszen olyan klasszikus elődei vannak, mint Comenius híres könyve, *A világ útvesztője és a szív paradicsoma* (1623),[9] mely magyarul – Rimány István Csehországba szakadt hazánkfia fáradozása következtében – 1805-ben megjelent,[10] vagy Bunyan klasszikus és a puritán ecclesiola által szeretett *A zarándok útja* (1678), mely 1777 óta magyarul is olvasható.[11]

Török Susa látásait olvasgatva Szerb Antalnak Bunyanról írt szavai idéződnek fel: „Ez az allegória rendkívül naiv és kezdetleges – de szépsége éppen egyszerűségében rejlik. Bunyan alakjait nem az értelem tákolta össze, hanem a vallási izgatottság látomásaiban születtek és olyan elevenek, mint a görög mitológia alakjai. Bunyan titka az, hogy mindent szóról szóra ért, mindenből valami nagyon konkrét és mindennapisága által hatásos látomás lesz benne: a keskeny és meredek ösvény, és aki letér a kényelmesebb Mellékút Rétjére, az gödörbe hull, vagy a Kétségbeesés Óriás hatalmába jut. Stílusa a népi elbeszélő ajkáról feljegyzett mesék varázsával hat."[12]

Jegyzetek

1 A Ráday Könyvtár Kézirattára K. O. 616. – A Ceglédi irattári jelzete 43.VI.I. Valószínűleg Csáji Pál buzgólkodása révén kerülhetett a gyűjteménybe. Itt köszönöm meg dr. Balázs László szívességét, aki felhívta a figyelmünket erre a kéziratra, melyet először 1985. március 27-én Hajdúszoboszlón a Református Doktorok Kollégiuma Néprajzi Szekcióülésén „Török Zsuzsa látomásainak helye a református népi látomásirodalomban" címen ismertethettem.

2 S. Szabó (1931).

3 Az iratból vett idézeteknél a könnyebb olvashatóság végett a rövidítéseket föloldottam, és a mai helyesíráshoz igazítottam.

4 Ézs 6,2. Vö. Ez 1,4–24. Jel 4,8.

5 Jo 2,28–32. Vö. ApCsel 2,17–21.

6 Molnár–Szigeti (1984).

7 Czövek (1987: 25).

8 Kardos–Szigeti (1988).

9 Comenius (1958), vö. Gerő (1913–1914).

10 Koménius (1805), vö. Dobossy (1960), Komlovszki (1967), Komor (1970).

11 Szigeti (1990: 133–142).

12 Szerb (1958: 366).

Bibliográfia

[KOMÉNIUS] 1805: *Világ labirintusa és szív paradicsoma.* Pozsony.

COMENIUS, Johannes Amos 1958: *A világ útvesztője és a szív paradicsoma.* Ford. Dobossy László–Mayer Judit. (Komor Ilona utószavával). Bratislava.

CZÖVEK Judit 1987: *Halottlátók a magyar néphagyományban.* Studia Folkloristica et Ethnographica 21. Debrecen.

DOBOSSY László 1960: Komenskyvel a „Világ útvesztőjében". *Filológiai Közlöny* 369–382.

GERŐ János 1913–1914: Önálló munka-e Comenius Labirintusa? *A Bp-i X. kerületi kőbányai főgimnázium értesítője.*

KARDOS László–SZIGETI Jenő 1988: *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok.* Budapest.

KOMLOVSZKI Tibor 1967: Kafka kastélya és Comenius Fortunavára. *Kritika* 7: 40–44.
KOMOR Ilona 1970: A comeniusi utópia alkotmánya. *Pedagógiai Szemle* 916–922.
MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok,* Új folyam 19. Budapest.
S. SZABÓ József 1931: *A ceglédi református egyház lelkipásztorai.* Cegléd.
SZERB Antal 1958: *A világirodalom története.* Budapest.
SZIGETI Jenő 1990: Eighteenth-century Hungarian Protestant Pietist Literature and John Bunyan. In: *Bunyan in England and Abroad.* Szerk. van Os, M.–Schutte, G. J. 133–142. Amsterdam: University Press.

SZACSVAY ÉVA

Mária-látomás Mezőkövesden (1883)

1. Eseménytörténet

A népi vallásosság kutatásának egyik kitűnő, még alig feltárt forrása az egri főegyházmegyei levéltár úgynevezett parochiális iratanyaga, amely az egyházi főhatóság, az érsek és a plébánosok levelezését tartalmazza, falvanként rendezve.[1] A mezőkövesdi parochiális iratok tartalmazzák az 1883-as *Mária-látomás*sal[2] kapcsolatos levelezést a világi hatóság (Borsod megye alispánja), az érsek és az apát-esperes mezőkövesdi plébános között. A levelek mellett a válaszok fogalmazványai, illetve megjegyzések találhatók.

Az egri érsekhez küldött, 1883. június 23-án kelt levélben[3] Borsod megye alispánja beszámol az 1883. június 16-án keletkezett sokadalomról: Mezőkövesd határában „a Szentkúti búcsúról hazafelé vonuló ájtatos tömeg egy éltes asszony víziója folytán Szűz Mária és Jézus alakjait látta megjelenni az ott levő megyei kavicsbánya valamely kis üregében. E látomás híre oly erős hatással volt a kövesdi és a szomszédos községbeli népre, hogy éjjel-nappal seregestől tódulnak a csoda színhelyére, veszegetésével a drága munkaidőnek s akadályozására a megyei útvonalon a szabad közlekedésnek." Az alispáni levél az érseket „bölcs" belátása szerinti intézkedésre kéri abban a reményben, hogy a „vallási buzgalom eme túlzó felszökkenése lassanként vissza tér [...] saját csendes medrébe" és így hatósági intézkedést nem fog kívánni.

Az érsek Samassa József leveleiben[4] Kőszeghy Mihály, mezőkövesdi apát-esperest 1883. július 25-én felszólítja, hogy intézkedjék lelkészi és esperesi hatáskörében a nép kellő felvilágosításáról s a mozgalom elterjedésének megelőzéséről. „...A vallási kegyelem helyeinek kijelölése kizárólag az egyházi hatóság köréhez tartozik [...] s az éltes asszonynak bármi okú izgultsága folytán támadt hallucinációi által kijelölt üreg helyett a templomban kell [...] imádniuk, hol a kenyér és bor színe alatt az Úr legszentebb teste és vére van jelen képezni legméltóbb tárgyát áhítatos tiszteletünknek és imádásunknak." A levél a polgári hatóság közbelépésének szomorú következményeire is figyelmeztet. Hasonló értelmű levelet kapnak a szomszéd község plébánosai, káplánjai.

Kőszeghy Mihály válaszlevele június 28-án kelt, amelyben először tesz jelentést és számol be az eseményekről az érseknek.[5] A jelentésben az első időszak esemény-

története található. Nyolc napig az esperes nem ment el a gyülekezés helyszínére, hanem beszélt a hívei között található „értelmes asszonnyal", aki „Szt. Anna kilencedet tart a hívekkel", hogy igyekezzék csillapítani – az érsek kívánsága szerint – a híveket. Utalt arra, hogy ha a „csoda megerősíttetik méltó várakozás után", akkor az ügyet vizsgálatra felterjeszti az érsekhez. Június 25-én ment ki először a helyszínre, hétfői napon, ekkor körülbelül húsz-harminc szegény nőt talált a gödör mellett, és egy-két egri koldust – akik közül egy követelte, hogy a hatóság szentelje fel a helyet. „Sok hazugság és ráfogás van ezen dologban. Rólam az első napokban 18- és 19-én elterjesztették, hogy a gödörnél elájultam, és halva vittek a parochiára" – írta Kőszeghy Mihály. Többször kérte az embereket, hogy „ne tegyük a várost nevetség tárgyává" – hogy ne lopják a drága időt, bár a „gödörnél többnyire élemedett korúak, vagy szaladgáló pajkos gyermekek" voltak, akik munkát nemigen mulaszthattak. Ha napközben el is oszoltak, estére visszatértek a gödörhöz. Levelében írja az apát-plébános, hogy „csípősen felelnek a szolgabírónak, ki felvett a gödörből egy darab földet és mutatta nekik, hogy lehet ezt csillagnak látnyi? – azt felelték, – az úr calvinista, az úr kezében az arany kővé válik, mert nem hiszi a Máriát!, másokra, azt mondják, azért nem látja Máriát mert nem tiszta, stb." A levél az események részletes leírása után beszámol azokról az intézkedésekről, tervekről, amelyeket a plébános maga foganatosít majd; részben a Péter-Pál-napi istentisztelet prédikációjában kéri őket, részben más alkalmakkal szóbeli meggyőzéssel hat rájuk, inti őket a világi hatóság beavatkozásának korábbi, rossz mezőkövesdi tapasztalataitól.

Kőszeghy Mihály következő levele[6] az érsekhez nem sok sikerről számolhat be; a mozgalom nem szűnt meg. Jelenti kötelessége szerint, hogy továbbra is seregestül zarándokolnak „azon helyre a mellyen hitök szerint Mária Jézussal a karján nekik megjelenik, csodálatos fényt látnak, csillagokat, és ki bírná azt mind elszámlálni minő látványokról beszélnek, éjfélig énekelnek, imádkoznak, búcsúszerűen körüljárják stb." Hogy gúny tárgyává válnának, arra azt felelték a plébánosnak, hogy készek gúnyt és gyalázatot szenvedni, mint az apostolok. Július 1-jén a szolgabíró levélben jelentést tett az alispánnak, amely szerint az érseki és esperesi figyelmeztetésnek nem volt sok foganatja. Egy hónap telik el, amikor Kőszeghy Mihály augusztus 8-án újabb levélbeli jelentést tesz híveiről, kik „Máriát keresik és állítólag látják, gödörben, mindenféle alakban" stb. A lelkészi intések hatástalanok; több férfi egy egri leányt vezetett a plébánoshoz azzal, hogy „ez álomlátásból jött ki, mindenféle badarságot beszél, hogy 14 nap múlva kijelentetik, hogy azért rejtezik, mert nem hisszük a Mária jelenését, és erőltetve kérték, hogy processzióval menjek ki és hirdessem, hogy oda kápolnát építsenek". Ez után az erőszakos fellépés után Kőszeghy Mihály a szolgabíróhoz fordult, hogy a hangadó Sipeky Albert nevű férfit „kitoloncoztassa Egerbe". Kéri az érseket is, hogy a világi hatósághoz fordulva kérje, hogy erőszakoskodás nélkül távolítsák el az idegeneket a városból. A levélre tett feljegyzés szerint az érsek az apát-esperest továbbra is arra szólítja fel, hogy a korábbinak megfelelő magatartást tanúsítson.

Kőszeghy Mihály augusztus 14-i levele[7] az utolsó jelentés a Mária-látomással kapcsolatban. E szerint a mezőkövesdi szolgabíró az egri leányt az esperes elé vitte na-

gyobb tömeg kíséretében, akik – mint írja – „engemet hitetlennek kiáltoztak, ki sem földön, sem mennyben nem hiszem Máriát és általában minden nadrágos embert hitetlennek kiáltoznak!!!" A beszámoló szerint a gyülekezők vasárnapra nagyobb kivonulást terveztek a gödörhöz. Az esperes ezt időben jelentette a szolgabírónak, és a csendőrök Sipeky Albertet és az egri leányt elfogták, a tömeget pedig nem engedték a gödörhöz. Az egri leányt vallatás alá vették. Az elmondta, hogy „Sipeky Albert betanította mindenre, valami altató porral kábulásba – amit elragadtatásnak nevezett – hozta, és amit szájába adott, mondotta vala, házát megmotozták, és beléndek magot találtak, a leánynak vallomása most tudomásra hozatik, a lánny valami elmezavarodott, rossz életű, most is tolvajlási kereszt alatt áll, a csavargók gyűjtéseket tettek – becsapván vele a híveket. A tömeg egy része ezt követően megnyugodott, más része a gödörhöz vágyakozik és zúgolódik, hogy már az imádság is tiltatik [...] stb." A jelentés szerint az ügy ezzel a szolgabíró kezébe került, aki a „vizsgálatot erélyesen végzi". A levél következő részében Kőszeghy Mihály beszámol keserű helyzetéről, amelybe az ügy kapcsán került. „Elvesztem híveimnek bizalmát, ragaszkodását, [...] eredménnyel nem leszek képes közöttük szolgálni. – Még azt merte az a gaz lázító nyíltan kikiáltani, hogy midőn az oltárnál állok, két ördög körülöttem van, mert nem hiszem a Máriát! hallatlan őrültség! 68 éves korban vagyok, várom az utolsó percet, [...] ez gátol jövőre oly buzgón, oly kedvvel végezzem dolgomat..."

Augusztus 16-án írta az érsek az utolsó levelet, amelyben Kőszeghy Mihályt megrendült hivatástudata kérdésében megnyugtatja, a Mária-jelenés ügyét a csalók elfogásával és leleplezésével befejezettnek ítéli.

Az esetről tudósítást ad a Miskolcon megjelenő „Borsod" 1883-as XVII. évf. június 27-i (26.) száma a „Helybeli és vegyes hírek" között: „A mezőkövesdi matyók boldogok, mert megjelenik nekik egy földbeásott lyukba az Isten anyja Szűz Mária és most százanként mennek oda imádkozni, napot tétlenül lopni. A nevetséges dolog pedig akként történt, hogy a gyermekek fürdés közben a vízpart oldalán lyukat vágtak, mikor már jó mély volt, észrevették, hogy annak hátuljából erős fénysugár jön ki. Erre vesd el magad, hazaszaladtak, otthon elbeszélték, hogy nekik olyan fényes csillag jelent meg, amire aztán az öregek is odamentek csillagot nézni. Ámde ezek a csillag mellett már Máriát is látták, s miután mégsem mindenki akarta látni, ráfogták, hogy mindazok, akik nem látják, bűnösök; úgy hogy később senki sem akarván bűnös lenni, akár látta, akár nem látta képzeletben a Szűz Anyát, ráfogta, hogy ott van fiával a Jézus Krisztussal a karján. A nép vak hite, nap-nap mellett nagyobb mérvet öltött, majd vidéken is híre terjedt, ugyanannyira, hogy naponta száz meg száz ember zarándokolt a csodalyukhoz, melyben, mint kiderült, nem volt egyéb, mint egy mázas darabka fénylő cserép. A népvándorlás a szolgabírónak is tudomására jutván, sietett balhiedelméről a népet felvilágosítani, s jelentést tévén az esetről az alispánnak, felkérte a mezőkövesdi esperes-plébánost is, hogy lenne szíves a munkáját is kerülő babonás hitű népet lehetőleg felvilágosítani."

A diósgyőri Korona-uradalom „Perek, Ügyek" című iratainak jegyzéke tartalmazza Sipeky Albert ügyét, maga az iratcsomó hiányzik.

2. A búcsújárás rendje Mezőkövesden

A XVIII. századi búcsújárás rendje a mezőkövesdi Protocollumból[8] viszonylag pontosan rekonstruálható.

A templom Szent Lászlóra volt felszentelve, a búcsúra a környező falvakból is jöttek. Farmosra Szent Adalbert, Szemerére a Szent Szűz, Szihalomra Jézus megkeresztelkedése, Tardra Szent Péter és Pál, Szent Istvánra Szent István ünnepére vezetett búcsút a plébános.

Körmeneteket engedélyezett a felsőbb egyházi hatóság a XVIII. század végén Szent Márk napján, áldozócsütörtökön, Vízkeresztkor, Virágvasárnap, Gyertyaszentelőkor és Feltámadáskor.

A XIX. században mindezeket tartották, de gyakorivá vált, hogy a szomszéd falvakon túl Mátraverebély-Szentkútra is búcsús körmenettel járjanak; a plébános ekkor az újabb főegyházi szabályozás következtében már nem kísérte el híveit. A búcsúk jellegében bekövetkező változásról is tudósít a Protocollum: a dorbézolás, halálesetek miatt a plébános köteles a hatóságnak előre jelezni a búcsú napját.[9] 1816–17-ben éhínség, 1870-ben sáskajárás miatt rendeztek körmeneteket Mezőkövesden.

1883. június 16-án hazafelé tartottak a szentkúti búcsúból, ahová a naptári rend szerint Szent Antal ünnepére mehettek búcsús körmenettel. A mezőkövesdiek többsége, a summások a nyári munka befejeződése után a szeptemberi Mária-ünnepeken ment Szentkútra.

A búcsújárás rendjében a XX. század húszas éveiben történt jelentős változás, amikor a megtelepülő jezsuita rend felépített új templomát Jézus Szíve tiszteletére szentelték fel; a Jézus Szíve napján tartott búcsú háttérbe szorította a Szent László-napi búcsút. (A Jézus Szíve búcsú időpontja a nyári munkák szempontjából kedvezőbb bolt; változó ünnepe június elejére, míg Szent László ünnepe a hónap végére esik.)

3. Mezőkövesd az 1880-as években; vázlatos társadalomtörténeti háttér

Sárközi Zoltán Mezőkövesd történetének átfogó összefoglalásában[10] a XIX. század utolsó harmadával kapcsolatosan a „polgári átalakulás sodrá"-ról beszél. Valójában mind a gazdaság, mind a társadalom változásai csak igen mérsékelten mutatnak a polgári átalakulás irányába.

A földek szétosztása az utolsó kincstári földek eladásával 1884-ben befejeződött. A népesség túlszaporodása (1869. dec. 31. és 1900. dec. 31. között 63%-os növekedés)[11] kritikus földtulajdonhelyzetet hoz létre: 1870-ben földdel rendelkezik 37%, zsellér, napszámos, cseléd 45%, iparos 5%, egyéb 12%.[12]

Előremutató jelenségek a piac és kereskedelem fellendülése (gabona és marha), a tőkés társulatok és ipartestületek megalakulása 1878-tól; malmok, gőzmalmok létesülése 1860–70 között, a Hordóhitelesítő Hivatal létrehozása, kavicstelep, fűrésztelep megalakulása, Takarékpénztár, Népbank létrejötte, a helyi Telekkönyvi Hivatal

létrehozása, a társadalmi élet szerveződésében a Tűzoltó Egylet, az Olvasókör, a Dalárda, a Nőegylet, gazdakörök, iparosegyletek megalakulása (amelyben a római katolikus egyháznak is jelentős szerepe volt). Mindez jelzi a társadalom átalakulásának irányát. Ez időben történik a templom mint legfontosabb közösségi hely átépítése, kibővítése – de nem sikerül az iskola polgári iskolává alakítása. (Az iskolák túlzsúfoltak, pénzügyileg gyengén ellátottak, katolikus elemi iskolaként működnek tovább.) Hasonló hiányok jellemzik az életmódot is. A közegészségügy elmaradása kirívó. A lakáskörülmények a XVIII–XIX. század fordulójának állapotát őrzik, az öltözködés, viselet, táplálkozás, az ünnepek és hétköznapok rendje és szokásai szintén mintegy száz évvel korábbi szerkezetet mutatnak. A társadalomnak csak egy vékony rétege vagy csoportja képes a polgári fejlődés kívánalmait követni. 1887. január 21-én 423 év után Mezőkövesd mezővárosból nagyközséggé alakul vissza.

Az elszegényedés, proletarizálódás ellen nincsenek említésre méltó szociális intézkedések (sem országosak, sem helyiek), a társadalmi feszültségek éppen a nyolcvanas évekre rohamosan megnőttek. Levezetésük kirajzással, elköltözéssel, Amerikába vándorlással lehetséges, valamint a korai agrárszocialista mozgalmakkal, amelyhez az Alföldre lejáró summások, bérmunkások társadalmi tapasztalatokat szereztek. Az érsek és a plébános félelme a hatósági beavatkozástól a korabeli szocialisztikus eseményekből táplálkozhatott. A Mária-jelenés hírének, Sipeky Albert „lázításá"-nak tömegmozgósító hatása politikai következményként is lecsapódhatott volna.[13]

4. Az 1883-as Mária-jelenés értelmezési lehetőségei

Iso Baumer 1977-ben megjelent munkája[14] a búcsújárást szokáscselekmény-rendszerként fogja fel és mutatja be. Módszere sokoldalú, a jelenséget a néprajz, a nyelvészet, a filozófia és a teológia oldaláról is vizsgálja (természetesen nem azonos kompetenciával). Felhasználja azt az elméleti diszkurzust, amelyet Schmidt, Kriss, Dünninger és Brückner folytattak a búcsújárással kapcsolatosan.[15] Az empirikus-analitikus vizsgálatot alapvetőnek tartja a vallásos jelenségek esetében is, de e szokáscselekményeket mint transzcendens jelenségeket a hermeneutika szempontjából is értelmezi. Az általa bemutatott búcsújárások (olasz, svájci, görög és a nagy nyugat-európai zarándoklatok) képezik az elemzések alapját. A strukturális elemzés több oldalról közelíti meg tárgyát, és többféle – nyelvi, szemiotikai, képi, funkcionális – rendszerként fogja fel egyidejűleg; ez értékes összefüggéseket és lehetőségeket nyújt az elemzéshez.

Az időtényező és eseménysor rendszerében egy tízfokú skála mutatja be a profán hézköznap és az ünnepi szféra közötti váltást. Magát a búcsújárást kitörésként értelmezi a megszokott hétköznapi szférából: *1. hétköznap, munkanap, munka, 2. elhatározás, 3. elutazás, 4. útonlét, 5. érkezés a kegyhelyre, 6. időzés a kegyhelyen, 7. elutazás, 8. visszaút, 9. hazaérkezés, 10. hétköznap, mindennapi munka.* (Ez például csak a nyugati típusú zarándoklatokat jellemzi, a keleti típusúnál a zarándoklat ma is lehet élet-

forma.) A hétköznapi gondokkal: baj, betegség, nehéz munka, szorgalom, fáradozás, szemben áll a búcsújárás mint ünnep, szabadság, időtlenség (ráérés), „szórakozás" (például beszélgetés az úton), még akkor is, ha a búcsúsok fizikailag megnehezítik maguknak az utat (például gyalog, mezítláb mennek).

Az egyéni részvétel szempontjából a mezőkövesdi esetben a búcsú félbeszakad, nem záródik le, nem csatolódik vissza a hétköznapi szférához. Amikor a szentkúti búcsúból hazafelé jövő megáll, majd naponta visszajár a kavicsgödörhöz, elodázza a hazaérkezést, visszailleszkedést a mindennapok rendjébe. Az iratokban többször szerepel kifogásként, hogy a gyülekezők a munkaidőt fecsérelik a gödörnél, ami arra utal, hogy a búcsújárás megítélésekor a század utolsó negyedében már fontos volt annak szórakozás, ünnep jellege. Egy másik résztvevő szemszögéből nézve, aki nem járt Szentkúton, egy búcsújárásnak megfelelő „kitörés" található a hétköznapokból az ünnepi szférába. Ő a csoda hírére jött a kavicsgödörhöz: az ő számára az eset, betiltása miatt, még csonkább és töredékesebb „búcsú", mint a Szentkútról érkező résztvevőké. Ez az eset egy meg nem valósult kegyhely, illetve búcsújáróhely keletkezésének kezdete, másfél-két hónapos, befejezetlen folyamata.

Baumer a zarándoklat (vagy búcsújárás) komplex jelentéssorát kommunikációs rendszerben modellezi,[16] ahol a kommunikációs mozzanatokat feltételrendszerek határozzák meg, mégpedig idő- és térbeli, személyi, tárgyi, funkcionális, hermeneutikai és szemiotikai feltételek. A búcsús és a szent, szentek, Isten közötti kommunikáció kerete a búcsú. A búcsús kérése és meghallgatása áll a középpontban, a hely, idő, tárgyi és egyéb feltételek az esemény keretéül szolgálnak. A kiindulás az, hogy a búcsús mindig reális kapcsolatként fogja fel a találkozást a szent helyen Istennel vagy a segítőkkel. A búcsús kérése nyelvi kommunikációval – ima, ének, prédikáció – és nem nyelvi kommunikációval – mozgás, gesztusok, cselekvések (áldozás) – történik. A rá kapott válaszra – meghallgatás, gyógyulás, javulás – megkönnyebbülés, felszabadulás következik, amely köszönetben nyilvánul meg. Ez lehet ismét nyelvi és tárgyi kommunikáció (például *ex voto* képek). A kommunikáció létrejöttéhez a búcsús részéről bizonyos előzmények és feltételek szükségesek (hit, hitformák, életkörülmények, személyiségjegyek, hangulati tényezők). A kommunikáció másik oldalát teológiai feltételek határozhatják meg, amelyek a búcsús számára is világosak, mint például bibliai, egyháztörténeti értelmezések – a dialogizáló, a testet öltött Isten, Isten mint mítosz és ész, a cselekvő Isten, a mindennapi Isten és így tovább.

Ha a mezőkövesdi esetet mint egy itt leírt kommunikációs rendszert vizsgáljuk, akkor egy hiányos, megszakított, de feltételeiben is elégtelen kommunikációs szerkezetet látunk. Már a keretet jelentő tárgyi feltételek is hiányosak – a helyhez tartozó jelölések, mint kép, kereszt, kápolna, még hiányoznak; ez az egyházi jóváhagyás után, a hely felszentelése révén valósult volna meg. A szentkúti búcsúról jövők azonban egy másik búcsús folyamat keretében már létrejött kommunikáció igazolásának is tekinthették a Mária-jelenést, ezért csatlakoztak a csoporthoz vagy a jelenést látó idős asszonyokhoz. Ezzel megszakították és meghosszabbították eredeti búcsújárásukat.

A folyamat második részében, amikor a szentkúti búcsúban nem járt személyek közelről és távolról zarándokolnak a Mária-jelenés helyére, egy második búcsújárás kialakulásának feltételei formálódtak, amely egyben új búcsújáróhely kialakításának lehetőségét tartalmazta. A kommunikáció nyelvi megnyilvánulásai közül csak a prédikáció hiányzott, a nem nyelvi megnyilvánulások közül pedig maga az áldozás (a körmenettel, papi vezetéssel végzett jellegzetes búcsús mozgást saját, éneklő körmenetükkel helyettesítették).

A búcsújáróhely kialakulásának lehetősége nemcsak egyházi hozzájárulással történhet meg, sok más feltételnek is jelen kell lennie, amelyek a mezőkövesdi esetnél – amennyire az eseményekbe betekinthettünk – hiányoztak. (Vannak búcsújáró helyek, amelyek körül a búcsú élő maradt egyházi jóváhagyás nélkül is.) Az innovációs folyamatot megzavarta a csalók közbeiktatódása, akik beléptek a kialakuló kommunikációba és manipulálták azt.

Az iratanyagból betekintést kaptunk az egyház irányító szerepébe, hatásába, működőképességébe, amelynek elfogadását és elfogadtatását a plébános vállalta. Tanulságos volt nyomon követni a búcsús innovációban az egyház irányító szerepét, a plébános köztes vagy közvetítő szerepének nehézségeit, emberi és hivatásbeli küzdelmeit. Az 1883-as mezőkövesdi Mária-jelenést, a meg nem valósult kegyhely keletkezésének folyamatát a szerencsésen bő és részletes forrásanyag segítségével tanulmányozhattuk. Emlékét azonban már az 1984–85-ös terepgyűjtések alkalmával nem sikerült megtalálni az idős vallásos emberek körében sem; az eset a paraszti emlékezetből eltűnt.

Jegyzetek

1 Soós (1957: 6).
2 A Mária-látomás rövid ismertetése: Szacsvay (1990: 109–110).
3 Egri Főegyházmegyei Levéltár, Parochialis Iratok, Mezőkövesd, Rsz: 1330, 2410/1883.
4 Uo. 2255/1883.
5 Uo. 60/1883.
6 Uo. 63/1883.
7 Uo. 71/1883.
8 Protocollum, Mezőkövesd, 1767–1848, Mezőkövesd 1. sz. Plébánia Hivatal. Ford. Wolf Mária, kézirat, Néprajzi Múzeum.
9 Protocollum, 1829. febr. 23.
10 Sárközi (1975: 124).
11 Kápolnai (1975: 404).
12 Uo. 413.
13 Baumer (1977: 43, 80) a búcsújárásban politikai jelentéseket is elkülönít.
14 Uő.
15 Összefoglalja Brückner (1971: 384–424) és Baumer (1972: 304–316).
16 Baumer (1977: 62–86; táblázatos összegzés: 65, 67, 73).

Bibliográfia

BAUMER, Iso 1972: Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie. In: *Volkskunde, Fakten und Analysen (Festgabe für Leopold Schmidt).* 304–316. Wien.

– 1977: *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns.* Europäischen Hochschulschriften. Bern–Frankfurt/M.

BRÜCKNER, Wolfgang 1971: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens. In: *Volkskultur und Geschichte (Festgabe für Josef Dünninger).* 384–424. Berlin.

Egri Főegyházmegyei Levéltár, Parochialis Iratok, Mezőkövesd, Rsz: 1330.

KÁPOLNAI Iván 1975: Történeti-statisztikai vizsgálódások. In: *Mezőkövesd város monográfiája.* 397–445. Mezőkövesd.

PROTOCOLLUM, Mezőkövesd 1767–1848. Ford. Wolf Mária, kézirat, Néprajzi Múzeum.

SÁRKÖZI Zoltán 1975: Mezőkövesd története 1275–1918. In: *Mezőkövesd város monográfiája.* 39–173. Mezőkövesd.

SOÓS Imre 1957: *Az egri érsekség levéltára, Archivum Novum (1805–1923). Egyházigazgatási iratok* II. Acta parochialia, Rsz. 651–1743. Budapest.

SZACSVAY Éva 1990: Adatok Mezőkövesd XVIII–XIX. századi vallásos életéhez. *Néprajzi Értesítő* LXVII–LXX: 101–114.

KÜLLŐS IMOLA

Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján

Bevezetés

A kárpátaljai református népi vallásosság egyik sajátos jelensége a tiszaágteleki prófétaasszonynak, Borku Mariskának (1910–1978) és híveinek ma is meglévő köre. 1989 óta foglalkozom Borku Mariska prófétai tevékenységével, ennek társadalmi, szellemi hatásával és folklórjával.[1] A parasztpróféta negyvenéves működésének két maradandó, folklorisztikai, vallástörténeti és kulturális antropológiai szempontból vizsgálható eredménye, nyoma van:

1. az úgynevezett „Lettszövetség", egy, a Szentlélek sugallatára íródott, több száz „igé"-t tartalmazó, különböző műfajú szövegeket egyesítő népi kézirat, amelyet az ungi-beregi református falvakban hosszabb-rövidebb változatokban ma is megtalálunk. Borku Mariska és hívei ezt az írást a Biblia szerves, harmadik részének, az Istennel megújított szövetség kinyilatkoztatásának tartották, és otthon, házi istentiszteletek alkalmával a Biblia mellett még ma is olvassák;

2. a kárpátaljai magyar falvak (Nagydobrony, Dercen, Fornos, Csongor) református gyülekezetein belül kialakult imádkozó, magukat a Lettszövetség híveinek tartó, egymással lelki testvériségben élő kis csoportok, bibliakörök léte. Tagjaik számaránya az egyes gyülekezeteken belül nem több 2–5%-nál, de ők alkotják mindenütt a közösség legbuzgóbban vallásos, legtevékenyebb részét, mondhatni: magját.

A Lettszövetség nemcsak egy parasztpróféta negyven éven át tartó igehirdetői munkájának összegzése, hanem spirituális élményeinek tükre is. Hívei fejből idéznek belőle, igéit normaként tisztelik, tehát nemcsak számos kéziratos változata van, hanem alkotórésze a kárpátaljai vallásos szóbeliségnek is. (Igaz, csak az ötven év feletti korosztályoknál!)

I. A vizsgálandó anyag és az alkalmazott módszer

Dolgozatom alapszövegéül az általam ismert leghosszabb kéziratot, egy derceni asszony, Fodor Róza (1928) füzetét választottam. (A továbbiakban Derceni Lettszövetség = DL.) Ebben 770 számozott és még 10 sorszám nélküli igét, köztük 183 láto-

másszöveget találunk.[2] Prófétai tevékenységének negyven esztendeje alatt voltak olyan látomásai is Borku Mariskának, amelyeket csak a szájhagyomány őrzött meg, illetőleg hallottam olyan pszeudo-látomáselbeszélést is (éppen Fodor Rózától), amely például a prófétaasszony párválasztását volt hivatva utólag „szentesíteni",[3] de eddig nem akadtam írásos nyomára. Természetesen a leírt 182 szöveg is olyan mennyiség (változataival együtt), amely még igen hosszú, részletes elemzést kíván. Ez a tanulmány tulajdonképpen első benyomásaimat rögzíti erről a rendkívüli képgazdagságú és költői szépségű szöveganyagról.

Borku Mariska látomásainak három egymással összefüggő *rétege* van: *a)* a Lettszövetségben írásban rögzített látomások, *b)* a tőle hallott, szájhagyományban élő történetek, *c)* azok a népi elbeszélések, amelyek az ő prófétai tevékenységével kapcsolatos látomásokat, álmokat, csodás gyógyulásokat mesélik el, illetve az ő igéit, látomásait magyarázzak, aktualizálják.

Tanulmányomban az úgynevezett *jósló álmok* és a *látomások* helyi hagyományban betöltött funkciójáról, a prófétaasszony néhány látomásának népi értelmezéséről, valamint a Derceni Lettszövetség látomásszövegeinek tartalmi és formai sajátosságairól kívánok szólni.[4]

Az már az első gyűjtés alkalmával kiderült, hogy Borku Mariska csak akkor magyarázta meg a Szentlélektől tanult igéket és látomásokat, ha erre külön „kijelentést" kapott. Az ő feladata általában a közvetítés volt, neki „nem adatott meg az értelem" – állították egybehangzóan hívei –, s egy derceni „lelki testvér"-hez, a gyermekkorában megnyomorodott Balla Idához küldtek, mondván: ő az, aki értelmezni tudja az igék és látomások jelentését. „Neki megadatott ez a kegyelem", s él is vele vasárnap délutánonként egybegyűlő húsz-harminc fős kis gyülekezetében. A DL látomásainak bemutatásakor tehát elsősorban az ő és a magukat a Lettszövetség munkásainak nevezők köre magyarázataira, értelmezéseire fogok hivatkozni.

Elemzési módszerem talán leginkább „antropológiai hermeneutikának"[5] nevezhető, amellyel a szövegek olvasati, esztétikailag észlelt szintjét megpróbálom összekapcsolni egy retrospektíve értelmező, történeti és spirituális vonatkozásaikat is dekódoló szemlélettel.

Eugen Drewermann katolikus teológus azt írja egyik, nagy vitát kiváltó munkájában, hogy a protestantizmus (az újkor tulajdonképpeni vallási formája) a katolicizmusban fellelhetőnek vélt „pogányság" elleni harc során felszámolta a „keresztény hit archetipikus képeinek és szimbólumainak egész sorát", és ezáltal „megszüntette azt a szellemi integrációs rendszert, amely addig egyrészt elősegítette az isteni manifesztációk és prófétai víziók individuális megtapasztalásának vallásos értelmezését, s másfelől pedig termékeny erővé is tudta transzformálni azokat a hívők közösségének egésze számára."[6] Úgy gondolom, a református „szentemberek", próféták egyre jobban ismert szellemi produktumai – köztük Borku Mariska látomásai – megcáfolják ezt az állítást. Mi több, arra szolgáltatnak bizonyítékot, hogy a protestáns népi vallásosság antropológiai vizsgálata során is találkozhatunk olyan személyiségekkel, akik „megtaníthatják nekünk, mit is jelent látni a nyitott eget, és megérinteni az istenség palástját". Ez ugyanis nemcsak a „primitív népek körében tevékenykedő sámánok"

privilégiuma, ahogyan azt Drewermann véli,[7] hanem a keresztény népi vallásosságban felekezetre való tekintet nélkül ma is létező gyakorlat. A katolikus teológusnak abban azonban kétségkívül igaza van, hogy a népi vallásosságban nem ritka jelenések, elhívások és víziók korszerű vizsgálata (exegézise) „a hit újbóli komolyan vételét", a próféták és „látók", valamint szűkebb közösségük kultúrájának, lelkiségének alaposabb ismeretét követeli meg. Olyan háttérismereteket, amelyek nélkül nem érthetők és értelmezhetők a szóban forgó transzcendens, spirituális élmények.

II. A látomásokhoz és álmokhoz fűződő viszony

> „Ha valaki az Úr prófétája közöttetek, én megjelenek annak látásában, vagy álomban szólok azzal." (4Móz 12,6)

Nézzük meg tehát Borku Mariska derceni és nagydobronyi híveinek a látomásokhoz és jósló álmokhoz fűződő viszonyát.[8] Ráti Mária (1935, Nagydobrony) nem hisz az álmokban, de azt állítja, hogy vannak olyan álmok, „amelyekben Isten vezetése nyilatkozik meg". Hasonlóképpen fogalmazott Balla Ida (1931, Dercen) is: „Valamikor van az álomban az Úrnak kijelentése." Fodor Róza (1928, Dercen) szerint „Ha templomról álmodunk, az mind bekövetkezik." Elmesélte egyik régi álmát, melyben a lelkésztől kapott sorsjegyen nyert egy irkát. A füzet minden lapján „ott volt az Úrjézus". Ő nem értette ezt az álmot, s akkor Fodor András, Borku Mariska egyik legelső híve és szószólója a faluban, megmagyarázta neki; „Hát nem érted? Megkaptad a Lettszövetséget, annak minden lapján ott az Úrjézus!" A fiatalasszony ennek az álomélménynek hatására kezdte el füzetbe írni Borku Mariska igéit. Badó Irénnek, Borku Mariska idősebb lányának (1927, Tiszaágtelek) szimbolikus álma édesanyja halála után a mi kutatásunk kezdetével nyert értelmet.[9] Terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy adatközlőink többsége álmainak, a valóság történéseinek és a Lettszövetség kijelentéseinek, látomásainak koherens jelentést tulajdonít. A jelen eseményeit folytonosan összevetik Borku Mariska igéivel, és a legkülönbözőbb, legváratlanabb élethelyzeteket is képesek ezekkel a lelki ébredésre, tűrésre és szeretetre intő, kiválasztottságuk tudatát erősítő szövegekkel megmagyarázni, elfogadni. Például „Az imádság házára sötét homály szállott" – írta egy helyütt Borku Mariska, és nagydobronyi követői ezt a kijelentést azzal a valós ténnyel kapcsolták össze, hogy a szovjet időkben bezárták a templomokat, illetőleg a gyerekeket tizennyolc éves korukig eltiltották vallásuk gyakorlásától. Vagy egy másik, számomra nem világos igét: „Pál apostol megújult, a holt megelevenedett" így értelmeztek: „Olyan lelkipásztort kaptunk, hogy ráillik. Érdemünkön felül való."[10] Végül hadd idézzem a Lettszövetség két látomását és Balla Ida gyülekezetvezető hozzájuk fűzött magyarázatát:

1. „Jó reggel vitt fel engem a hit hegyére [ti. az Úr]. Mintegy hagyittásnyira a hegyhez, ahol én állok, ereszkedik lefelé az égből zászló alakban tűzoszlopok, és én úgy gondolám, ez által lesz megégetve a föld. Ahogy ezt látom, mind jobban

fohászkodám az Úrhoz, és akkor látom, hogy lenyúlott egy isteni kéz a legalsó tűzig, kibontakozva feltaszította ezt a nagy tüzet. Én a hegyen hálát adtam az Úrnak, megmaradtam. Legyen meg Atyám a te akaratod. Ámen." (DL 428.)

Balla Ida: „Tetszik emlékezni a prágai tavaszra? Oszt akkor a két fél, a nyugati oldalról, meg a Szovjetunió a vonatban ültek itt, mert Ágtelek meg Ágcsernyő közel vannak, mer hát ott vótunk, oszt elbeszélte [ti. Borku Mariska], hogy a katonaság le volt telepedve, ellepte az ágteleki meg a dobronyi határt, mert itt kezdődött vóna meg a III. világháború, itt csaptak vóna össze, akkor oszt az Úr azért hárította el. Nem baj az, hogy a szovjet lerohanta, az az Úrtól vót, hogy a szovjet lerohanta Csehszlovákiát. Mert ha a Nyugat rohanja le, akkor a szovjet támad, oszt akkor a III. világháború, a harctér itt kezdődött vón, nem Oroszországban, mer már a határ neki itt vót, de *az Úr védte ezt a területet a prófétáért, mert még a Lettszövetség nem vót megírva.* Oszt akkor lenyúlott, oszt feltaszította a nagy tüzet, oszt akkor megegyeztek: Szovjetunió lerohanta Csehszlovákiát, a vonatban megegyeztek, oszt akkor a katonaság elhárult. – De azt mondta [ti. Borku Mariska], hogy itt – ha az Úr az ő kezével vissza nem toszítsa a tüzet –, itt nem marad meg a fekete főd se! Ilyen nagy kegyelem! *Így vótunk vezettetve az Úrtól, hogy tudtuk, hogy a történelem hol áll.*"[11]

2. „Én lélekben viteték egy angyallal folyótól folyóig és tavaktól tavakig. És szól az angyal, rámutatott a tóra és folyóra: – Ezekben mérgezett vizek vannak. – (Kiben) az öldöklő angyal leszállt és elapadt folyóhoz vitt és ottan döglött halak voltak, és olyan mocsáros tóhoz vitt, ottan meg nyüzsögtek. És végül egy hegyre vitt, – ezt a kutat Nóé ásta –, és abban az élő halak sokaságát láttam, és szól: – Az az élő víz, ami a hegy belsejéből buzog, amit Jézus által nyertetek a megtartásra. Ezek a halak ebből isznak és mannával táplálkoznak a pálmafák alatt." (DL 423.)

Balla Ida szerint a mérgezett vizek az oroszok és a kommunisták rossz tanításait jelentik, amelyek igen nagy területen „folyóktól folyókig és tavaktól tavakig" terjedtek el. A mocsáros tó az egyházat jelképezi, amely tele van hibákkal, ezért hívei csak nehezen élnek, míg a Noé kútjában, az „élő vízben" lévő halak a „Lettszövetség munkásai".

Hosszasan sorolhatnám még a példákat, amelyek arra engednek következtetni, hogy a megélt valóság, az álom és a látomás a kárpátaljai falusi hagyományban nem különül el ma sem olyan élesen, mint a városi embernél, hanem kiegészítik, igazolják, magyarázzák egymást.

Borku Mariska „elhívása" huszonhat éves korában, családi bajok, betegségek után, hallucinációkkal kísért látomásban történt, éppúgy, mint a bibliai prófétáké.[12] E szokatlan jelenségeket ő közelgő halála előjelének tartotta, és csak lassan tudatosodott benne Isten akarata: „...én, a kicsin hűnek találtattam, és így lelki család bízatott rám. Az egyedüli pásztor vezetése mellett nyájat őrzök." (DL 445.) Arról kevés szó esik a Lettszövetségben, milyen testi elváltozások kísérték látomásait és hogyan viselte el azokat. Annyi év múltán ezt nehéz is kideríteni, hiszen a szózatokat és tanításokat rendszerint éjjel kapta. Egyik idős nagydobronyi híve, aki mintegy íródeákként segített neki az igék letisztázásában, azt mondta: „És ugye tudtuk, és mi szentül elhittük, hogy ő az Úrjézustól volt taníttatva... Úgyhogy *ő személyes kapcsolatban volt az*

Úrjézussal. Volt elragadtatása is, fel a mennybe. Eszméletlen volt a földön, az ágyban feküdt, *de a lelke fel vót.*"[13] Látomásszövegeiben – akárcsak a bibliai próféták – gyakran utalt saját érzelmi állapotára, látomás keltette reakcióira, például: „iszonyodtam ettől a látástól", „Megremegék", „felsóhajtottam", „éneklek én is" [ti. együtt az angyalokkal], „igen örvendek" stb. Sokszor megemlíti abbéli erőfeszítéseit is, hogy megértse transzcendentális élményei konkrét jelentését, üzenetét, de csak ritkán szólt valóságos környezetéről és fizikai állapotáról ilyenformán: „Én ezek után testben elgyengülék, és az Úr angyala szól egyszer, szól kétszer, két ízben látásomban: – Kelj fel, és vigyázz! – Mikor először szólt, csak nem ébredtem, és másodszor igen kezdtem figyelni, és noha be volt zárva az ajtó, megmutatkozott a halál angyala..." (DL 604.)

A gyűjtések során kiderült, hogy Borku Mariska péntekenként – és természetesen húsvét előtt is – rendszeresen böjtölt.[14] Érthető, hogy ilyenkor és látomásos éjszakái után másnap ágyban feküdt, gyengélkedett. A reá háruló mezei munkák (például kapálás) elvégzésében gyakran besegítettek neki hívei, annál is inkább, mert korán megözvegyült, és férfikéz nélkül, édesanyjával és két lányával élt közös háztartásban.

III. A Lettszövetség látomásai

Az teljesen nyilvánvaló, Borku Mariska maga is utalt rá, hogy látomásainak legfontosabb képi és nyelvi forrása a Biblia volt. Elsősorban János mennyei jelenésekről írott könyve, aztán Ézsaiás, Ezékiel, a „kis próféták", valamint a szinoptikus evangéliumok és a Zsoltárok hatása mutatható ki a Lettszövetségből. Számtalan ezekből merített képet, frázist idézhetnénk ennek bizonyítására, túl azon, hogy az igésfüzetek külalakja: a kézirat kéthasábos tördelése, és az igék megszámozása is biblikus mintára vall.

Íme egy kis ízelítő a Lettszövetség első autográf változatából (a továbbiakban BM1):

Hirtelen nagy fényesség támada,
mint egy galamb a te válladra ül a',
az Úrjézus, Istennek mennyei báránya,
kinek hozzád most kell leszállnia.
(BM1, I: 3, vö. Mt 3,16–17)

Láték egy nagy fényes alakot,
a kezében tart egy nagy arany kulcsot.
Így szól Isten: – Amely kulcsot látál
az Úrjézus viszi azt,
hitednek jeléül adja neked át azt.
Amely kulcsot látál vedd el hát,
nyisd fel vele a mennyeknek ajtaját.
(BM1, I: 12–14, vö. Mt 16,19)

Még a teljesen köznapinak tűnő részekben is a Biblia szóhasználatára ismerhetünk:

„Az első szózat és az első látás ez volt: Én találék az én ágyamban egy darab deszkát, és azon írás van, és én azt elolvasom. De nem tudom megérteni, hogy mit tartalmazhat az az írás, és én ezen tövenődék [sic!] és könyörgök. Egyszer csak felhangzik fejem felett egy nagy hang, mint mikor a templom üresen hangzik. Ezek a szavak: – Ha férfi vagy, légy férfi, most ebéd előtt, ebéd után *jól lészen dolgod!*" (vö. Ézs 8,1); vagy ahogyan magát („én, *az Úrnak szolgáló leánya*") és a lelkipásztorokat („*kemény-nyakú* pásztorok") megnevezi. Rendszeresen használja a Szentírás régies igeidőit is: például: „*Szóla az Úr:* – Vegyél egy levelet, 60 fillér az csak, írd fel arra az én evangyéliomomat!" (Vö. Ézs 8,1: „És monda nékem az Úr: – Végy magadnak egy nagy táblát, és írd fel reá közönséges betűkkel..." stb.)

Sajátos, hogy a helyi tájnyelv fonetikai és grammatikai jellegzetességei, a tájszavak viszonylag ritkán bukkannak fel a Lettszövetségben. De azért erre is van példánk: *evangyéliom; gyosz* (=gyom); *tövenődék* (=töprenkedtem); *tengeri* (=kukorica); *drugár* (=csónakféle); *gyalom* (=hálófajta); *látol, találol* (=látsz, találsz); *ő bíri* (=ő bírja); *eztet; amék; nekem fele* (=felém) stb. A prófétaasszony néhány kijelentése homályos, szóképe zavaros (nemcsak a másolatokban, hanem az eredeti verzióban is!), ami arra utal, hogy nem mindig értette, ismerte egy-egy szó, fogalom jelentését, szinte automatikusan használta, fűzte össze a gyermekkorától beléivódott frázisokat. Például: „az áradat bűntengere zúg"; „a tűznek rostáján át lesztek koholva".

A Lettszövetség minden igéje a Biblia és a Zsoltárok alapos ismeretét mutatja; a helyszíni gyűjtés pedig meggyőzött arról, hogy a kárpátaljai református falusi kultúrában a Szentírás hasonlatokkal, metaforákkal és példázatokkal teli képes nyelve a mindennapi vallásos kommunikáció megszokott köznyelve, amivel a Lettszövetség hívei spontán imáikban, álom- és látomás-elbeszéléseikben, valamint vallásos és világi témájú verseikben szabadon élnek. Borku Mariska igéi egy-egy képzavaruk ellenére is költőien szépek, a gondolatritmusok, ragrímek és asszonáncok, valamint a figura etymologica alkalmazása adja verses lüktetésüket.[15] Példaként hadd idézzem azt a Mária-látomását, amelynek stílusa és hangütése az apokrif népi imádságokéval rokon:

Én, az Úrnak szolgáló leánya
láték egy szelíd nőt, előttem megálla,
és én megismertem, hogy a Szűz Mária,
és énnekem ekképp szóla:
– Én Szűz Mária vagyok,
én szültem a földön a Jézust, aki adatott
halálra, keresztre,
szegekkel hozzá szegezve,
dárdával átal verve
vérét ontotta értetek,
hogy a bűnnek rabságából felébredjetek,

kik a hitnek világánál ide jöttetek.
Adjatok érte hálát azért,
az Isten által elrendelt evangyéliomért,
mert Jézus adja azt az ő szolgáló leányának ajkára.
Itt a lelki eledel, vegyétek ingyen,
vegyetek eleget, ne legyen a lelketek éhes. (DL 93.)

Mivel nem ez az egyetlen olyan látomás, amelyben Szűz Mária megjelenik a református Borku Mariskának,[16] megkérdeztem híveit erről a tulajdonképpen katolikus hatásra utaló jelenségről. Válaszukból az derült ki, hogy Máriát mint Jézus Krisztus sokat szenvedett anyját valamennyien közel érzik magukhoz; a református egyház hibájának tartják, hogy különleges szerepét nem ismeri el.[17] Végső soron abban is Borku Mariska nem evilági, Szentlélektől ihletett tudását látják igazolódni, hogy az egyházak ma újra közelednek egymáshoz, vallási ökumenizmust hirdetnek. Egyébként is számukra a teológiai dogmákon alapuló, vallásfelekezetek közötti határok soha nem voltak relevánsak, hisz (amint számtalanszor elmondták nekem): „Az Ige mindenkinek szól."

Borku Mariska látomásainak más, katolikus ikonográfiára utaló, nem bibliai eredetű képei, jelképei és frázisai is vannak (például templom kereszttel; angyalok liliommal; liliomok a Zsoltároknál ezzel a magyarázattal: „a kivirágzott hitnek áldása ki van jelentve liliom jelképében" [DL 458]; „mennyei virágok, fehérek és kékek"; egy hegyen álló keresztén vérző szívű Jézus [DL 457]; köszöntésformák: „Az Úr veled!", „Mindörökké ámen!"). Ezek részint a mindennapi életből, a más felekezetűekkel való érintkezésből származnak, részint nyomtatott forrásokra, előképekre vezethetők vissza (képes, verses Szentírás, Jézus élete képekben, templomi falikép, szentképek stb.). Az üdvösségre vivő „keskeny út" és a kárhozatra vivő „széles út" képe például olcsó vásári nyomatként ma is ott függ néhány református ház és gyülekezeti terem falán. Több református nagydobronyi adatközlőm emlékezett arra, hogy először gyermekkorában (a két világháború között) a baptista imaházban csodálta meg, s értette meg a képben rejlő krisztusi tanítást. (A különböző felekezetű gyerekek ugyanis kölcsönösen eljártak egymás templomába, gyülekezetébe. Nagydobronyban a baptista imaházon kívül a két háború között még zsinagóga is létezett, ma már egyik sem működik. A reformátusoknak egyedül a „milinisták"-kal, Jehova tanúival szemben vannak fenntartásaik, ellenérzéseik.) Biztosra veszem, hogy Borku Mariska is látta ezt a nyomatot, sőt azt is tudom, hogy többször járt a csapi katolikus templomban, hiszen a lebombázott református templom újjáépítéséig itt tartották a református istentiszteleteket is. Talán ezért, talán őszintén megélt vallási ökumenizmusa miatt, titokban ugyan, de pénzt (adót?) is küldött derceni híveivel a csapi katolikus egyház számára.

Ha alaposabban szemügyre vesszük, milyen képzetkörökben mozognak, milyen toposzokat, helyszíneket és tárgyi világot jelenítenek meg a Lettszövetség látomásai, azt tapasztaljuk, hogy döntő többségük szakrális, szimbolikus jelentésű, még akkor is, ha egyik-másik profán, modern képben, szituációban van megjelenítve. Mint pél-

dául tehervonat az égen (DL 586); vonaton együtt utazik a lelki testvérekkel egy más országba, s jegyüket rendben találja egy fehér ruhás jegyvizsgáló (DL 483); arany rendjelekkel ékesített katona az ő panaszára meginti az Isten nevét gúnyoló tömeget (DL 111); egy műtőasztalon „nyúlforma" állatot kínoznak, és ő ezt nem hagyja (DL 602); intést kap, hogy vasárnap nem szabad szőni, mert kihallatszik a szátyva csattogása az utcára (DL 596); kenyeret akar sütni a templomban, de látja, hogy nem fog ott megsülni, mert a templom oldala repedt (DL 595); készpénzért új varrógépet vesz, de el kell rejtenie (DL 597); sorba áll húsért, de megiszonyodik a véres, öreg koshústól, és nem vesz belőle (DL 601); egy főorvostól új nyelvet kap (DL 728); repülőgéppel hivatalos küldöttek jönnek kihallgatni őt, de bizonyságtétele után nem tudják leírni a jegyzőkönyvet (DL 536); autóforma „záros kocsi" viszi a Lettszövetséget az égen (DL 72). Ez utóbbi látomás Balla Ida értelmezésével együtt szépen példázza, hogy a Lettszövetség egyik központi témája, lényegi mondanivalója azt igazolni, hogy Borku Mariska tanítása nem ellentétes a Bibliával; ő nem szektaalapító, hanem közvetítő. Tevékenységét égi sugallatra, a Szentlélek segítségével szűkebb közössége javára végzi.

„Látást láték az égen: Ótóhoz hasonló záros kocsi jelenék meg, olyan szekérhez hasonló kerekei valának, és abban szamárcsikóhoz hasonló állatforma van befogva, és vonja maga után. És láttam a kerekeknek gyors forgását, és énrajtam körül olyan 12 éves forma gyerekek valának, még kisebbek is, és nézik velem együtt látásban és ezt erős hangon kiáltják: – A Lettszövetséget, az Isten törvényét viszi! És az Dél felől indult keresztül az égen, fényben, Északnak felé tartott (és) csendbe, szó nélkül. És ezek angyali szép gyermekek voltak, egy hegy oldalán álltunk, és onnan néztük." (DL 72.)

Balla Ida szerint az autó maga a Lettszövetség, amelynek kerekei az Ótestamentumot, a szamárcsikó az Újszövetséget példázza, a gyerekek pedig a jövendő ígéretei, ők lesznek az igék beteljesítői.[18]

A Lettszövetség és a Szentírás összetartozását, hármas egységét több helyütt is hangsúlyozzák Borku Mariska igéi.[19] Egy másik látomása például ilyen módon szentesíti, hitelesíti művét:

„Ismét láték egy ősz hajú embert, és láték nála egy nagy könyvet, és leül előmbe, és kétfelé nyitotta, és eztet szólotta: – Jere, megmutatom az írásnak minden betűjét! Néz(d) meg, hány kéz írta! – És látom, amint lapozta, többféle írást(!) írott betűvel volt írva, és már volt olyan köztük, olyan elavolt levelek is, és én nem ismertem a betűket. Többféle színnel volt írva, pirossal is, látom. És elolvasott nekem sok szavakat, és amint lapozta, az utólján megismerem a magam írását is, és én megrettenék rajta, mert én azt gondolám, hogy ellopták tőlem az Írást. És akkor így szólt: – Eztet neked itt hagyom egybe. – És így szólt: – Olvasd el a Máté evangéliomát, és fel leszel ruházva! – És az ősz alak eltűnt, de a Szentírást itt hagyta egybe." (DL 588.)

Balla Ida és Fodor Róza így magyarázta meg nekem e látomás jelentését: „Tehát az elavolt lap, az Ószövetség. Úgyhogy mind a három ott vót neki adva. Az elavolt írások az Ószövetség, amék a piros betűvel, az meg az Újszövetség, mer az Úrjézus piros vérivel befestve, meg oszt az ő írása. Az utósó az ő írása."[20]

Amint egy, már idézett látomásból is kitűnt (DL 423), a jelenések nemcsak a három szövetség egységét hirdették, hanem lelkileg „felébredt" követői, „a Lettszövetség munkásai" vallásos hitének és gyakorlatának igazolásául is szolgáltak.

A látomások központi témája és szereplője általában maga a prófétaasszony és az égiek (angyalok, a Szentlélek, az Úrjézus, vagy egy-egy földöntúli hatalommal és tudással felruházott „ősz alak", „szelíd nő"), akik őt az üzenetközvetítő, bizonyságtévő, őrt álló, lelki táplálékot nyújtó szerep betöltésére biztatják. Ezeket a feladatokat részint a biblikus eredetű „jó pásztor" képek, részint a gondos gazda (aki szánt, vet, palántál, gyomlál, betakarít, gyümölcsöt szed, kikonkolyozza a búzát stb.) vagy a jó háziasszony (akinek kenyeret kell sütnie; megfáradt sokaságot kell az udvarán megitatnia; öregeket és betegeket kell ellátnia stb.) toposzát felidéző látomások mutatják be. Másrészt olyan biblikus képek, szimbolikus jelenetek parafráziái, mint például: a szájából kihúzott kék boríték, amelyen írások és számok vannak (DL 11); a mennyei főorvostól kapott új nyelv (DL 728); a lenyelt citerahúr, amely égeti belsejét, és fáklyaként húzza ki a szájából (DL 168); a deszkadarabra írt, és lenyelt igék, melyek „édesek, mint a színméz" (DL 2) stb. Igen gyakran látott szimbolikus jelentésű látomása a lakodalmi asztal megterítve, amelynél a násznép a menyasszonyt vagy a vőlegényt várja. Sajátos módon Jézus Krisztus mindkét szerepet betöltheti, de van olyan víziója is, amelyben Borku Mariska maga a várt menyasszony. A násznép jelentheti a hívők táborát, de a késlekedő násznép (hívei értelmezése szerint) a papságot szimbolizálja. Sokszor jelenik meg látomásaiban a templom (DL 4, 15, 22, 404, 455, 496, 510 stb.); az úrvacsorához megterített asztal (DL 90, 102, 434, 496 stb.) bíbor vagy csillagos terítővel letakarva, aranyserlegekkel és gyertyatartókkal felékesítve. Amint már utaltam is rá, számos víziójában látja a Bibliát mint szent könyvet, s kap égi utasítást arról, hogyan kell azt használnia. (Például egybekötni a három Szövetséget; az olvasást a végén, János Jelenéseinél kezdeni stb.) Jellemző egyébként, hogy e parasztpróféta szinte mágikus tisztelettel, áhítattal emlegeti Lettszövetségében az írást mint tevékenységet, a betűket és a számokat. Az írásos kultúra fontos szerepet játszik vízióiban és álmaiban is (például lepecsételt, arany írású levelet lát a DL 118-ban; az angyal írásából három bokor gyöngyvirág lesz a DL 170-ben; fehér lobogón három írott sort fekete táblán, egy fehér sor írást lát a DL 217, illetve 219-ben stb.) és nemegyszer szóvá teszi: gyötrődik amiatt, hogy nem érti, nem tudja elolvasni őket.

Vízióit rendszerint hallucinációs élmények, „szózatok" és „tanítások" kísérik. A leggyakrabban felhangzó égi parancs az, hogy „írd meg gyorsan!", amit láttál. (Híveitől tudjuk, hogy ezt meg is tette. Éjszaka kis cetlikre írta fel a kapott igéket, látásokat, s nappal tisztázta át egy füzetbe.) Több helyütt is szól arról, hogy látomásai „kibeszélhetetlenül" szépek, ő nem képes arra, hogy hűen tolmácsolja, írásba foglalja transzcendentális élményeit.

Látomásainak fontos – mondhatni tünetszerű – üzenete a református egyházzal, a hívek lelki éhségét nem csillapító papsággal való elégedetlenség. Ezekben a víziókban a templom repedezett, csak a fundamentuma ép; esetleg leomlott, és ő segít újjáépíteni; a templomhoz vezető utat belepte a gyom, s neki kell azt kitisztítania; angyal mutatja meg neki az úrasztalánál, hogyan kell jó táplálékot készíteni

(DL 434). Látomásainak tájai, képei rendkívül színesek, fényárban úsznak. Legtöbbször az arany, a fényes, a fehér, a zöld, a bíbor vagy piros, a tűzláng és a réz színét említi. Érdekes módon ritkán látja valóságos falusi környezetét, mindennapi élettere helyett inkább egy folyópart, egy forrás környéke, hegytető, erdei út vagy tisztás, gyümölcsöskert és a mennyország vízióinak színtere. Egyedül az udvara az, amely látásaiban is megjelenik (DL 403) – nem véletlenül. Amíg a magyar hatóságok be nem tiltották nyilvános igehirdetését (1939), háza tája valóságos búcsújáróhely volt, hisz péntekenként több száz ember is hallgatta őt az udvaron. A középkori víziókkal ellentétben sem a pokol, sem a túlvilág képe nem bukkan fel Borku Mariska látomásaiban. A Gonosz (a Sátán) is csak elvétve kísérti meg, a *Biblia Pauperum* ikonográfiájának megfelelően fekete, barna szőrös, agyaras állat(ok), kígyó, szörny vagy pénzt kínáló meztelen férfi alakjában. Látomásaiban viszont csak úgy hemzsegnek az angyalok; – hol sokhúrú hangszer mellett énekelnek (DL 125); hol aranytrombitával trombitálnak és repülnek (DL 114, 175, 176); máskor megajándékozzák őt a „mennyei aranykoronával" (DL 78) vagy egy zöld (olaj)ággal (DL 104, 137); vezetik és tanítgatják. Gyakorlatilag ezek a földöntúli, természetfeletti erejű és tudású lények mobilizálják vízióit. Kedvelt jelképe/tárgya látomásainak a bárány, a nyáj, a fehér galamb, az aranykulcs, a korona és a gyertyatartó, a harang, a mennyei Jeruzsálem, valamint a virágok, a gyümölcsök, a búza és a gyom, az élet vize. A látomások rendszerint tavaszi, nyári, kora őszi tájakat mutatnak, és szezonális mezőgazdasági munkákra ösztönzik (vetés, plántálás, aratás, gyümölcsszedés, gyomlálás stb.), néha hangsúlyozottan átvitt értelemben, allegóriaként. „Lelki Tavasz. Tavasz van és ültetményezni kell. A föld készen is van és úgy jön ki, mintha lanyhán végződne ez a munka. És szól egy öreg korú: – Úgy vizsgáltam ki, hogy a plánta elég erős, hogy széjjel ültessék. – És ahogy nézte, így szólt hozzám: – Előbb is kellett vóna már megkezdeni az ültetést." (DL 436.)

Érdekes, hogy bár sok olyan állat is szerepel vízióiban, amelyeket csak képről ismerhetett (például teve, szarvas, oroszlán, sárkánykígyó), a legközönségesebb falusi háziállatok: a ló, macska, kutya, disznó és baromfiak egyszer sem. Még a protestáns jelképpé vált kakast sem említi. Asszony mivolta, nemi szerepe azonban letagadhatatlanul kiütközik látomáselbeszéléseiből, elsősorban a női munkák, asszonyi feladatok említése által (például szülés előtti takarítás, meszelés; ételkészítés; kenyérsütés: öregek és gyerekek gondozása; szövés; gyomlálás stb.).

A kívülállónak nehéz eldöntenie, melyik látását kell átvitt értelemben felfogni, vagy melyiknek van konkrét, helyi eseményre utaló, reflektáló tartalma. Ezt azonban a prófétaasszony hívei és ismerősei pontosan tudják, bár nyomatékosan hangsúlyozták, hogy Borku Mariska nem jövendölt, „nem babonáskodott" (tehát nem volt halottlátó vagy gyógyító), az ő feladata a Szentlélek segítségével a lelki vezetés és felvilágosítás, a példaadás és a bizonyságtétel volt. Ahogy Balla Ida megfogalmazta: „Olyan volt nekünk, mint Hóbáb." [21]

Hadd idézzem egyik leghosszabb és legösszetettebb látomását, amely mindazokat a tematikus és stiláris karakterjegyeket szemlélteti, amelyekről itt általánosságban

szóltam. E mozgalmas elbeszélés mellé Fodor Róza, a DL írója megindultan ezt jegyezte fel: „Ez nagy bizonyság az Úrtól."

„Én az Úrnak szolgáló leánya amint imádkozám, megálla előttem az Úrjézus nagy fényességében, és így szól nekem: – Békesség tenéked! Meghallgattatott a könyörgésed, kegyelembe véve várjad jutalmát cselekedetednek. – És láték egy angyalt, így szólt nekem: – Jer velem, Istennek választotta, viszlek téged a mennyországba, megmutatom neked a mennyei utat! – És én, mint aki nem akar menni. És az Úr így szól: – Kövesd a Jézus nyomdokát! – És én mondék: – Istennek szent akarata legyen meg! – És engem az angyal felvive, és a mennyei útnál leteve, és újból hallék szózatot: – Várjad a Jézust, és kövesd! – És én láttam az Úrjézust nagy fényességben ülni, és így szólt nekem: – Amit ott látol, mind megírjad, hogy bizonyság legyen a föld fiainak, hogy amit te írsz, arra Jézus tanít. – És én mondék: – Nem tudom leírni ezt a mennyei szépséget! És így szólt az Úrjézus: – Mit látsz itt? – Nagyon szép utat, rajta sok szép virágokat, és két oldalán zöld fényességű fákat. – Olyan aranyozott színűek voltak, mint a szivárvány. És így szólt az Úrjézus: – Írjad gyorsan, ennek a neve Mennyei Jeruzsálem, Mennyei Paradicsomba vezető út. De ezeket csak azok látják meg, akik az én nyomdokimat követik, és az én igémért minden döntést kiállnak. Ezeknek én, Jézus helyet készítek a Mennyei Paradicsomban. Ennek az igazsága az, amelyben feltárul a teljes Szentháromság, egy örök, igaz Istennek a titka. – És hallék szózatot: – Én, Isten szólok tehozzád. Mit látsz? – És én látom, hogy énelőttem egy szív megnyílt, és én mondék: – Megnyitott szívet. – Mit látsz benne? – És én mondék: – Arany írást, apró betűvel. – Tudod te, ki írta abba a szívbe? – És én mondék: – Nem. – Most írd meg te, és értsd meg! – Meg is értém: Isten a maga ujjával írta abba a nyitott szívbe. – Mit látsz még a nyitott szív előtt? – Mondék: – Arany, fényes koronát. – Hány ágát látol? – Mondék: – Tizenkettőt. – Ki őrzi azt? – És én mondék: – Két angyal. – Mit látsz még a nyitott szív előtt? – Három sárga búzakalászt. – Mit csinálnak azok? – És én látám, hogy a két szélső meghajlott, de a középső egyenesen állott, és újból hallék szózatot: – Mit látsz még a nyitott szív előtt? – Tizenkét szál gyertyát. – És látom, hogy a tizenkét szál gyertya rásüt a nyitott szívnek az aranyozott betűjére, és én el tudom olvasni az arany írást. És erre szózatot hallék: – Ezeket írd meg gyorsan, mert az Isten akaratának egy pontig be kell teljesedni! – És én mondék: – Legyen meg Atyám, a te szent akaratod! Ámen!" (DL 110.)

Természetesen ritka az ilyen szép, dinamikus, többrétegű, párbeszédes látomás, amelyben a szereplők és a helyszínek is cserélődnek. A rövidebb látások inkább állóképszerűek, leíró jellegűek. Ezekben a próféta rendszerint csak észleli és passzívan átéli a mennyei jelentéseket.

Borku Mariska látomásainak *szerkezete* tehát kétféle:

1. *Egyszerű, statikus:* bevezető formula + egy kép + szózat/tanítás + doxologikus záróformula (esetleg magyarázat, saját lelkiállapotának, reakcióinak jelzése).

2. *Összetett, dinamikus:* bevezető formula + több helyszínen játszódó párbeszédekkel tarkított eseménysorok, jelenések, melyeknek ő is aktív résztvevője + szózatok/tanítások + magyarázatok + saját kommentárjai + doxológia.

Borku Mariska 183 feljegyzett látomása körülbelül 15-féle kezdőformulát variál, de természetesen van néhány bevezetés nélküli látomáselbeszélése is. A legjellegzetesebb kezdőformulák a következők:

– *Az Úr ada nekem ilyen látást...*
– *Ismét ilyen látásom van (az Úrtól)...*
– *Vagyok én látásban, lélekben...*
– *Viteték lélek által...*
– *Látás által ébreszt az Úr...*
– *Látást látok...*
– *Látom látásomban...*
– *Van nekem látás által kijelentés...*
– *Láték egy...*
– *Az Úr szól, látás által vezet...*

Esetenként a kezdőformulát egyszerű *cím* helyettesíti, például: *Mély látás; Lelki Tavasz* stb. A *záróformula* minden esetben doxologikus fohász: *„Legyen meg Atyám a te akaratod. Ámen"*, amelyhez verses ima vagy vallásos ének is kapcsolódhat. Ezek részint református énekek, zsoltárok, részint maga költötte szövegek ismert egyházi dallamokra. Esetenként – különösen igehirdetése utolsó esztendeiben – a látomások és tanítások után bibliai igehelyekre is hivatkozik. Ezek azonban többnyire nem a látomások vagy szózatok és tanítások értelmezését szolgálják, csak azt mutatják, mit olvasott el Borku Mariska a kapott látás vagy tanítás után a Szentírásból. S jóllehet ez már igazán személyes élménye, hisz tulajdonképpen egyéni vallásgyakorlatát tükrözi, a Lettszövetség népi kéziratos változataiba mégis átkerül, és szakralizálódva ez is továbbhagyományozódik.

IV. Összegzés és kitekintés

Borku Mariska Lettszövetségének páratlanul gazdag látomásanyaga a szó szoros értelmében *narratív teológia*,[22] aminek további elemzése egyedülálló lehetőséget teremt a kárpátaljai református népi mentalitás megismeréséhez és megértéséhez. Az egyház képviselői, a helybéli lelkipásztorok eleddig csak tiltották, ha tudtak használatáról, vagy ab ovo semmibe vették, jóllehet egyikük sem vette azt a fáradságot, hogy beletekintsen e népi kéziratokba, „dekódolja" e profetikus hagyomány neki is szóló „üzenetét". Az ágteleki prófétaasszony egész tevékenysége és a személye, igéi köré fonódó narratív hagyomány azt szemlélteti, milyen távol él még ma is egymástól az úgynevezett elit és a népi kultúra. Pontosabban, hogy ez utóbbi a valóság jelenségeit és a vallásos ideológiát miként formálja át a saját törvényei szerint, és hogyan adaptálja saját hagyományos eszmerendszerébe, művészi folklórjába.

A látomások ikonográfiájának közvetlen képi forrásai még nem kellőképpen tisztázottak, de a látomásszövegek így is alkalmasak a különféle összehasonlító vizsgálatokra. Olyan sokoldalú történeti antropológiai elemzésre gondolok, amilyet a késő középkori és reneszánsz spanyol látomásokról készített William A. Christian.[23]

Tanulságos lenne összevetni e népi látomásokat a katolikusokéival, illetve más XVIII–XIX. századi protestáns víziókkal,[24] hogy határozott választ tudjunk adni a népi teológia felekezeti sajátosságait firtató kérdésekre; a víziókat invokáló helyi társadalmi és történelmi körülmények szerepének fontosságára; a látomáselbeszélések műfaji jellemzőire és a kortárs folklórhagyományban elfoglalt helyére. Izgalmas és további vizsgálatot igényel annak feltárása, van-e valamilen oksági/lelki összefüggés Borku Mariska prófétálása és az őt megelőző vagy kortárs Ung, Ugocsa és Bereg megyei parasztpróféták, látók tevékenysége között; milyen általános, univerzális jegyei vannak a népi profetikus mozgalmaknak?[25] Részint egyháztörténeti, részint vallásszociológiai feladat kideríteni, hogy miképp alakultak ki Kárpátalján a népi protestantizmus különböző megnyilatkozási formái; a parasztpróféták hatása, emléke hogyan él tovább;[26] vajon mi az oka annak, hogy a Lettszövetség munkásai ma már szinte kizárólag nők? Olyan parasztasszonyok, akik túl életük delén, családjuktól független „lelki testvéreket" kerestek, és egymást a mindennapokban is segítő szeretetközösségeket, a falubeli, hagyományosan vallásos templomi gyülekezeten belül bensőségesen imádkozó, Biblia-olvasó és -magyarázó „kis gyülekezeteket" alkottak. A folklórkutató – állíthatom –, nehezen tudja kivonni magát e csoportok költészettel átitatott és misztikába hajló hittel megélt mindennapi vallásosságának igézete alól.

Dolgozatom végére érve ismételten hangsúlyozni szeretném: tisztában vagyok azzal, hogy több kérdést hagytam nyitva, mint amennyit meg tudtam válaszolni. Figyelemfelkeltésnek azonban talán ennyi is elegendő. A tiszaágteleki parasztpróféta ugyan *egyedi vallásos tevékenységet folytatott,* rendkívüli életművének *hatása* azonban *közösségi*, számos vonatkozásában *univerzális*, mindenképpen érdemes arra, hogy a hazai vallási néprajzi vizsgálatok homlokterébe kerüljön. Lettszövetsége a kárpátaljai magyarok számára olyan lelki erőforrás, hivatkozási alap, amely nemcsak összetartozásuk tudatának kifejezője, hanem egyszersmind a magyar nyelvű protestáns folklór páratlan dokumentuma.

Jegyzetek

1 Lásd Küllős (1991, 1992). A terepmunkát mindhárom alkalommal (1989 májusában, 1992 októberében és 1993 júniusában) Molnár Ambrus református lelkész társaságában végeztem. Jelen tanulmány rövidített változata megjelent: *Theológiai Szemle,* Új folyam (XXXVI) 1994/3: 156–162.

2 A nagyalakú, kéziratos füzetről 1992 októberében sikerült xeroxmásolatot készítenem. Tulajdonosa csak vonakodva és kis időre adta kölcsön, mivel a Lettszövetség olvasása szerves része mindennapos vallásgyakorlatának. Érthető okokból még nehezebb volt Borku Mariska autográf kéziratainak megszerzése másolás céljából. Leánya csak e tanulmány elkészítése után, 1993 júniusában szánta rá magát, hogy kölcsönözze nekem anyja „szent" írását. Addig csak az első 187 ige autográf példányáról készült másolat, amelyet Borku Mariska a nagydobronyi református lelkipásztornak küldött el, és híveinek Lettszövetség-verziói voltak birtokomban.

3 Borku Mariska igen korán, tizenhét éves korában ment férjhez, egy falujabeli módos gazda fiához, Badó Ferenchez, mert az édesanyja özvegyasszony volt, három lánnyal, „oszt azt mondta a mamája: – Fiam, jányom – azt mondja –, neked férjhez kell menni. Akkor elmentek Magyarországra,

a nagybátyjaék, akkor elmentek a templomba. Már akkor este egy fiatalember várta a templomajtóba. Közbe, a nagybátyjaéknak vót egy fia, oszt jött ide [ti. Tiszaágtelekre] nekik mindig segíteni. Vót neki egy barátja, itt Teleken. „Ennek a fiú elújságolta, hogy Mariskát férjhez adják. Erre azt mondta neki a teleki legény: – Te kis buta, hát én is elveszlek. Mariska néném meglepődött. Most mit csináljon, no, egyik is akarja, másik is. Az Úrhoz folyamodott: – Uram, könyörülj rajtam! Álmodja ő aztat, hogy megyen, neki menni kell egy vízparton. Egy vízparton kellett menni. Hát lássa, hogy a vízben fürödt három bárány. Majd ahogy megyen, közeledik, kiugrik az első, hogy: – Én a Hit vagyok! Akkor kiugrik a második és azt mondja: – Én a Remény vagyok! Kiugrik a harmadik: – Én a Szeretet vagyok! Akkor ő megrémül, oszt szalad. Távol látott egy férfit. Hát a valóságos férje, aki a férje lett, annak a kebeléhez szaladt. Akkor oszt megértette, hogy no, e' lesz a férje, nem a magyarországi, a Nyírségbe való. Ez az Úrtúl vót!"

Saját gyűjtés, 1992. október, Dercen. Adatközlő: Fodor Róza (1928).

Azt az álomelbeszélést sem találtam meg a kéziratokban (de Nagydobronyban és Dercenben is elmondták), mely szerint Borku Mariskának Salamon király aranytálcán vitt egy kicsi aranytrombitát, s háromszor felkínálta neki. Szintén csak hallottam, hogy a „rekeszbeli" nagydobronyi próféta, Szanyi M. Borbála hozzáküldött igéinek elutasítására is álomban, illetve látásban kapott utasítást Borku Mariska. Róla és tanításairól lásd Sándor Ildikó tanulmányát kötetünkben.

4 A Lettszövetség különböző kéziratos variánsait a későbbiekben már csak azért is össze kellene vetni egymással, illetve Borku Mariska autográf szövegével, mert ezáltal bepillantást nyerhetünk az írásbeli folklorizálódás: a csiszolás és romlás folyamatába, hisz némelyikben egyazon igének verses, illetve prózai megfogalmazását olvashatjuk. Csak a változatok összehasonlítása után lehet majd e sokrétű narratív hagyomány arányairól véglegeset mondani. Egyelőre az említett hármas tematikus-funkcionális tagolódást látom.

5 Jauss (1981) irodalmi hermeneutikájának mintájára. Erről lásd még Orbán (1992).

6 Drewermann 1985-ben kiadott könyvének, *Wunder, Visions, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis* egyik fejezetét (310–320) lásd magyarul (1991) „Jelenések, isteni elhívások, víziók és próféciák" címmel.

7 Drewermann (1991: 12).

8 Az álmokhoz való viszony történetéről és az ókori tudományként számon tartott álomfejtésről összefoglalóan ír Komoróczy (1992).

9 Az álom leírását lásd Küllős (1991: 357). Saját gyűjtés, 1990. május, Tiszaágtelek. A derceni Balla Ida egyébként így vélekedett a mi munkánkról: „Magok Isten szempontjából olyan hivatalos férfiak és nők, akik nem maguktól jöttek, hanem az Isten küldte magukat." Erről abból szerzett bizonyságot – mesélte –, hogy első látogatásunk után (1989 májusában) erre az igére nyitott a Lettszövetségben: „Az Úr szól: – Az áradat egyre növekedik, Sionnak népe, készülj fel a harcra! *A nagy folamból a halak hozzád sietnek a Mester parancsára,* a hit, remény, szeretet hálóját kinyitva..." stb. (DL 479).

10 Saját gyűjtés, 1992. október, Nagydobrony. Adatközlő: Ráti Mária (1935) és Bíró Borbála (1932).

11 Saját gyűjtés, 1992. október, Dercen.

12 Vö. Kiss (1942), André (1982).

13 Saját gyűjtés, 1990. május, Nagydobrony. Adatközlő: Ráti Ferencné (Molnár Zsuzsanna, 1906). Borku Mariska attól fogva, hogy prófétálni kezdett, nem élt többet házaséletet a férjével, tudtam meg legbizalmasabb derceni híveitől. Ezzel a döntésével nyilvánvalóan a „szent" szerepkör elvárásaihoz próbált közelíteni.

14 Erre nézvést személyes intést kapott: „Ismét hallám a szózatot: – A prédikátorok, a kisebb papság mind ellened van. Bőtölj 18 héten keresztül!" (DL 594.)

15 A Lettszövetség egyik népi kéziratos változatában több, a másikban kevesebb a versben megfogalmazott ige. Borku Mariska első 187 autográf igéje (BM1) gyakorlatilag költői, verses szöveg, de a népi változatok nem ennek az automatikus ismétlései. A BM1 a laikus igehirdetővel szemben ellenséges helybéli papság számára készült, szövege nem teljesen azonos a saját használatra leírt igékkel. (A nagydobronyi „kis gyülekezet" kérésemre be is jelölte ebbe a szövegbe, melyek azok a sorok, mondatok, amelyeket nekik Mariska néni nem hirdetett.) Amikor rákérdeztem az igék verses jellegére,

meglepetésemre az derült ki, hogy ezt a hívő hallgatóság nem érzékelte. Több olyan éneket is tudtak viszont, amelyet Borku Mariska költött, azaz „fentről" kapott. Külön tanulmányt érdemelne annak elemzése, hogy ezek a néhány elemit végzett, nehéz sorsú kárpátaljai falusi asszonyok, akikkel munkám során találkoztam, honnan tudnak olyan magától értetődő természetességgel verseket, énekeket írni és előadni, ahogyan azt mindmáig teszik. Meggyőződésem, hogy itt a szóbeli kultúrának egy a magyarországinál régebbi, költőibb szintjével és eleven művészi funkcióival kell számolnunk.

16 Szűz Mária állítólag Badó Ferencnek is megjelent, lásd Küllős (1991: 360). Ez a történet szintén a prófétaasszony folklórjához tartozik, írásos nyoma nincs, de több változatban is hallottam. Szűz Mária nevén nevezve szerepel még a DL 94., 95., 151. látomásában, de név nélkül egyebütt is.

17 Tudjuk, a lutheri reformáció még nem zárta ki Mária tiszteletét, csak a kegyhelyekre irányuló zarándoklatokat s e kultusz tárgyi manifesztálódását ellenezte. Vö. Brückner (1988: 442).

18 Saját gyűjtés, 1992. október, Dercen.

19 Teológiailag úgyszólván támadhatatlan, a hármasság elvét preferáló folklorikus kultúrában pedig automatikusan kánonná vált az alábbi kinyilatkoztatás:
„Szóla Isten: az Ószövetségben mint Atya én vagyok,
az Újszövetségben mint Fiúban nyilvánulok,
A Lettszövetségben mint Idvezítő,
Szentlélek által tanítok és szólok." (BM1, I: 31.)

20 Saját gyűjtés, 1992. október, Dercen.

21 Vö. 4Móz 10,29–32.

22 E fogalomról és az érzékek antropológiájáról lásd Brückner (1979) és uő (1988: 467–468).

23 Christian (1990).

24 A protestáns népi látomások kutatásában úttörő érdeme van Harsányi Istvánnak (1985), Gyenis Vilmosnak (1968), Molnár Ambrus és Szigeti Jenő XVIII. századi forrásközléseinek (1984) és újabban Gacsályi Gábornak (1985).

25 Órás Andrásról, a dabolci prófétáról lásd dr. Komáromy András közlését (1893), valamint kötetünkben Voigt Vilmos tanulmányát; Drábik Miklósról, a lehotkai prófétáról összefoglalóan ír Péter Katalin (1977). Az eksztatikus állapot és a látomások összehasonlító vizsgálatához hasznos szempontokat kínál a Nils G. Holm szerkesztette tanulmánykötet (1982), különösen az ő bevezetője; a népi profetikus mozgalmak univerzális sajátosságairól ír A. Ljungdahl (1975), valamint a finnországi svéd próféta, Maria Åkerblom élete és gyülekezetszervező tevékenysége kapcsán G. Björkstrand (1975).

26 A kérdéshez legújabban lásd Miller (1991).

Bibliográfia

ANDRÉ, Gunnel 1982: Ecstatic Prophecy in the Old Testament. In: *Religious Ecstasy.* Szerk. Holm, N. G. 187–200. Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI. Stockholm.

BJÖRKSTRAND, Gustav 1975: Formative Factors of the Maria Åkerblom Movement. In: *New Religions.* Szerk. Biezais, H. 134–140. Scripta Instituti Donneriani Aboensis VII. Stockholm.

BRÜCKNER, Wolfgang 1979: „Narrativistik". Versuch einer Kenntnisnahme theologischer Erzählforschung. In: *Festschrift für Max Lüthi. Fabula* 20: 18–33. Berlin.

– 1988: Elbeszélő egyházi kispróza a barokkban. In: *A megváltozott hagyomány.* Szerk. Hopp Lajos–Küllős Imola–Voigt Vilmos. 429–477. Budapest.

CHRISTIAN, A. William 1990: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

DREWERMANN, Eugen 1991: Jelenések, isteni elhívások, víziók és próféciák. *Egyház és Világ* II. évf. 13: 6–12.

GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In: *Vallási néprajz* 1. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 260–272. Debrecen.

GYENIS Vilmos 1968: Késő-barokk és népies irodalom (XVIII. századi protestáns víziók). *Irodalomtörténeti Közlemények* 1: 2–23.

HARSÁNYI István 1985: Adalékok látomásirodalmunk történetéhez. In: *Vallási néprajz* 2. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 190–217. Budapest.

HOLM, Nils G. 1982: Ecstasy Research in the 20th Century. – An Introduction. In: *Religious Ecstasy.* Szerk. Holm, N. G. Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI: 7–26.

JAUSS, Hans Robert 1981: Az irodalmi hermeneutika elhatárolásához. *Helikon* 2–3: 188–207.

KISS Ferenc 1942: *Magyar parasztpróféták.* Budapest.

KOMÁROMY András 1893: Ugocsa vármegye levéltárából. *Századok* XXVII: 35–40, 114–122.

KOMORÓCZY Géza 1992: Rangjavesztett tudomány. Álomfejtés az ókori Mezopotámiában. *2000* IV/2: 47–58.

KÜLLŐS Imola 1991: Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. In: *Vallási néprajz* 5. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola–Molnár Ambrus. 339–362. Debrecen.

– 1992: Mariska Borku, a Peasant Prophet in Sub-Carpathia. *Ethnographica et Folcloristica Carpathica* 7–8: 299–313. Debrecen.

LJUNGDAHL, Axel 1975: What We Can Learn from Non-Biblical Prophet Movements. In: *New Religions.* Szerk. Biezais, H. Scripta Instituti Donneriani Åboensis VII: 84–91. Stockholm.

MILLER, Timothy (szerk.) 1991: *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements.* Albany: State University of New York Press.

MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. *Theológiai Tanulmányok,* Új folyam 19. kötet. Budapest.

ORBÁN Gyöngyi 1992: A hermeneutikai szempontú műelemzés. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* 1: 65–75. Cluj-Napoca.

PÉTER Katalin 1977: Drabik Miklós, a lehotkai próféta. *Világosság* 18: 36–40.

SÁNDOR ILDIKÓ

Próféta és hívei Nagydobronyban (1938–1950)

A Kárpátalján 1992-ben és 1993-ban végzett terepmunkám során az egykori nagydobronyi paraszt-ecclesiola tevékenységéről és annak vezetőjéről, a parasztpróféta Szanyi Mikó Borbáláról gyűjtöttem adatokat. E tanulmányban arra a kérdésre keresek választ, hogy az 1940–1950-es években, a különösen hányattatott és szorongatott léthelyzetben élő emberek egy szolidáris kisközösség létrehozásával milyen megoldási stratégiát alakítanak ki. Hogyan funkcionál a közösség, és miért ezt a megoldási módot választják?

Szanyi Mikó Borbála 1897-ben született Nagydobronyban, a Kárpátalján, s itt is élt haláláig, 1950-ig. Élete 41 esztendős koráig semmiben sem különbözött a falujában élő többi parasztasszonyétól, ám ekkor *látomásokat* kezdett látni, amelyek hatására híveket gyűjtött maga köré, hogy az égből kapott tanítást továbbadhassa.

A prófétálást 1938-tól 1950-ben bekövetkezett haláláig folytatta. Szerepvállalásának sikerességét jelzi, hogy híveit mindvégig együtt tudta tartani, sőt, a gyülekezet több mint egy évtizeddel túl is élte őt. A gyülekezet sikeres működésének előfeltétele volt az asszony személyisége, amely alkalmassá tette őt a prófétálásra, valamint az a léthelyzet, amelyben a helybeliek ez idő tájt éltek.

A külső körülményekre válaszul született a hívő közösség, hiszen a harmincas évek végétől elhúzódó *krízishelyzetben* éltek a Kárpátalján, a sorozatos hatalomváltások, a háború, az ezt követő terroridőszak miatt állandó volt a bizonytalanság, a félelem. A kisebbségi létbe kerülés tetézte mindezen konfliktusokat. Az összetartó közösség létrehozása, illetve az irracionális elemek iránti nagyobb fogékonyság alkalmas volt a feszültségek kompenzálására. Nem véletlen tehát az sem, hogy két faluval távolabb, Tiszaágtelken szintén fellépett egy parasztpróféta, Borku Mariska.[1]

A szülőfalu, Nagydobrony rendkívül intenzív vallási életével mindig is kiemelkedett környezetéből.[2] Ezt a tényt számon tartja a környező falvak lakossága is, és magamagukról is így vélekednek. Lelki életüket a falu lakói más és más szinteken gyakorolják: a többség megelégszik a vasárnapi istentiszteletre járással, sőt, elutasítanak minden, a hivatalos egyházon kívül eső vallásos magatartásformát. Egy másik réteghez sorolhatók azok, akik valamilyen laikus vallásgyakorlatban is részt vesznek. A falu majd minden nagyobb utcájában tartanak vasárnaponként a házaknál bibliaórát, egyfajta házi istentiszteletet. Ezeken az összejöveteleken többségében az asszo-

nyok vesznek részt, férfiak csak jóval kisebb számban. Végül a legaktívabbak a jelenleg működő vallási kisközösségek vezetői, akik közül sokan korábban a két próféta valamelyikének követői voltak, s az egyéni ájtatosság gyakorlásában is előtte járnak a többi falubelinek.

A hivatalos egyház és a népi vallásosság közt fennálló szakadék igen mély volt ekkoriban. Az egyház nem volt képes támaszt adni a bizonytalanságban élő emberek számára. Elemi hitbeli igényeiket – a misztikusabb, az érzelmekre nagyobb hangsúlyt fektető, az együttlét élményét is adó szertartást, a személyre szóló lelki gondozást – képtelen kielégíteni; a leggyakrabban figyelmet sem fordít arra, hogy a hivatalos teológiához, liturgiához stb. képest miben várnak mást a hívek. Az egyházon belül a belmissziós mozgalom próbálkozott a válság kezelésével és a kiút keresésével.

A lelkészekre a tolerancia teljes hiánya volt jellemző a Nagydobronyban kialakult gyülekezettel és annak vezetőjével, Szanyi Mikó Borbálával, akárcsak Borku Mariskával szemben. Sem a parasztpróféták életében, sem azóta nem fordult a helybéli papság megértéssel a jelenség felé. Nyílt vagy burkolt formában, de mindig elutasították tevékenységüket, tanításaikat. Meg sem próbálták felkutatni, milyen igények, milyen tényezők hozták létre a gyülekezeteket. Holott ha máshogy nem, hát búvópatak módjára, laikus, paraliturgikus formában nagyon is jelen volt az itt élő emberek életében az a törekvés, hogy mentalitásukhoz közelebb álló módon gyakorolják a hitüket.

A fenti struktúrában vajon milyen többletet nyújtott Szanyi Mikó Borbála gyülekezete a követők számára, miben módosult azok élete, akik elfogadták őt prófétának?

Szanyi Mikó Borbála személyisége

Szanyi Mikó Borbála viszonylag jómódú családból származott. Férje, Varga Pál azonban szegény, analfabéta ember volt. Az asszony házassága révén kiköltözött a faluból férje és annak családja lakhelyére, az *Erdőre, Rekeszbe,* a falutól távolabb, a Latorca partján levő ligetes részre, gyümölcsöskertbe. Itt halászatból, gyümölcstermesztésből, lekvárfőzésből, gyümölcsaszalásból tartották fenn magukat, az asszony piacozott is. Három gyermekük született: Pál, Margit és Erzsébet.

Szanyi Mikó Borbálát a róla szóló vallomások jámbor, szelíd természetű embernek mutatják be. E tekintetben egységes képet mutatnak a gyülekezeti tagok és a kívülállók, még az őt különben negatívan megítélők elbeszélései is. „Az az asszony csupa szeretet volt, olyan volt, mint egy bárány, szelíd bárány", mondta róla Vinda Borbála. A prófétai személyiséget nem pszichés terheltség, nem is valamiféle deviancia váltotta ki. Ilyesmi sem magán-, sem hitéletében nem mutatható ki. Laikus vallási vezetői szerepének meghatározó eleme az asszony hallatlan empatikus készsége. E tulajdonsága is hozzásegítette, hogy a hozzá fordulóknak személyre szabottan is hathatós segítséget nyújtson. A körülötte kialakult közösség megformálásában és összetartásában is nagy szerepe volt ennek a vonásának. Nem kizárt az sem, hogy

Szanyi Mikó Borbála gyülekezetszervezői szerepvállalásával ellensúlyozni próbálta a házasságával a korábbihoz képest peremhelyzetbe kerülését.

A prófétai szerepvállalás

1938-ban, 41 évesen volt először látomása, egy évvel azután, hogy a közeli Tiszaágtelken Borku Mariska prófétálni kezdett. A „teleki próféta" hívei között szép számmal voltak nagydobronyiak, akik hétről hétre elzarándokoltak meghallgatni Borku Mariska igehirdetését. Szanyi Mikó Borbála kezdetben utánzója a teleki asszonynak, de hamarosan egyéníti mind saját prófétai szerepét, mind a maga köré szervezett gyülekezetet. Tevékenységük nagymértékben hasonló volt, ám a két prófétai karakter és a köréjük csoportosuló gyülekezetek jellege, funkciója idővel jelentősen eltért egymástól.

Az ágteleki prófétát messzi falvakból is fölkeresték. Minden héten ezrek hallgatták. A közvélemény összességében elismerte, elfogadta tevékenységét. Ezzel szemben Szanyi Mikó Borbála körül mindössze 30-50 főnyi gyülekezet szerveződik, amelynek tagjai sokkal erősebben kötődnek egymáshoz. Közösségük intim, elitista, elzárkózó. Velük szemben a külvilág elutasító. Különállásukat mindkét gyülekezetben külsődleges jegyekkel is megfogalmazták: a követők vallomása szerint Borku Mariska sosem értette az égi látomásokat, tanításokat, szemben Szanyi Mikó Borbálával, aki magyarázni is tudta azokat. Borku Mariska teleki „igéi" írásban is terjedtek. A rekeszi gyülekezet vezetője azonban tiltotta az égi szövegek („igék", imák, énekek) leírását. Fejből kellett tudniuk az egészet, nem is lehetett kívülállóknak kiadni (máig sem szívesen mutatják meg idegeneknek). A tilalom alól csak a tanítványok (három kiválasztott férfi) kaptak fölmentést. A többiek (a gyülekezet tagjai, sőt, néhányan a gyülekezeten kívülről is) csak halála után másolták le a szövegeket.

Szanyi Mikó Borbála prófétaként, az erdősi gyülekezet szervezőjeként és vezetőjeként, valamint egyfajta lelki gondozóként tevékenykedett. A *közvetítői szerep* a szervező erő, amely a próféta köré csoportosítja a gyülekezetet, Szanyi Mikó Borbála az isteni üzenetek közvetlen, hiteles, kiválasztott tolmácsolója. A túlvilággal való kapcsolattartásban passzív szerepet tölt be. Ő maga nem tudta előidézni a látomásokat, befogadóként élte át őket. E világ felé pusztán szócsöve az égi üzeneteknek, nem alakítója. Hallotta, látta és átadta az égi üzenetet a gyülekezetnek. Ahogy a hívek mondják: „Ige ez mind, úgy jött az Úrtól." Követői valós prófétai mivoltának bizonyítékát abban látják, hogy az üzeneteket *transzállapotban* kapta, látomások, szózatok formájában (akusztikus és vizuális élményként). A hívek elbeszélései szerint éjjelente érték a látomások. Az asztalára a petróleumlámpa mellé mindig oda volt készítve a papír és az írószerszám, hogy azonnal le tudja jegyezni a látottakat, hallottakat: „Fölkelt, aztán írni kellett neki." Az asszony az isteni útmutatást követve lejegyezte az „igéket". A hívek a mai napig őrzik és használják azokat a kézzel írott füzeteket, az „Igésfüzetet", ahogy ők nevezik,[3] amelyek a próféta Istentől kapott útmutatását szövegszerűen is tartalmazzák. Az „Igésfüzet" egyfajta bibliaparafrázis, amely három

részből áll: 1. „Örökké való evangélium" (a tényleges igésfüzet), 2. „Hála énekek", 3. „Hála imák".

A hívek a prófétálás nyomán keletkezett kéziratos anyagot a Bibliával egyenrangúnak tekintik: „Ez teljesség lélekmunka. Szövetség az Úrban."[4] Ugyanúgy idéznek belőle a folyóbeszéd közben, útmutatóként is használják, mint a Szentírást. A lakásban a Bibliával azonos helyen tartják, azonos körülmények közt olvassák. Ezeket az imákat és énekeket hatékonyabbnak tartják a többi imánál, éneknél, mert feltétlenül hisznek azok közvetlen isteni eredetében.

A látomások az asszony számára igen komoly fizikai megpróbáltatást jelentettek. Ilyenkor megbetegedett, prófétai feladata „testi lelki gyötrelemmel járt, gyönge és erőtlen lett a test". Ha látták a hívek, hogy épp fekszik, mindjárt tudták, hogy előzőleg látomása volt.

A prófétaasszony tudásának részét képezte az ima erejével való *gyógyítás*. „Nem testi orvos" – mondták róla. Több gyülekezeti tagot is meggyógyított a beteg fölött elmondott imádságok segítségével. A gyógyítást mindig a beteggel elzárkózva végezte, legfeljebb egy-egy hozzá nagyon közel álló híve lehetett jelen. A többiek a ház előtt gyűltek össze, ők is imádkoztak társuk felgyógyulásáért.

Szemben az ágteleki Borku Mariskával, Szanyi Mikó Borbála értette is az isteni tanítást. Ennek bizonyságaképpen imádkozott vagy éneket tudott mondani: „Mikor milyen ige jött neki, ha ő azt megértette rögtön, akkor tudott imádkozni, mondott imát." Követői ezt is valódi prófétai mivolta bizonyítékának tekintik.

A gyülekezet tagjai szemében ő a *közvetítő* evilág és a túlvilág között – látomásai révén és mások álmában való megjelenésével is. A hívek, rokonok körében tanácsot, útmutatást adott például eltűnt ember keresésekor, lelki trauma esetén. Halála után például unokája születése alkalmából jelent meg a menye, Vinda Borbála álmában.

A prófétai szerepvállalás egyidejűleg többféle feladatot jelentett Szanyi Mikó Borbála számára. Hívei szemében elsősorban *gyülekezetszervező* és *-vezető*, a kiválasztott személy, aki közvetlen kapcsolatban áll az égi hatalommal, feladata a tanítások átadása a kiválasztottak csoportjának.

Mind a gyülekezet tagjai, mind az azon kívül esők, mind magánszemélyek számára olyan tanácsadó, *lelki gondozó specialista*, akihez magántermészetű problémákkal lehetett segítségért fordulni, az ágteleki prófétaasszonyhoz hasonlóan. Szigorúan az intim szféra része ez a tevékenysége, amelyet gyakorlatilag csak nők vettek igénybe, holott a gyülekezetbe családostól jártak. Az asszonyok elmentek, hogy négyszemközt elpanaszolják a bánatukat és tanácsot kérjenek tőle. Ahogy mondták, bárki bármikor mehetett hozzá, ha „a lélek indította". Míg a házi istentiszteleteknek kötött ideje volt (péntek délután a rekeszi házban, vasárnap a két istentisztelet között valamelyik hívénél a faluban), addig lelki segítségért bármikor el lehetett menni. A prófétaasszony abbahagyta a munkát, bármivel foglalkozott is, hogy a hozzá forduló rendelkezésére álljon.

A nehéz asszonyi sors tipikus motivációja volt mindkét próféta fölkeresésének. Ahogy Bálint Borbála, Borku Mariska egyik nagydobronyi híve megfogalmazta: „Mikor összegyűlt az a keserűség, mindig elmentem." „Úgy jöttünk el tőle, mint a

madarak, csak úgy repültünk haza" – vallották többen is. Szanyi Mikó Borbála meghallgatta a hozzá fordulókat, de sosem adta tovább a hallottakat. E szolgáltatásért honorárium járt, nem pénz, hanem valamilyen természetbeni juttatás. (Például nem volt tehenük, így klienseik gyakran vittek nekik tejterméket.) A viszontszolgáltatás értéke nem volt jelentős, sokkal inkább maga a viszonzás aktusa volt fontos.

A gyülekezet működése, tevékenysége

Szanyi Mikó Borbála paraszt-ecclesiolát szervezett maga köré. Hívei számára házi, laikus istentiszteleteket tartott, ahol a templomi liturgiát követve énekeltek, imádkoztak, felolvasták és magyarázták a Bibliát és a kéziratos bibliaparafrázist. A gyülekezetet a falu külön névvel illeti, ők az *erdősiek* vagy másképp *rekesziek*. (Az elnevezés a házi istentiszteletek helyszínéből, Szanyi Mikó Borbáláéknak az Erdőn, Rekeszen található lakóhelyéből ered.)

Szanyi Mikó Borbála követőinek száma az elmondások szerint 30-50 fő között mozog, időszakonként még ennél is kevesebb. Tipikus, más leírásokból is ismert paraszt-ecclesiola ez, amely az egyháztól nem szakad el, tagjai lelkiismeretes templomjárók, de a hivatalos egyház nem elégíti ki spirituális igényeiket.[5] A hívő kisközösség életében három periódus különül el egymástól:

1. *1939–1950.* A közösség a prófétai tevékenység kezdete után egy évvel, 1939-ben szerveződött meg. Innentől egészen Szanyi Mikó Borbála haláláig tart az első korszak. Mind hitéletét, mind a hétköznapi összetartozást tekintve ez a leggazdagabb, leghatékonyabb szakasz a gyülekezet életében. Hetente több alkalommal tartottak házi ájtatosságot, egymás támaszai voltak az élet minden területén.

2. *1950–1960-as évek.* Szanyi Mikó Borbála halála után Varga Pál (a férj) vette át a gyülekezet vezetését, aki környezete jellemzése szerint kemény természetű, elzárkózó, visszahúzódó jellem, mindemellett analfabéta. Az asszony halála után még jó tíz éven át működött a gyülekezet, de kevésbé hatékonyan, mint a próféta életében. Mint mondták: „Pali bácsinak nem jött fentrül, csak ami addig volt, azzal volt a táplálkozás." Varga Pál tehát csak fenntartója a hívő közösségnek. A hívek elsősorban írástudatlanságát okolják ezért. Az elbeszélésekből azonban az is kiderül, hogy nehéz természete sem tette alkalmassá felesége egykori feladatkörének betöltésére. Varga Pál végül megháborodott, amikor a házát és a hozzátartozó kertet kisajátították, és be kellett költöznie a faluba. A férfi születésétől az Erdőn élt, a változást időskorában már nem tudta elviselni. Ez volt a közvetlen kiváltó oka a gyülekezet szétfoszlásának.

3. *Az 1960-as évektől napjainkig.* A rekeszi vallásos közösség ekkor már tulajdonképpen nem működik, de a szolidaritás, a közös munkavégzés és az összetartozás egyéb jelei máig kitapinthatók a gyülekezet egykori tagjai között.

Egyszer-kétszer összegyűltek még Lőrinc Jánoséknál házi áhítatra. A templomba együtt mennek közülük az egy helyen lakók; istentisztelet után a templom előtt összegyűlnek beszélgetni. Ha a régi hívek közül együtt vannak virrasztóban vagy

vasárnapi bibliaórán, a régi énekeket, imákat is elmondják. Különállásuk tehát bizonyos jegyekben máig megőrződött.

A hívek a vagyonosabbak közül kerültek ki, és a mai napig jellemzőjük a falu egészéhez képest a viszonylagos jómód (bár ez utóbbi tényezőt nagy valószínűséggel éppen a gyülekezethez való tartozásuk eredményeként lehet elkönyvelni). Sok esetben rokoni kapcsolat fűzi a prófétához a gyülekezeti tagokat. Mind a Szanyi Mikók, mind a Hidiak köztiszteletben álló, rangos családok voltak Nagydobronyban.

A baptista felekezet mint családi előzmény, illetve mint gyermekkori hatás több gyülekezeti tagnál is felbukkan. Nagydobronyban a századfordulótól kezdve a szovjet hatalom kiépüléséig jól működő baptista gyülekezet létezett. A református templommal szemben, a falu központjában igen nagy imaházuk is volt (ebből lett a későbbiekben a mozi). A faluban sok gyermek párhuzamosan lejárt a baptista és a református hittanra. A felekezetek viszonyát a tökéletes egyetértés és tolerancia jellemezte. A baptista gyülekezet megszűntével az egykori tagok beolvadtak a református egyházba, bár a helybeliek mindmáig számon tartják, kik voltak egykor baptisták, és baptista szertartás szerint temettetik. Prédikátort hívnak, hogy a végtisztességet az elholt hite szerint adják meg. A református egyházba visszatértek közt még presbitert is találunk. Ez nyilvánvaló jele a feszültségmentes viszonynak.

Az erdősiek pénteken tartották összejöveteleiket. Minden tekintetben ez volt számukra a kitüntetett nap: „bárhonnan hazaszaladnak", hogy a házi istentiszteleten részt vehessenek. Egyesek böjtölnek is péntekenként – mind a mai napig. Vasárnap a két istentisztelet között „éneklőt" tartottak, akárcsak a faluban sok más helyen. Ez volt a publikus szféra felé forduló egyetlen gesztusuk. Ilyenkor valamelyik gyülekezeti tagnál, bent a faluban gyűltek össze, nyitott ablaknál énekeltek, imádkoztak. Az éneklőbe olyanok is eljártak, akik nem tartoztak kimondottan a gyülekezethez. Általában családostól jártak a házi istentiszteletekre, a gyerekeket is vitték. Egy-egy esetben, ahol férj és feleség „felemás igában élt", nem egyezett egymással, ott csak az egyik fél járt el a gyülekezetbe, ez azonban a többiek rosszallását váltotta ki.

Az erdősiek intim, elitista, elzárkózó közösséget alakítottak ki a maguk számára, amelybe nehéz volt bekerülni. Senkit nem hívtak maguk közé, csak aki magától ment, aki belső késztetést érzett, az kerülhetett közéjük. „Ez olyan titok volt, az írott énekeiket is meg kellett tanulni, nem lehetett leírni." A rekesziek tevékenysége a külvilág elutasítását, gúnyt, csúfolást váltott ki. Erre a gyülekezet részéről az első kereszténységekkel való párhuzamba állítás (üldözöttség és kiválasztottság tudata) volt a reakció. A kezdeti szakaszban a mártírtudat tovább erősítette a gyülekezet összetartozását, szolidaritását. *Szenteknek,* sőt *huncut szenteknek* mondják az erdősieket. Máig él a köztudatban egy velük kapcsolatos gúnyos mondás: „Elmentek Sztrabicsóra szénát legelni", és a mondás értelmét magyarázó igaz történet. A közelben levő, görög katolikus vallású faluba azért mentek, hogy ott a saját hitvallásukról tanúbizonyságot tegyenek.[6] A fenti mondással ezt az esetet idézik föl a falubeliek.

Rendkívül erős emocionális töltete volt az együttléteiknek, a közösségnek. Házi áhítataikon gyakori a sírás. Az egykori gyülekezeti tagok mind, kivétel nélkül még ötven év után is megindultan, könnyek között mondják el az imákat, olvasnak föl az

igés füzetből, emlékeznek vissza a gyülekezeti életre. Tevékenységüket több puritán eredetű elem jellemzi. Ilyen a kéziratos bibliaparafrázis és a házi istentiszteletek tartása, de van néhány kevésbé szembetűnő, szintén a puritanizmusban gyökerező szokásuk is. A híveknek a prófétaasszony útmutatása nyomán kerülniök kellett a mulatozást. Ezért nem jártak lakodalomba, a gyülekezethez tartozó fiataloknak pedig tilos volt a vasárnapi táncban való részvétel. Mindezekkel súlyosan sértették a falu normáit, ellenszenvet váltottak ki. A fiatal lányok eltiltása a táncalkalmaktól azzal a következménnyel járt, hogy valamennyiükből vénlány lett, és legfeljebb csak a státusuknak messze nem megfelelő, kudarccal végződő házasságot tudtak kötni.

A gyülekezet szervezőelve a prófétaasszony életében a vallási közösség eszméje, de rendkívüli a hétköznapi életre kiterjedő szolidaritásuk is. Nemcsak lelki közösség az erdősi gyülekezet, hanem ezen túlmenően a gyakorlati élet sok nagyon fontos elemére is kiterjed összetartásuk. A világháborúban például bunkert építettek (egyedül ők a faluban); az idősek és a kisgyermekek itt töltötték az egész napot, a felnőttek csak éjszakára jöttek ide. A faluból kizárólag a gyülekezet tagjai nem léptek be a kolhozba, ehhez az összetartó közösség adott erőt nekik. Az ellenállásnak természetesen volt ideológiai alapja is. Ahogy mondták, azért nem írtak be, mert aki beírt, az „magát is átadta, annak vasárnap is menni kellett dolgozni". A kollektivizálás után egy brigádban jártak el dolgozni. Inkább a szomszédos falvakban vállaltak munkát, Nagydobronyban csak ritkán. A közösség belső normái nyomán kiemelkedő szorgalommal, nagyon hatékonyan dolgoztak, bárhol voltak is. Gazdasági kényszer is sarkallta őket, mert a beszolgáltatási kötelezettségük lényegesen több volt, mint a kolhoztagoké. Sikereikre környezetük irigykedve tekintett. Mikor a férfiakat „háromnapos munkára" vitték, a gazdálkodásban segítették egymást, a gyülekezethez tartozó férfiakért minden alkalommal külön imádkoztak. Ennek köszönhetően mind életben maradtak és hazatértek – tartják az egykori gyülekezeti tagok.

A falu rosszallása ellenében önigazolási stratégiákat léptettek életbe: még a próféta életében, az úgynevezett *követjárások* alkalmával más felekezeteket kerestek meg, illetve elmentek Ungvárra egy református konferenciára is, hogy ott bizonyságot tegyenek tanaik igaz voltáról. „Jelentést kellett neki tenni, hogy fogadják el és higgyék el, mert ez Isten üzenete." Borku Mariskát, az ágteleki prófétát a kívülállók jobban elfogadták, szemben Szanyi Mikó Borbálával és gyülekezetével. Az erdősiek a legitimáció érdekében utólagosan törekedtek a kétféle tanítás egyesítésére. Szanyi Mikó Borbála egyik általuk emlegetett próféciája szerint eljön az az idő, amikor a „két pohár vér együvé ömlik", vagyis a kétféle tanítás együtt érvényesül. Ezt a törekvést Borku Mariska és hívei mindig is határozottan elutasították.

Összegzés

A külső körülmények, a történelmi helyzet, valamint a megfelelő tulajdonságokkal bíró személyiség együttesen hozzák létre a rekeszi hívő közösséget. Mindebből a parasztpróféta és a köré szerveződő ecclesiola alábbiakban vázolt modellje[7] írható le:

1. A próféta égi látomásokat kap transzállapotban. Látomásait leírja, valamint ezek útmutatása nyomán gyülekezetet szervez, ahol a tanítást továbbadhatja.

2. A prófécia követőkre talál. Olyan közösség jön létre, amelynek kohéziós ereje az az eszme, hogy a gyülekezet élén a túlvilággal közvetlen összeköttetésben lévő próféta áll, a gyülekezet pedig az ő közvetítésével jut az isteni igazság birtokába.

3. Az összetartozás tudata a vallási életen túlra is kiterjed, sőt, egy idő után mind nagyobb szerepet tölt be életükben a világi közösségként való működés. A falu egészétől eltérő életvitelt, gazdálkodási stratégiát alakítanak ki, amely sikeresnek bizonyul. Ez a siker a közösséget fenntartó eszme és a rendkívül erős szolidaritás révén volt elérhető.

A közösség felbomlásához elsősorban a megfelelő tulajdonságokkal rendelkező prófétai személyiség hiánya vezetett. (Ő volt eredetileg a közösséget létrehozó és fenntartó ideológia megtestesítője.)

Ezzel párhuzamosan a történelmi krízishelyzet enyhül. A világi szférára kialakított életstratégia egy idő után jól működik a gyülekezet nélkül is (sikeresen gazdálkodnak), és a történelmi helyzet változásával egyre inkább működtethető egyénileg is, nem kell hozzá a zárt közösség.

A faluban a gyülekezet tevékenysége alapvetően negatív megítélésű. A közvélemény elutasító elitizmusukkal szemben, gazdasági sikereiket irigylik a kívülállók – a közösség széthullását ez is siettette. „Mi, a többség nem hittünk ebbe, mint református keresztények [...] ezért nem tartoztunk ahhoz a kompániához. Nekünk ugyi nem volt szobor, nincsen imádó különlegességünk [...] huncut szentek vagytok, ne gondoljátok, hogy tiértetek a Jóisten elpusztítja a falut és csak a 20 igazak fogtok uralkodni az összesen."

Jegyzetek

1 Küllős (1991: 339–362), valamint Küllős e kötetben megjelent tanulmánya.

2 Móricz (1993: 255).

3 Vinda Borbála példánya egy kockás iskolai füzet, amelyben az „igék" 110 oldalt tesznek ki, 1-től 117-ig folytatólagosan, majd innen 1–9-ig újraszámozva. Külön füzetbe utólagosan kigyűjtve és számozva az igék közt is szereplő 24 imádság „Hála imák" és a 28 ének „Hála énekek" címmel csak az igéket tartalmazó rész van lemásolva, az imák és énekek kigyűjtése utólagosan történt, már Szanyi Mikó Borbála halála után. Az igéket tartalmazó első rész formai előképe a Biblia, amennyiben a szöveg igékre tagolódik, és minden ige sorszámot visel. A szövegben jelölve vannak a bibliai igehelyek.

4 Küllős Imola gyűjtése, 1989.

5 Molnár (1985: 130).

6 „Tisztelettel a görög katólikus Krisztus anya szent egyháza prezsbitériumához. Legyen tudtára hogy mi a kik most Isten akaratából meg jelentönk a Nagydobronyi Református Keresztyén Krisztus Anya szent egyházának hivei Isten akaratának engedelmes lévén ugy testben mint lélekben jötünk az Atya akaratából a Kisded Krisztus bölcsőjéhez. A menyei jelnek vezetése mellet és az a fényes jel Isten szeretete Amejel le hajolt mihozánk a földre le hajolt hogy tévet juhait keresse a béke országba egy akolba gyütse. Mejnek alapja a meg feszitett de harmad napon fel támadott Krisztus Jézus által vettük a kegyelmet a hitben való engedelmesség által akinek Dicsőség örökkön örökké Ámen." (Ezt a le-

velet olvasták föl Sztrabicsón a rekeszi gyülekezet tagjai. Az igésfüzetben az újraszámozott rész 9. számú szövege ez.)

7 Björkstrand (1975: 140).

Bibliográfia

BJÖRKSTRAND, Gustav 1975: Formative Factors of the Maria Åkerblom Movement. In: *New Religions. Based on papers read at the Symposium on New Religions held at Åbo on the 1st–3rd of September 1974.* Szerk. Biezais, Harald 134–140. Uppsala.

KÜLLŐS Imola 1991: Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. In: *Vallási néprajz* 5. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola–Molnár Ambrus. 339–362. Debrecen.

MOLNÁR Ambrus 1985: „Szent Asszonyok" és „Szent Emberek társasága" a Hajdúságban a XIX. században. In: *Vallási néprajz* 2. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 129–159. Budapest.

MÓRICZ Kálmán 1993: *Nagydobrony.* H. n. Hatodik Síp Alapítvány.

LOVÁSZ IRÉN

„Az elme hallja, nem a fül"

Egy asszony látomásainak antropológiai megközelítése

Ez a tanulmány egy olyan asszony életéről és világáról szól, akinek vallásosságát és mindennapi életét egyaránt átszövi és meghatározza a szent hatalmakkal való rendkívüli, intim kapcsolata.

Isten szolgájának, írnokának tartja magát. Az isteni üzeneteket sugallatként, az ő szavával „sugalom"-ként kapja, és a homlokában érzékeli. Ahogy ő mondja: „Az elme hallja, nem a fül." Ezek az égi kinyilatkozások azután írás formájában jelennek meg. A sugalom által kapott szövegeket azonnal, folyamatosan leírja. Ezekből a szövegekből áll össze az „Írás", amelyre mint abszolút tartalmú és értékű, megfellebbezhetetlen igazságokat tartalmazó szent szövegekre hivatkozik. Nemcsak hangok, hanem különböző fények, látomások is megjelennek számára. Ezeket értelmezendő égi jeleknek tartja, és rendszeresen feljegyzi, dokumentálja őket az „Írás"-ban.[1]

Tanulmányomban megkísérlem bemutatni, mi a szerepe a látomásoknak és sugalmaknak az asszony vallásosságában, ezek hogyan működnek együtt vallásossága többi elemével, hogyan illeszkednek az „égi jelek" az ő mindennapi világába és élettörténetébe. Beszélek továbbá arról, hogy az „Írás" mint napló hogyan dokumentálja az asszony mindennapi vallásosságát, hogyan ismerhetők meg belőle a vallásosságát építő és fenntartó konstitutív és regulatív szabályok, arról, hogy mi lehet e jelenségek kognitív háttere, valamint arról, hogy milyen képet kaphatunk az „Írás"-ból az asszony vallásosságában létrejövő és azt formáló szakrális kommunikációról. (Szakrális kommunikációnak nevezem az ember természetfölötti hatalmakkal, erőkkel való kapcsolatteremtésének és kapcsolattartásának módjait.)

Élettörténeti körülmények

N. P.-né M. E. (a továbbiakban E. néni) Magyarországon, egy határ menti bácskai faluban él. 1925-ben született egy mélykúti tanyán. Édesanyja tataházi, édesapja mélykúti születésű. E. néni három elemit végzett a faluban. Előbb édesanyjával, majd önállóan, cselédlányként dolgozott 19 éves koráig, amíg férjhez nem ment. Cselédkönyve 1939–43-ig szóló beírásai szerint „mindenben kifogástalan, erkölcsös, sok tekintetben megfelelő, hűséges, megbízható, szorgalmas" volt. Élettörténete külön-

böző epizódjainak mesélése közben gyakran visszatér ahhoz, hogy őt mindenre *föl lehetett használni, szófogadó, engedelmes, segítőkész* és hajlamos volt arra, hogy *jót* cselekedjen. Önmaga megítélésének ezek fontos jegyei. Cselekedeteinek erkölcsi háttere Isten tántoríthatatlan szolgálata és a „népnek" való segíteni akarás. Ezek vallásosságának és mindennapi életének egyaránt kulcsfogalmai. Édesanyjának is volt látomása, és a maga számára ebből is erkölcsi „tanítást" eredeztet:

„A Barátok templomában Baján, este litánián Jézus Krisztus töviskoronás fejit látta lebegni az oltáron. De senki nem látta, csak ő. Tehát engem mindig *jóra tanított, istenfélésre nevelt.*"

19 éves volt, amikor először férjhez ment, férjével jó házasságban éltek, három gyermekük született. Első férje halála után hamarosan újra férjhez ment. Ez nagyon rossz házasság volt. A második férje „kegyetlen, gonosz ember volt", gyakran fenyegette, az életére tört. E. néni buzgó vallásosságának és a szolgálat jegyében töltött, túlfűtött áhítattal teli mindennapjainak második férje iránti szeretetének viszonzatlansága is oka lehet; a tőle való örökös rettegés és fenyegetettség érzése, a gyerekkora óta belénevelt tudatos szolgálatkészség és jót tenni akarás, valamint (e két tényezőből is következő) erőteljes vágy valami autoritás odaadó tisztelete és oltalma iránt.

E. néni jelenleg egyedül él kis kertes házában. Fájós lába miatt kilenc éve nem ment a kapun kívül. Egyetlen szobáját templomnak rendezte be, ahol körös-körül van véve szentképekkel és szobrokkal. A tévé mellett van a *Mária-sarok,* a házi oltár, az ágya fölött pedig a *Jézus-sarok.* Ez a környezet nyilvánvalóan inspirálóan hat az *álmok, látomások, sugallatok* megjelenésére. (Lásd XXVII. képtábla.)

A szolgálat kezdete

Arra a kérdésemre, hogy hogyan kezdődött a közeledés Isten felé és a szolgálat, E. néni a szentképek felé fordul, úgy mondja:

„Szentséges Szent Atyám, szíves engedelmeddel elmondom azt, hogy tulajdonképpen hogyan is kerültem erre az útra, amelyiken most járok. Nagyon szerettem a második férjemet, de nagyon megkeseredett az életem, mert ez óriási gonosz ember volt, mindig meg akart ölni, megfenyegetett. Rettenetes csalódás ért engemet, bánatomba nagyon sírtam, és megálltam a kis házi oltáram előtt, ami most is megvan, és kértem a Szentséges Mennyei Atyát, fogadjon el szolgájának. *A szolgálat ének és írás.* És valahogy mindjárt olyan *boldog lettem* utánna, ahogy ezt kimondtam, és én *elhittem, hogy Isten elfogadott szolgájának.* És elkezdtem írni ezeket a gyönyörű beszédeket, dolgokat, az énekeket. Sokszor az énekeket hátul tanultam, *kinn a kertben, meg a konyhában,* mikor dolgoztam, mikor a férjem kiment, mer az meg *nem bírta elnézni. Állandóan gúnyolt,* hogy én hogy imádkozok meg hogy énekölök. Mikor a Szentséges Szent Atya az ő Szentfiával együtt elfogadott szolgájának, én olyan nagy örömöt éreztem, olyan *sugárszerűen ment a boldogság a testemen végig.* Nagy örömöt éreztem és arra gondoltam, biztos meghallgatta a kérésem, biztos elfogadta a Szentatya a szolgálatomat. És bizony, elfogadta. És attól a naptól kezdve mindig sűrűbben írtam

énekeket, beszédeket, és csodálatos módon mindig *értesülve lettem,* hogy melyik vershez melyik dallam való."

Mindez 1976-ban történt. E. néni hiszi, hogy a Szentatya elfogadta az ő szolgálatait, és ezt *sugallat* formájában tudatta vele. Tehát nemcsak lelki boldogságot, hanem fizikai, testi örömöt is érzett a „megvilágosodás" pillanatában. Az isteni oltalom és jóság a férje ellenségességének és gonoszságának oppozíciójában jelenik meg. Az isteni sugalom titkos és egyre erősebb kapcsolatot épített ki kettejük között, amiből férje ki volt zárva. Az énekek, szövegek gyakorlása általában titokban, férje távollétében történt. „Leírtam a szövegeket, írtam, és akkor gúnyolódott állandóan: Már megint firkál az *írnoknő,* már megint firkál."

Vers és dallam születése

E. néni hiszi, hogy mindent isteni sugallat szerint tesz. *„Aki azt képzeli, hogy én ezt kitalálom, az vétkezik"* – mondja az „Írás"-ról. Önmagának és a világnak is azzal magyarázza ezt, hogy nem lehet ő olyan okos, hogy ezt kitalálja, hiszen csak három elemit járt, másfelől nincs kitől mástól tanuljon, hiszen kilenc éve ki sem mozdult az udvarról. „Hát a Jóisten talán ilyen nagy tehetséget adott a kézbe, a szívbe, az elmébe, hát ő serkenti az elmét, ő adja számba a szavakat. Én hiszem, mert olyan erős a hitem."

Tény, hogy az írás szinte hibátlan helyesírással és javítgatások nélkül készül.

Az „Írás" eddig mintegy 30 kézzel írt spirálfüzet. Tartalmazza E. néni vallásosságának szinte minden dokumentumát: dátummal ellátva az Istennel és Szűz Máriával folytatott párbeszédeit, a látomásokat, az isteni kinyilatkoztatásokat, intelmeket, tanításokat, E. néni hozzájuk intézett napi kéréseit, az erre kapott égi válaszokat, dicsőítő verseket, szövegeket, történeteket. Sok versnek dallama is van. Szöveg és dallam születését E. néni így fogalmazta meg:

„Elsőbb hallja az elme, utána érzi a szív, és a száj adja ki a hangokat. A mennyei Atya Jézus Krisztussal közösen állandóan ösztönzik az elmét arra, hogy mondja ezeket.

Volt rá eset, hogy a dallam a vers nélkül született. Hallom, dolgozok kint a konyhában vagy valahun, hátul a kertben, és hallom, hogy énekelnek. Itt hallom elől a fejembe, a homlokomba, hogy szent éneket énekelnek. De nem tudom, hogy mi ez. Akkor bejöttem, és megpróbáltam hozzápasszintani a vershez, és stimmelt. Én ugye kottát nem ismerek, és volt úgy, hogy elfelejtettem a dallamot másnapra. Itt volt előttem a szöveg, de a dallamot elfelejtettem. Mondom Jézusomnak, megyek oda, mondom, *Jézusom, képzeld, elfelejtettem a dallamot,* nem tudok semmit se belőle. Hát ahogy mondogatom nagy bánatosan, egyszer hallom, már megint itt mondják elöl. *De nem a fül hallja, hanem az elme.* Az elme mondja, az elme. Hála Istennek, köszönöm Istennek, megyek oda: nagyon szépen köszönöm Jézusom, áldott legyél mindörökké, mit gondolsz, megjött a dallam, de akkor már mondtam is. És így tudtam sok esetben megtanulni."

Azt, amikor egy elfelejtett dallam újból eszébe jut, mintegy megvilágosodásként, a sötétség–világosság hasonlattal mondja el: „Mint mikor sötétben kigyullad a villany,

megint hallom a dallamot."[2] *Isteni sugallat*nak nevezi mindazt, amit az „elméjével" hall, ugyanakkor metanyelvi szinten rendszeresen utal a szöveg igazságértékére, és ezzel erős önreflexivitását is bizonyítja:

„Aki énnekem nem hiszi a szavamat, az vétkezik, mert nekem minden szavam *hiteles,* én olyat nem mondok, ami nem fedi a valóságot. Ha hazudoznék össze-vissza, hát engem az Isten úgy büntetne, hogy nem igaz. Hát hogy tudnék hazudozni?"

Amint hallja, rögtön leírja a szövegeket.

„Mikor hallom a szöveget, akkor azonnal jövök ide az asztalhoz és írok. Nekem nincsen maradásom, akkor nekem muszáj írni azonnal, mert engem valami így idevezet az asztalhoz."

Vannak olyan énekek, amelyek motívumai *álmában* jelentek meg először.

„Kelt 1982. 10. hó 17-én. *Ének az arany rózsáról.* Na ez az ének meg úgy keletkezett, hogy éjjel álmomban két *szót hallottam:* arany rózsa, ezüst levél. És fölkeltem, föltöltöztem, ide ültem az asztalhoz és rögtön elkezdtem írni: arany rózsa, ezüst levél. Ott a Szűzanyánál meg van aranyozva a rózsa." (Mutat a házioltárán lévő Mária-képre.)

E. néni látomásainak általában van valami könnyen felfedezhető valóságalapja. Itt az álomban megjelenő arany rózsa, ezüst levél a szobájában levő szentképen van, a következőben a naponta látott hajnalcsillag a „főszereplő", amely mindennapi vallásosságának egyik kulcsfigurája.

„Én éjjel azt álmodtam, hogy egy *férfihang azt mondta,* hogy »Irrik Apolló«. Elgondolkoztam, hogy ez mi lehet, senki nekem nem tudja kitalálni, hogy mi ez, s akkor a csillagokról született az ének, de óriási, gyönyörű. Az a címe: *Apolló, a csillagfutár.* Így kezdődik: Ó, csillagok, szép csillagok,..."

Minden éneket, verset, szöveget „gyönyörűnek" tart, olyan szépnek, amilyet „még fül nem hallott soha".

Fények és hangok mint jelek

E. néninek gyakran jelennek meg különböző fények és hangok, amelyeket égi jeleknek tart. Mindig igyekszik megfejteni e jelek neki szóló üzenetét. A hangok éjjel álmában ébresztik fel, a fényeket nappal látja. „És senki nem lássa, csak én." A fények általában bent a lakásában a szentképek és a kereszt körül jelennek meg, de kint az udvaron az égen is előfordulnak.

„Volt rá eset, hogy amikor ott állok Jézusom előtt, megjelenik a *fehér fény.* Amilyen magas a Jézusom, kétszer akkora fehér fény van a feje fölött, meg a Szűzanya feje fölött, a Szentháromság fölött, meg Jézusom fölött, meg mellette. Akkor mindig valami nagy öröm ér engemet. *A fehér fény az nagy örömöt jelent nekem, és az tudatja énvelem, hogy itt van lélekben.*"

Míg a fehér fény örömöt, a kék fény veszélyt jelent E. néni számára:

„...mikor a férjem élt, megjelent a *kék fény,* ilyen kerek alakban egyszer Erzsébet napján. Nézem a fényt. Na mondom, biztosan Jézusom akar valahogy megköszönte-

ni nevem napjára engem, hogy a kék fény megjelent. És állandóan ott volt, meg beárnyékolta azt a kis képet, teljesen ellepte. *És mondom magamba: jaj, nem is nézem má annyira azt a kék fényt, ne mondja Jézusom, hogy annyira nézem, na és akkor írtam, és kérdezem, mit jelent a kék fény, azt hittem, valami ajándékot kapok a mennyből, valami áldást vagy ilyent, és akkor majd megtaláljuk az írást, hogy a kék fény a veszélyt jelentette. Jézusom megszólalt írás alakjában, hogy a kék fény a veszélyt jelzi.* Asszondja, ne félj *szolgám,* majd a sátán fenyeget, de ne félj, ártani nem mer, mert látásom gátolja. Megszólalt az úr beszéd alakjában."

Abból, hogy a kék fény a sátán fenyegetését jelentette, E. néni férje fenyegetését vélte megtudni. Máskor, ugyanezt elmesélve, hozzátette:

„A sátán fenyeget, hát a férjem. Meg akart mindenáron téveszteni, de engem nem lehet, kislányom, mert velem van az Isten."

Isten oltalmat, biztonságot, védelmet jelent a számára, aki *előjelek*kel figyelmezteti a rá leselkedő veszélyekre. A „velem van az Isten" tudata teljes biztonságérzetet jelent számára.

Az „Írás"-ból olvasta föl a következő fehér fény látomását:

„Kelt 1993. IV. hó 31-én. 7 óra 8 perckor reggel gyönyörű *látomásom volt a konyhában.* Azt a keresztet néztem, amit a második férjem leköpött, és Jézushoz gyönyörű imádó szavakat mondtam, és mondtam neki, hogy megvédem attól, hogyha hallom, hogy szidják, mert ő ártatlan, és sajnálom és nem tudom elfelejteni, hogy a férjem leköpte. Most írom, hogy mit láttam.

A kereszt felett egy ugyanolyan keresztet láttam fehér fényben tündökölve ahogy néztem, és állandóan imahangokat mondtam. És egyszerre csak a kereszt alatt megjelent a nagyon gyönyörű *fehér fény, az is kereszt alakjában.* Akkora volt a fény, mint amekkora a kereszt. Amikor e csodálatos dolgot a kereszt alatt is láttam, még jobban imádtam azt az áldott Krisztust, aki érettünk feláldozta magát. Ki hiszi ezt el énnekem? Nem tudom. De én nem merném leírni, ha nem lett volna igaz. Mert a Szent Atya büntetne, hogy a fiára hazudozok. Írom, amit leírt a kezem. Áldott legyen az Úr Isten. Ammen."[3]

„A fehér azt jelenti, itt az isteni lélek. Istennek a szentsége, a személye az *tisztaságot, dicsőséget jelent."*

E látomását értelmezendő felidézte magában, és az „Írás"-ban is dokumentálta azt a pillanatot, amikor férje meggyalázta a keresztet és ő ezt a fehér fényt látta:

„Emlékezés: Szentséges Áldott jó Krisztusom! Látod ugye és hallod ugye a hangomat, hogy nem bírom elfelejteni ezt a szörnyű dolgot, amit a második férjem tett veled. Jézusom, imádott Istenem, hát tégedet leköpött a kereszten. Ezt azért tette, mert a hazugságára rájöttem, és merőben a szemébe mondtam, nem mond igazat. Hát engemet akart leköpni, és megütni. De Jézusomnak a szentséges látása gátolta a gonosz cselekvésben. Amikor leköpte a keresztet, akkor én mondtam neki: Mit tettél? *Leköpted az Istent!* Azt mondta: *Leköptem azt a pléhdarabot.* De mondom neki, hogy: *Mögötte van a lélek,* és úgy fog büntetni, hogy belefeketedsz, és nem tudsz védekezni ellene. Akkor meg engemet is leköpött és szemét ká-nak ordított. Ezt látta a Szentséges Úr szeme, és büntette de nagyon. Én imáimban kértem a szabadulást, hogy

menjen már Uram oda, ahova nem kell csomagolni. És íme, kérésem meghallgatásra talált. Itt a szabadság! Áldott legyen az Úr Isten!"

Miután E. néni ezt fölolvasta az „Írás"-ból, hozzátette:

„Hát, amikor leköpte a keresztet, én még nem is tudtam, hogy tényleg mögötte van a lélek. Nem is voltam abban biztos. Hát azután jelent meg énnekem a fényesség a kereszt fölött. Én avval a kereszttel esküdtem Baján a Barátok templomában. Ott voltam szép menyasszony, az első házasságom..."

A fények látása, amelyeket ő maga *látomás*nak nevez, szorosan összefügg második férje emlékével, az ő cselekedeteivel, kettejük viszonyával. Férje türelmetlen magatartását, amely az ő vallásossága és egyben az általa tisztelt szentségek ellen irányult, személyes meggyalázásnak érezte és érzi a mai napig.

A következő példák kinti, szabad ég alatt megjelenő látomásokat mutatnak be. Ez így van leírva és lerajzolva az „Írás"-ban:

„*Kelt 1983. I. hó 2-án.* Áldott legyen az Úr Isten. Ma reggel öt órakor mikor kimentem az udvarra feltekintettem az égre hogy köszönjek Istennek. Fénylett a hold és ránéztem, különös színben láttam a holdat körülvevő udvarát. Olyan volt, mintha színes szivárvány vette volna körül teljes egészében. A színek halvány piros és halvány kék voltak. Lerajzolom: [koncentrikus körök rajza, beleírva az említett színek].

Csak tudnám mit jelent?? Áldott legyen az Úr Isten. *Nem tudom ezen látomást, gondolom jel, látta-e rajtam kívül még valaki?* Ha igen, akkor úgy is híre megy az egész Világon. Ha nem látta rajtam kívül senki, akkor egyedül csak én voltam erre érdemes személy. A hold állása Észak-Nyugat irányban volt."

Ezt a látomást is mindenképpen jelnek vélte, és meg akarta fejteni. Ezt azonban nem veszélynek, nem is örömnek, hanem kiválasztottsága jelének értelmezte.

„*Kelt 1988. X. hó 11-én.* Drága Jó Mennyei Atyám, a dátumot megemlítve háromnegyed öt órakor reggel az égen a csillagom, mellyel üzenek neked, átváltozott keresztté."

„Ez valóban igaz volt!" – teszi hozzá.

„Tehát, amekkora volt a csillag, akkora keresztet láttam a csillag helyett. És amikor vége volt az imának, akkor újra a kereszt csillaggá változott át.

Tehát igaz volt a látomás."

„Ez így volt! Ez így volt, hogy amekkora a csillag, akkora keresztet láttam. És akkor mondom a Miatyánkot, nézem a csillagot, állandóan rajta van a szemem. Van egy csillagom, amit kiválasztottam, hogy az én *futárom lesz* és azzal üzenek a Mennyei Atyának minden áldott reggel. Mindig mondom: Drága csillagom, hol vagy? Üzenek a Mennyei Atyának, és akkor mondom: Miatyánk, aki a mennyekbe vagy..."

Erről a csillagról szól az *Apolló, a csillagfutár* című éneke, amely az álmában hallott „Irrik Apolló" szavak sugallatára keletkezett. Ez a hajnalcsillag nagyon fontos szerepet játszik E. néni vallásosságában. Számára ez olyan *mediátor,* amellyel nap mint nap fenntarthatja az Istennel való kapcsolatát. A csillagos ég alatt köszöntve minden reggelt, az Univerzumban létezés egy nagyon természetes, ősi formáját éli meg. A csillagokkal éppolyan intim, közvetlen kapcsolatban van, mint nagy gonddal ápolt virágaival és az állatokkal.

Míg a fények nappal, a *hangok* éjjel jelennek meg E. néni számára. Ezek félelemmel töltik el. Valószínűleg fél attól, hogy még közelebb kerüljön a transzcendenciához; ő akarja valamennyire kezében tartani az égiekkel való kapcsolatát.

„Az is előfordult, hogy amikor álmomból felébredtem, köszönt valaki: »Jó reggelt! vagy Jó éjcakát!« És akkor utóbb má féltem. Mondtam, Jézusom, én nem kérem ezt a *köszöntgetést,* én félek, én félek. Nem kívánok se *jelet,* se köszöntgetést, se csodát, semmit nem akarok, nekem jó így, ahogy van. Félek, én nem akarok. És akkor azóta megszünt a köszöngetés. Biztos a Szűzanya hangja volt az, mert olyan gyönyörű szépen köszönt, hogy »Jó napot kívánok! Jó reggelt kívánok!« Jaj fölébredtem. Áldott jó Istenem, ez a Szűzanya hangja lehetett, senki másé. Meg valamikor férfi hang köszönt kétszer: »Jó éjszakát. Jó éjszakát.« *És akkor kezdtem félni. És mondtam, nem kérem ezeket a jeleket. Le is van írva a szövegbe.*"

E. néni saját énje(i) és a világ közti határ bizonytalanságát mutatják a saját tudatára való utalások, valamint az őszinteségére való folyamatos hivatkozások. „Gyenge az idegzetem, nem bírom én a köszöngetést. Még azt mondják, hibás vagyok, de nem vagyok hibás."

Vallásosságában az *álom* nem csak a hangok megjelenése miatt fontos. Az álmok tapasztalása nála is a lélek létezésének „bizonyítéka". Álmában jelennek meg földi halottak alakjai, és csak álomban jelennek meg alakot öltve az égi szent hatalmak.

„*Hiszem azt, hogy van lélek.* Hát például már onnan is indulok ki, hogy *álmodunk.* Édesanyám is meghalt már 55-be, és úgy látom álmomba, mintha élne, mintha itt volna. A férjeimmel hányszor álmodom, úgy, mint amikor vele éltem. Mondom éppen az Úrnak, a szentséges Úrnak, hogy Uram, ha megkérdeznéd, melyiket támasszam föl, akkor azt mondanám, Uram, az elsőt. Álmomban látom és beszélgetek vele, mintha élne, ezért hiszem, hogy van lélek."

Az a Krisztus-kép, amelyet tízéves korában lopott el a plébániáról, ma is ott függ a falán bekeretezve. Az élmény erőssége magyarázhatja, hogy Jézus pont úgy jelent meg számára álmában, ahogy ezen a képen látta:

„Jézusomat már *láttam, így, ahogy ott van (azon a képen).* Volt, amikor így megjelent, és így nézett rám. Volt, amikor egy fa mellett állt és nézett rám. Egyetlen egyszer láttam háttal. Háttal ült. Bementem egy terembe. Nem volt az nagy, *ekkora lehetett, mint ez a szoba,* és sokan vannak benn a szobában, és volt egy ilyen pad, amit parasztpadnak hívnak, és azon végig ültek az emberek, és Jézusom ott ült középen, *de háttal nekem.* Mikor megyek be, nekem má mondják a népek, hogy ott ül a Mester, ott ül a Mester. Nem mondták, hogy hol, de én már akkor tudtam, hogy hol. Arcát nem láttam, de a pad így volt keresztbe, és a Szentséges Úrjézus így ült középen. Ez is álmomba volt. Hát persze."

Az álombéli terem olyasmi lehetett, mint *„ez a szoba"*, az álmában megjelenő Szent Antal pont olyan volt, mint *„az a szobor"* a házioltárán, amelyet épp aznap tisztogatott, rendezgetett. E. néninek ez az egy szobája van, és évek óta itt, ezek között a szentképek és szobrok között éli az életét. Ő maga is úgy tartja, hogy ez a szoba templom.

„A Szent Antalkával álmodtam egyszer. Bejött az ajtón. Többen voltunk a konyhában álmomban, már nem tudom, hogy kik, egy árnyékot látok, és jön be az ajtón. De úgy emlékszek rá, mint hogyha most volna. Odamegyek hozzá, mert olyan barát ruhába volt, mert az barát pap. Kezet akarok neki csókolni, és hát nem engedte, hogy kezet csókoljak neki, és akartam behívni, és mikor nyitom az ajtót, hogy jöjjön be, akkor eltűnt. Ez a Szent Antalka. [Odamegy a házioltárhoz, kezébe veszi a kis Szent Antal-szobrot, és azt mondja nekem:] Nézd meg ezt a Szent Antalt, ez az, aki fejet hajtott előttem, amikor a kisasztalt leterítettem, odatettem, virágot tettem elébe. Éjjel megjelent nekem álmomban és fejet hajtott. *Megköszönte* énnekem. Nézd meg! Pontosan ilyen volt. *Azért tudom, hogy ő volt az, mert pontosan ilyen volt.* Pontosan így nézett ki. Mikor reggel fölébredtem, rögtön tudtam, hogy itt volt a Szent Antal. Meg is írtam. Hát meg van írva."

E. néni ezt az álombéli látomást is értelmezte: Szent Antal ezáltal köszönte meg a vele való aznapi törődést. Mint korábban is láttuk, a *köszönés, köszöntés,* a *közvetlen emberi* kapcsolatokra jellemző *kommunikációs formák* teljes természetességgel működnek E. néni és a szent személyek közötti kapcsolatokban.

Egy érdekes szemantikai problémát is fölvet ez a látomás, nevezetesen a szentség és reprezentációjának viszonyát. Bármely vallási kontextus vizsgálatakor alapvető kérdés, hogy az adott szentség, istenség és annak jele (szobor, kép, kődarab, bokor stb.) megfeleltethető-e egymásnak, és milyen mértékben cserélhető ki egyik a másikkal, hogyan jelentkezik az azonosság. Emellett ez tipikusan olyan probléma is, amely a valláskutatás „emic" és „etic" szintjeinek világos elhatárolását kívánja meg.[4]

A jelölő–jelölt–referens vagy a fregei[5] értelemben vett jel–jelölt–jelentés viszony mellett itt arról is szó van, hogy E. néni számára egy jelölő léte ontológiai bizonyítékként szerepel egy jelölt azonosítása érdekében. Az a kérdés pedig, hogy az illető jel egyáltalán rendelkezik-e jelölttel és jelentéssel is, normálisan csak a jelenség *etic* szintjén merül(het) fel.

Írás, szolgálat, kiválasztottság

E. néni Isten írnokának tartja magát. Minden, amit az elme hall és a kéz leír, az Isten közvetlen kinyilatkoztatása. Próféták és vallásalapítók tudatosságával írja a szent szöveget, amely az isteni szavak pontos lejegyzése. Ez a szöveg aztán azonnal tárgyiasul, dicsőítő himnuszok, imák, szentekről szóló igaz történetek tárházává, hivatkozási alappá, etikai kódexszé és világmagyarázó enciklopédiává válik. E. néni hiszi, hogy az Írás tanítója lesz a népnek, amely, ha eljön az ideje, megérti és tiszteli az ő cselekedetét, és ezzel az isteni szent szöveget. Egyelőre nem zavarja, hogy az embereket nem érdekli, amit csinál. Nem erőszakos próféta. Őt boldoggá teszi ez a munka: „Hát ez nekem olyan, mint amikor valakinek munkába kell menni."

„Isten kiválasztja a megfelelő szolgát. *Én ki vagyok választva.* Én tudom, hogy nem vagyok erre érdemes, nem érdemlem ezt a nagy megtiszteltetést. Mer én se vótam jobb, mint a többi fiatal. De hallod, hogy mit mond: kiválasztott íródeákjának, mert

erre én alkalmas vagyok. Nem mondja, hogy okos vagyok, nem mondja, hogy szép vagyok. Direkt kibeszéli az írás, hogy e szolgának kevés a tudása, de íme, figyel az Isten szavára. A kezeim is épek, jók, mert mondja, meg vannak áldva. Ez a tevékenység meg van áldva. És én nem vagyok harácsoló, én nem vagyok irígy, nem szerettem el senkinek a férjét, én nem csináltam olyant, amit nem szabad."

Írói attitűdjére, mint személyiségének más jegyeire is kettősség jellemző. Egyrészt határozottan érvényesül és gyakran artikulálódik az „én csak egy szolga vagyok, az égiek szolgája", a „nem én vagyok szent, hanem aki fogja e kezet és diktálja e szavakat" szerénysége, a középkori költőkre, írókra, kódexmásolókra jellemző alázat és „háttérben maradás". Másrészt jellemző a profetikus tudattal párosuló büszkeség, a kiválasztottság tudata, az, hogy „az én nevemet még sokáig fogják emlegetni". Ezzel a büszkeséggel mond el mindent szívesen a mi kérdéseinkre, mert „amit itt belemondok a magnóba, az sokáig megmarad. Még halálom órája után is emlékeznek rám." Amit ír, azt „gyönyörűnek", páratlannak tartja, de nem saját teljesítménye, hanem a leírtak szentsége okán.

„Előfordul, hogy csak írom, írom, amit hallok, de nem tudom, hogy mi lesz belüle. És mikor elolvasom, van egy óriási nagy szöveg, három-négy lapra való szöveg, de ebből egy a betű vagy i betű, vagy egy r betű nem hiányozhat egyik se, mert *ha hiányzik, akkor nem stimmel* és nem rímel a szöveg. *Hogy mi ez a tudás, én erre nem is vagyok méltó.* De hogy mért választott ki éppen engem Isten ilyen magas feladatra, nem tudom. Na most azt mondja az *írás,* hogy Isten azért adta nekem ezt a *megbízást, feladatot,* amit csinálok, ezt *a szolgálatot,* hogy *alkalmasnak engemet talált* erre."

Nemcsak ezt a kettős attitűdöt kívánom illusztrálni a következő részlettel, hanem azt is, hogy az „Írás" hogyan dokumentálja E. néni vallásosságát, hogyan jelenik meg benne a szakrális kommunikáció napi gyakorlata. Ezt felolvasta nekem az „Írás"-ból, és közben kommentálta. Kommentáló megjegyzéseit zárójelben közlöm. (Etikai megfontolásból nem vállaltam a teljes anyag közlését.)

Kelt 1992. VII. hó 1.

Dicsértessék a Mennyei Atya az Úr Jézus Krisztusba! Szentséges Szent Atyánk, hozzád fordulok és segítségért kiáltok én, a ti szolgátok. Szentséges Szent Atyám, segíteni szeretnék, de az én könnyező szemem és az Istent imádó szívem nem tudom, hogyan lenne elég. Szentséges Szent Urunk, elveszett egy Y, X a neve. Édes jó Atyám, az lenne hozzád a kérésem, hogy add vissza X-t. [...]

(Így kezdődött a könyörgésem.)

Kelt 1992. VII. hó 2. Itt a válasz, szól az Úr:

Kedves jó szolgám üzenem neked, hogy hallom a hangodat és teljesítem kérésedet, kívánságodat, mert hiszed létezésemet. Én tégedet, a mennyei atya őriz és szeret. Légy jó, továbbra is irogassál a népnek. Így megismerik személyedet, mert áldott a tevékenységed. *A szív, amely a kebledben dobog, teremtő és áldott. Én az Úr, teremtettem e szívet a népnek, hiszen ez a szív ő érettük dobog.* Megérzi azt, ha a másiknak bánata van, ha segíteni kell, nyújtja a segítő kezet, hiszen zokogva imád engem *(Kibeszéli az*

írás, hogy mit csinálok!) és kér, hogy segítsek. Segítek szolgám, és én itt vagyok, segítek ha kell, mert hallom a hangod. Fogadd áldásomat, mert én az Úr vagyok.

(Köszönöm Uram. Hát ez nekem olyan, mint amikor valakinek munkába kell menni.)

[...] Én nem hiába imádom az Istenemet, hiszen itt megszólal írás alakjában, és felel kérdésemre. Tehát én hiszem, hogy meg lesz az az X, akiért a kedves szülők oly mérhetetlen sok könnyet ejtettek... Énnekem *nem* kell a pénzük, én ingyen sírok és imádkozom, hogy a Szentatya meghallgassa kérésemet [...].

Kelt 1992. VII. hó 7-én.

Áldott legyen az Úr a földön és a mennyben és minden helyen, mert az ő szeme mindent lát. Ő Tudja, hová vitték X-t. Majd az Úr visszahozza. (Itt má most az Úr beszél:) Nem kell sírni érte, csak a mindenható imát kér cserébe helyette.

Szól az Úr:

Majd én az Úr megmutatom, hogy hol van az X. [...] »*Írjad, szolgám! Párbeszéd ez az Úrral.* Amit te leírtál, *igaz* minden szó, mert *szent* lesz ezen eset, amit itt leírt kezed. [...]

Kelt 1992. VII. hó 9-én. (Majdnem minden másnap írtam, mert olyan ideges voltam, sírtam, imádkoztam.) Dicsértessék a mennyei Atya az Úr Jézus Krisztusban! Áldott jó teremtő Szent Atyám, mondjál nekem valamit! Mert elfogott a keserűség és a félelem, hiszem hogy te megszólalsz írás alakjában, de nem tudom. *Már félelmemben arra gondolok, hogy kitaláltam én ezeket a szavakat.*

Kelt 1992. VII. hó 10-én.

(Hát mondja, hogy majd meglesz. Az Istennél nem lehet tudni, hogy most akkor mennyi az idő, vagy miért halogatja, vagy mit csinál. *Ő tudja. Én nem zaklathatom* a mennyei Atyát állandóan, de azért csak idegesített, mert azér csak szerettem volna tudni.)

Áldott jó Istenem, szentséges Uram! Megnyugodtam, mert megnyugtatott szentséges szavad. Letörölted a fájó könnyeimet, és eloszlattad aggodalmamat. Áldott legyen a mindenek szeme, *aki meggyógyította a kis malackámat.* Meggyógyítottad a malackámat. Tegnap este megbetegedett, és ma dél felé már láttam, hogy jobban van. Pedig reggel úgy feküdt az ólban, mint egy darab fa. Majd megölt a bánat. Sírtam és tele voltam aggodalommal. Kértem a mennyei szentséges Szent Atyát, hogy gyógyítsa meg a malackámat, mert ha nem gyógyul meg, akkor engemet nagy veszteség ér. Íme, a könyörgő kérésem meghallgattatott. *Mondtam Jézusomnak, hát ha elpusztul a malackám (ezt sírva mondja), én akkor se káromkodok, mert csak X-t adja vissza a kedves szülőknek, hogy azok ne sírjanak, hanem örüljenek.* (Látod, még akkor is másnak szeretném az örömet.) Jézus látta, hogy nem vagyok önző, és meggyógyította a malackámat. És biztosra veszem azt, hogy a kedves szülők is visszakapják X-t. Istennél nincs lehetetlen, áldott legyen az Úr Isten!"

E töredékes szövegből is megtudhatjuk, hogy a szakrális kommunikáció során E. néni milyen kéréseket, szövegeket intéz, és milyen válaszokat tulajdonít Istennek, valamint azt, hogy hogyan kommentálja ő maga ezeket. Saját szerepét a dolgok inté-

zésében nem értékeli túl, ő csak eszköznek tekinti magát az isteni intézkedés végrehajtásához. Istenhez intézett szavait viszont abszolút értékűnek, teljes mértékben hathatósnak tartja. Ez az, amiben a saját erejét látja.

„Az én imádságom, meg az én gondolatom X ügyében annyit használt, hogy megmondja, mit kell tenni. *De nem én vagyok az, aki segítek. Én csak egy szolga vagyok, hiszen mondja az írás.* Én csak egy eszköz vagyok az Úristen kezibe. Én csak imádkozok, például a betegekér, a múltkor imádkoztam egy *lóér,* [...] két napig is imádkoztam, meggyújtottam a gyertyát, biztos meggyógyult. Aztán imádkoztam a *malackáért,* imádkozok a *háborúért,* ahol tönkreteszik a rettenetes sok embereket. Hogy ezek a szerbek mit csinálnak, az borzasztó. De büntetni fog az Isten."

Imádkozás, köszöntés és egyéb szóbeli megnyilatkozások

E. néni hiszi, hogy kérése meghallgatásra talál. „Én kérdezek, s az Úr válaszol írás alakjában." Hiszi, hogy imái hathatósak, sok mindent „el tud intézni" a mennyei hatalmaknál. Második férje halálát is imája erejének tulajdonítja. „Úgy *imádkoztam el* azt a gonosz embert." Az imádkozásnak, az égiek köszöntésének nagyon szigorú szabályai vannak az ő vallásosságában. De ezek nem csak saját hétköznapi vallásosságának szabályai; viselkedését követendő példának tartja. Meg van győződve arról, hogy ahogy ő cselekszik, az a leghelyesebb, hiszen az Írás is mondja, és ezért az embereket is erre az útra kell terelni.

„Azt üzenem mindenkinek, ha *reggel* fölnyissa a szemit, menjen ki az udvarra, és köszönjön az Istennek, a Mennyei Atyának. Legjobb még akkor kimenni, mikor még csillag van az égen. Köszönjön neki, és mondja el az udvaron a Miatyánkot. Nem fontos hangosan! Én hangosan mondom, mer ugye én így megszoktam, de mondja el szépen halkan. Nézzen föl az égre, mer ha fölnéz az égre, az Isten megáldja a szemit, mert mondja az írás, hogy: »megáldom azt a szemet, amely feltekint az égre, feltekintve keres engemet.« Igen. Köszönni kell az Istennek, nemcsak a szomszédoknak meg a jóbarátoknak, meg a gyerekeinek, az Isten az első. Az adja a napsugarat, az ad ételt. Mer ha nincsen napsugár, nincsen szél, nincsen eső, végünk van. Megfagyunk, tönkremegyünk, meghalunk mindnyájan. Nélküle nincs semmi. Az Isten kezéből erednek a javak, amelyeket mi élvezünk, tehát ezért pénzzel nem fizethetünk, *csakis imádó hanggal köszönhetünk, feléje csak ima lehet a lehelet, semmi más.* Ezt majd meghallja az Isten."

Köszöntéssel kezdi, aztán imával folytatja a napot, és a „köszöntések" a nap folyamán nagyon gyakoriak.

„Sokszor beszaladok a konyhából: Áldott legyél, drága jó Istenem, imádjon téged az egész világ, annyira örülök, olyan boldog vagyok, hogy ilyen nagyon boldoggá tettél szentséges Uram, hogy köszönjem meg ezt a *mérhetetlen* nagy jóságot, könnyezik a szemem, *naponta háromszázszor köszönök azok helyett, akik nem köszönnek Istennek, csak élvezik a javakat.* És az élelmet káromkodva emésztik, ásítoznak, meg ordítoznak

meg káromkodnak, de csak tudnák, hogy az Isten mindent hall, *minden szót hall, és büntet.*"

„Aki gonosz, azt *el kell imádkozni* sírva, addig, míg meghallgatásra nem talál az ima. [...] De türelemmel kell várni. *Nem lehet Istent sürgetni.* Nem lehet annak parancsolni! [...]"

E. néni szabályai azt is meghatározzák, milyen érzelemmel, a tiszteletnek, szeretetnek milyen fokán szabad az egyes mennyei hatalmakhoz viszonyulni.

„*Imádni* még a Szűzanyát se szabad, csak az Istent egyedül. A saját édesanyát se, a férjemet meg a gyerekemet, nem lehet, csak azt a mindenható Úristent lehet imádni. Ha én imádom a gyerekemet, meg a kiskutyámat meg a szomszédasszonyt, akkor oda mit mondok?"

Isten megszólításának, a köszönésnek és az imának a formája is szigorúan kötött. Az írásban tudatosan alkalmazza a legnagyobb hatalomnak kijáró „fenséges", „szentséges", „szent" stb. formulákat. A „legnagyobb" imákat pedig (Miatyánk, Üdvözlégy) pedig csak *állva* szabad mondani E. néni szabályai szerint. Énekelni *nem* szabad imádságot. Ha azt hallja, hogy Miatyánkot vagy Mária-siralmat énekelnek a rádióban, kikapcsolja.

Az „Írás"-ban természetesen többször, különböző formában megjelennek a vallási és a mindennapi viselkedésre vonatkozó szabályok, amiket *regulatív szabályok*nak neveztem. Ezek a *geertzi* értelemben vett *„model for"* aspektusát képviselik E. néni vallásosságának.[6]

Egyfelől jelen van egy ilyen típusú formalizáltság, szigorúság, tekintélytisztelet a köszönések, megszólítások, imádkozási szokások szabályaiban. Másfelől jellemző egyéb megnyilatkozásaiban a rendkívüli közvetlenség Istennel szemben; a hétköznapi közvetlen emberi kommunikáció formáinak alkalmazása. Isten közelsége olyan mértékű, hogy a mindennapi társnak kijáró közvetlenséggel áll le vele vitatkozni, beszélgetni.

„Nem félek, hogy valaki meg mer bántani. Lehet, hogy megbánt, lehet, hogy megöl, *de már mondtam Jézusomnak, hogy gyilkosság által nem szeretnék meghalni.* Ha egy mód van rá, vigyázzon rám. Hát ráérek én majd elmenni természetes halállal is, mér köll nekem úgy meghalni. [...]

Azt tanultuk, hogy lélek van. Jól van. Tegnap éppen mondom Jézusomnak, mondom *Jézusom, ne haragudj, én abban nem hiszek, hogy föltámadunk.* De hát mondom is neki, minek is támadnék én föl Uram? Meghalok és kész. [...]"

A Szűzanyának egyszer szemrehányást tesz, máskor meglepetést szerez neki.

„Ugye a Szűzanya *Medzsugorében* ezerszer megjelent a gyerekeknek, ilyen fiataloknak és ártatlanoknak. A Szűzanya mennyei hírnök, az lejárogat a mennyből. A medzsugorei ének úgy született meg, hogy egyik reggel megyek ki és így fölszólok, köszönök, szólok hozzá: *Áldott legyél, aranyos szép Királynő! Ne mondja, fölkelt egy ló. Hát szólok, köszönök.* Mikor bejövök, már hallom a szöveget. Mindig *szemrehányást tettem a Szűzanyának: más el tud menni Medzsugorébe, én nem tudok elmenni?* Nem, mert nekem nem jók a lábaim, mert én beteg vagyok, ugye, én nem láthatok semmit? De ne-

kem elmondták a tatháziak, hogy nem is bírnék én ott a buckákon menni. Megnyugodtam. Akkor abbahagytam a szemrehányást. Sírtam egy sort."

A Szűz Máriával való kapcsolatában megnyilvánuló anya–gyermek viszonyra jellemző közvetlenség legfigyelemreméltóbb példája az, amikor anyák napi énekkel akarta a Szűzanyát meglepni:

„Írtam egy gyönyörű éneket a Szűzanyának tavasszal az orgonákrul, anyák napján akartam megköszönteni. Kint tanultam meg az éneket, hogy ne hallja, hogy én tanulom. *Valaki azt mondaná, hibás vagyok, de nem vagyok hibás.* Kint szedtem az orgonát, na mondom, mostmár tudom az éneket szépen, megtanultam, ne mondja Szűzanya, hogy itt tanulom, állandóan itt énekölök. A férjem elment itthonrul, na mondom, most hamar megköszöntöm a Szűzanyát. Hoztam a nagy csokor szép fehér orgonát, ideállok az oltár elé, benézek a Szűzanyára, hogy mostmá majd kezdem az éneket, és egy szó ki nem jött a számon, csak hullott a könnyem. Állok a nagy csokor orgonával a kezemben, egy szó ki nem jött a számon! Hullik a szememből a könny, és kezemben a virág. Egy szó nem jutott eszembe. *Mintha mondta volna valaki: Ugyan, ugyan Erzsikém, hát hallottam. Köszönöm a köszöntést.*

Én hiszem, hogy akivel szembeállok, az hallja a hangomat. Hát azért van nekem ilyen *nagy protekcióm az Isten előtt,* nagy becsületem, mert hiszem a létezésit."

Költői, verselési stílusának érzékeltetése végett közlöm anyák napi énekét:

Anyák napján köszöntelek virággal a kezemben.
Szemem könnyes, szívem dobban,
dalban mondom és versben,
szép májusnak királynője, áldjon meg az Istenünk.
Jó pátrónánk, édesanyánk, továbbra is légy velünk.
Te jó erkölcsű tiszta anya, szemed ne könnyezzen soha,
Anyák napján ugye látod a tengernyi sok virágot,
neked hozzuk, Mária, anyánk hajnalcsillaga,
üdvözlégy ó Mária, május királynéja,
Ha a virág szólni tudna, vajon most mit mondana,
szavak helyett az illatát leheli egy csokorba,
színét, szirmát látod, édes, érzed ugye illatát,
a virág szíve illatával köszönti a Szűzanyát.

Az isteni lény *antropomorfizálása* jelenik meg ezekben a megnyilvánulásokban. Egy magányos ember minden kapcsolatát pótolják a szent személyek, akikkel az emberi viszonyok közvetlenségét, meghittségét alakította ki.

„Néha, mikor elfáradok, leülök, mondom: Uram, hadd beszélgessek veled egy kicsit, *legalább ebből nem lesz pletyka.* (Nevetve mondja.) Ilyen boldog ember nincs még egy a világon! Volt olyan, aki azt mondta, hogy én hibás vagyok, de nem vagyok hibás."

A *szakrális kommunikáció* – úgy látszik – E. néni mindennapi életének legfontosabb kommunikációs formája. Ez a közvetlen emberi kommunikáció hiányát teljes mértékben pótolni látszik.

„*Én elégedett vagyok, én boldog vagyok,* én nem akarok se szebbet, se jobbat, nekem nagyon megfelel minden így, ahogy van. Csak az a mindenható Úristen fogja a kezemet, én úgy el vagyok ezekkel az írásokkal foglalva. Ezek az énekek olyan gyönyörűek, nekem a teljes szórakozásom. Ezek kielégítik az egész életemet. Sokan mondják, hogy *egyedül* nem jó. Dehogy nem jó. Úgy kell mondani az imádságot, *mintha vele* állna szembe, akinek mondja. Akkor majd azt meghallgassa az Isten. *Az én imádságom hathatós az biztos, és meghallgatásra talál.*"

Meggyőződésem, hogy ennek az asszonynak a látomásai antropológiai szempontból csak vallásosságának ilyen szélesebb ívű megközelítésével értelmezhetők. A látomások mellett minden olyan jelenséget, megnyilatkozást szükségesnek tartottam figyelembe venni, amelyek rávilágítanak a látomások szerepére, az egyéni vallásosságba való beágyazódására. Ezért beszéltem itt a látomásokon és fényeken kívül az *isteni* „sugalmakról", a „köszöngetésekről", amelyeket talán *auditív hallucinációnak* lehetne nevezni. Mivel a látomásokat a szakrális kommunikáció egyik elemének tekintem, fontosnak tartottam bemutatni e kommunikáció egyéb megnyilvánulásait is: a kommunikációs folyamat másik irányából származó *emberi* kérdések, köszönések, imádságok példáit. Az asszonynak a szövegelőadás körülményeire vonatkozó elképzelései pedig a teljes vallásosságát fenntartó konstitutív szabályokat tárják fel előttünk. Ez a nagy előnye annak – s ez nem gyakran adatik meg néprajzosnak –, hogy egy *mai,* látomásokat átélő asszony hétköznapjait, folyamatos önreflexióit meg tudjuk figyelni. Lehetőségünk nyílik az *ő saját* értelmezéseinek megismerésére, és az antropológiai szöveg előállításához figyelembe vehetjük azokat.

Az Én, a Nem-Én és a Szent Másik. Elméleti vonatkozások

Ki alkotja valóban az „Írás"-t, az E. néni kézírásával rögzített szöveget? „Az elme hallja, nem a fül" kifejezés már önmagában utal arra, hogy az ő számára sem egy megszokott jelenségről, nem a külső valóság érzékeléséről van szó, hanem ami történik, az bent történik, az „elmében". Ugyanakkor határozottan tiltakozik az ellen, hogy a szöveg az ő alkotása lenne. Ez valami/valaki másnak a műve, nem az övé. Ezzel E. néni önmaga is azt a feltevést látszik megerősíteni, hogy itt valami olyan dologról van szó, ami *nem én,* de *mégsem a külső valóságban,* hanem bent, az elmében történik. Az *etic* mellett az *emic* értelmezések figyelembevétele nagy segítséget nyújthat. Itt az derül ki, hogy a kettő nagyon közel áll egymáshoz, E. néni *emic* értelmezése megadja a kulcsot az *etic* értelmezés számára.

Pszichológusok és antropológusok többnyire egyetértenek abban, hogy az ember öntudata feltehetően azáltal alakult ki, hogy *önmagát* két erőteljes és határozott *másik*kal szemben definiálta: egyrészt a külvilág fizikai valóságával, személyeivel, másrészt a gondolatok, vágyak, érzések belső világával szemben. A határok megrajzolása

és értelmezése kulturálisan nagyon különböző, az azonban univerzális jelenségnek látszik, hogy az ember bizonyos belső állapotokat *én-idegen*nek tart, bizonyos belső történéseket mint az *énen kívül* történőt tapasztal.

Az ilyen *énen kívüli*eknek tekintett események nem egyszerűen abban az értelemben exteriorizálódnak, hogy ugyanazon episztemológiai státuszt kapják, mint a külső fizikai világban játszódó események. Úgy tekintik őket, mint az énen kívülit, de ugyanakkor határozottan elkülönítik az élő dolgok hétköznapi világától: olyan események, amelyek a természetfölötti vagy szent birodalom részei, kisugárzásai. A (mi fogalmaink szerinti) külső és belső valóságok nem keveredtek, hanem (a mi fogalmaink szerinti) bizonyos típusú belső történések úgy appercipiálódnak, mint valami különös jelentőséggel bíró dolog valahol az individuális én mögötti tartományban.[7]

E. néni vallásosságában fontos szerepet játszanak az *álmok;* az ébrenléti *látomások,* amelyek lehetnek *fények, alakok, események képei;* valamint *auditív hallucinációk,* amelyek egyrészt a *hangok,* a *„köszöngetések"*, másrészt mindaz, amit ő maga *„sugalom"*-nak nevez, amelyről azt mondja: „az elme hallja, nem a fül". Ez lehet vers, dallam, történet, tanítás, utasítás, az ő kérdéseire adott isteni válasz, vagy a világ történéseire adott magyarázat, értelmezés. E magyarázatok, értelmezések látják el a vallás „model of reality"[8] funkcióját, és lényegében a vallás *konstitutív* szabályait fogalmazzák meg.

Az ilyen mentális eseményeket egy ideje a szakirodalom *módosult tudatállapotok*nak *(altered states of consciousness)* nevezi.[9] Ez a fogalom új perspektívákat kínált a korábban patologikusnak tekintett jelenségek megközelítésére. Hiszen a klasszikus freudista nézőpont szerint az ilyen én-idegen állapotok a tudat alatti vágyak kielégítői, az *id* vágyaiból és a *felettes én* elrejtéséből konstruálódnak, alapvetően patologikus esetek.[10] Az ilyen jelenségeket a módosult tudatállapot fogalmán keresztül az antropológusok számára ismert *emic* értékelések segítségével sokkal pozitívabb kategóriákkal lehet értelmezni.[11]

Ma már ez a fogalom is meghaladottnak tűnik. Michael Stephen[12] újabban arra hívta fel a figyelmet, hogy a módosult tudatállapot kifejezés elhomályosít két nagyon fontos folyamatot: a transzot vagy megszállottságot átélő személy által alkotott képzeleti konstrukciókat *(imaginative constructions),* és e tapasztalat én-idegen aspektusát. Az antropológusok által tanulmányozott legtöbb módosult tudatállapot tartalmaz komplex ábrázoló narratívokat *(imagery narratives),* mégis úgy tűnik, ritkán fordítanak komoly figyelmet a módosult tudatállapotok *emic* reprezentációjára mint egy speciális kreativitás megnyilvánulására.[13] Az álom, a transz, a megszállottság képzeleti narratívjai *(imaginative narratives)* nem tudatosan konstruálódnak, még csak nem is módosult tudatállapotban. Az álmok eseményeinek vagy a víziók látványának *(imagery)* eredete az emberi tudatosságon kívül marad. Ahogy Rycroft[14] fogalmazza: „Amíg álmodunk, nem vagyunk annak tudatában, hogy mi magunk alkotjuk az álmot, amit éppen álmodunk, ezért minden pszichológiának, ami jelentést tulajdonít az álmoknak, két különböző én létezését kell feltételeznie. Az egyik én önmaga létének tudatában van, a másik ént nem tapasztaljuk személyesnek, és hajlamosak vagyunk idegennek nevezni. Ugyanez mondható el más én-idegen tapaszta-

latokra is. A *módosult tudatállapot* kritikájának lényege tehát az, hogy e fogalom elfedi azt a tényt, hogy itt a tudatos énen kívüli valami hozza létre a látomás-narratívot *(visonary narrative)*.

Az E. néni „Írás"-ára és a hasonló jelenségekre egyetemesen vonatkozó aktuális kérdés: Ha nem az én hozza létre az álmok, látomások, megszállottság narratívjait, hanem csupán megfigyeli és előadja azokat, mintha azok valami külső valósághoz tartoznának, akkor ki a titkos drámaíró? Ki konstruálja a kellékeket, színeket, dialógusokat? Hova jutunk, ha elutasítjuk a tudat alatti vágyak kielégítését mint motiváló erőt?

Ha az antropológiában még nem is, de a kognitív pszichológiában már eléggé megalapozottnak és elterjedtnek tekinthető az a nézet, hogy a kogníció nagy része a tudatosságon kívül történik.[15] A tudatalattit az információfeldolgozás *(information processing)* felől megközelítő nézetek[16] a hallucináció patologikus természetéről vallott, korábban elterjedt nézetekkel szemben kimutatták, hogy a tudat képessége külső valóságnak tűnő élénk képek alkotására az agy normális információfeldolgozó operációiból származik, és nem feltétlenül van köze patológiához vagy diszfunkcióhoz. Ez a képesség teremti azokat az élénk képeket, amelyek, úgy tűnnek, nem a tudatos énből, hanem valami *másik*ból származnak. Singer[17] szerint a külső szenzori információk és a belső generált ábrázolások *(imagery)* a rendszeren belül ugyanazt a „csatornát" foglalják el, és úgy véli, amikor a külső input redukálódik, akkor több „csatornahely" jut a belsőleg generált anyagok feldolgozására.

Mindezek alapján hozta létre Michele Stephen[18] a módosult tudatállapot fogalmát meghaladó elméletét. Véleménye szerint a képzelet egy bizonyos folyamata az éber tudatosság keretein kívül megy végbe. Meg kell különböztetnünk az álmot vagy víziót létrehozó folyamatot, ami mindig a tudatos határain kívül lévő én rejtett formája marad, attól az ábrázolástól *(imagery)*, amely ennek a folyamatnak a végeredménye. Ez tudatossá válhat, de az énen kívülről származónak tapasztaljuk. Stephen az *autonóm elképzelés* kifejezéssel a konstrukció folyamatát, az *autonóm képzelet* kifejezéssel pedig ennek eredményét: álmokat, víziókat, látomásokat stb. jelöli. Mivel maga a folyamat mindig a tudatosságon kívül marad, tudást csak a folyamat tudatossá váló vagy a tudatost befolyásoló eredményeiből szerezhetünk.

Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy egy bizonyosfajta képzelőerő a tudatos éberségen kívül működik. E képzelőerő produktumaira nem a külső kulturális világ, sem pedig a belső tudati világ, hanem valamely harmadik világ realitása jellemző. Az autonóm elképzelés az álmokban és látomásokban teremt egy másik világot, amely nem azonos azzal a közösen birtokolt szimbolikus renddel, amelyet az ember az éber tudatosság állapotában tapasztal. Ezek versenyezhetnek, konfliktusban vagy harmóniában lehetnek egymással. „A szent világok a közösen birtokolt szimbolikus világkép és az egyéni autonóm elképzelések termékei között lévő interakcióból jönnek létre."[19]

Az *autonóm elképzelés* feltehetően univerzális emberi jellemző, mint ahogy eredményei, az *álmok, látomások* is azok. De nyilvánvaló, hogy csak bizonyos adottságokkal vagy tanultsággal rendelkező egyének képesek szándékosan hozzáférni, és tudatos

célokra felhasználni. A közönséges emberek nem tudják kontrollálni ezt a képességet. Ha folyamatosan álmok gyötrik őket, vagy váratlan látomások zavarják éber állapotukat, elűzik azokat, vagy segítséget keresnek. Ha ezeket a „nem szívesen látott vendégeket" nem sikerül sem elűzni, sem kontrollálni, a személy megbetegedhet, ha sikerül, az egyén meggyógyul. Ha pedig ezek a jelenségek valamilyen mértékben kontroll alá kerülnek, a korábban szenvedő ember sámán vagy próféta lehet. Ez a nagy hatalommal rendelkező *másik erő* egyaránt lehet destruktív és kreatív. Mivel csak ez az autonóm elképzelés képes felfedni, láthatóvá tenni a *szent másikat,* azt állíthatjuk, hogy vallási és művészi értelemben a hatalommal rendelkező, kreatív *másik* e speciális képzelőerő pszichológiai valóságában gyökerezik.

Ilyen módon úgy tűnik, választ kaptunk az „Írás" alkotójára vonatkozó kérdésünkre. A fentiek értelmében nekünk nemcsak két, hanem három különböző dolgot kell határozottan elkülönítenünk. Első az *autonóm elképzelés,* a konstrukció folyamata, második az *autonóm képzelet,* e folyamat terméke (az álmok, látomások, sugallatok) és a harmadik *ezek objektivációja,* az „Írás". Mi nem az autonóm képzeletből, hanem annak *emic* értelmezéséből és annak objektivációjából igyekeztünk megismerni az autonóm elképzelés konstruktív folyamatát. A megismerés eredménye a probléma jellegéből adódóan természetesen nagyon hiányos. E. néni alakja és világa mint egyéni és mint tipikus egyszerre mutatkozik meg előttünk. Példája és tárgya lehet egy olyan összehasonlító kutatásnak, amely az álmokat, látomásokat, hangokat – mint sem nem külső, sem nem belső, hanem valamely harmadik valóság részeit – tapasztaló, profetikus tudattal rendelkező ember mindennapi világát, vallásosságát és annak kognitív hátterét igyekszik megérteni.

Jegyzetek

1 1993 áprilisában Erdélyi Zsuzsanna vitt el ehhez az asszonyhoz, akivel ő akkor már évek óta levelezett, és felismervén különös egyéniségét, vallásosságát, engem kért meg az antropológiai elemzésre.

2 Mivel a dallamokat gyakran elfelejtette, 1992-ben vett egy kazettás magnót, és arra énekli a dallamokat, amint hallja. E szent énekek dallamai külön tanulmányt igényelnének. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy a dallamok stílusa és az előadás módja egyaránt a harmincas–negyvenes évek városi szórakoztató zenéjét idézi. Nagyon sok azon tangók dallama, amelyet a tánciskolában és lánykorában hallott. Mária-énekeinek előadásmódját az a túlfűtött érzelgősség jellemzi, amelyet slágerek, kuplék énekeseitől hallhatott városi cselédlány korában.

3 Magát a látomás tényét látásfiziológiailag is meg lehet magyarázni (a fixált kép színtani negatívjának megjelenése a látómezőben), de számunkra e jelenség *emic* értelmezése a lényegesebb.

4 Pike (1967).

5 Frege (1980: 156–190).

6 Geertz (1966: 7–8).

7 Peters–Price-Williams (1980: 397–418), (1983: 5–39); Locke–Kelly (1985: 3–55).

8 Geertz (1966: 7–8).

9 Ludwig (1969: 11–24); Seymour-Smith (1992: 10).

10 Rycroft (1972: 36–37).

11 Bourguignon (1973); Lewis (1971); Stephen (1979).

12 Stephen (1989: 47).

13 Noll (1985: 443–461).
14 Rycroft (1972: 66–67).
15 Bowers–Meichenbaum (1984).
16 West (1975); Reber (1985); Singer (1974, 1978).
17 Singer (1974: 188–200).
18 Stephen (1989: 54).
19 Stephen (1989: 62).

Bibliográfia

BOURGUIGNON, E. 1973: *Religion, Altered States of Consciousness, and other Social Change.* Columbus: Ohio State University Press.

BOWERS, K. S.–MEICHENBAUM, D. (szerk.) 1984: *The Unconscious Reconsidered.* New York: John Wiley and Sons.

FREGE, G. 1980: *Logika, szemantika, matematika.* Budapest: Gondolat Kiadó.

GEERTZ, C. 1966: Religion as Cultural System. In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Szerk. Banton, M. 1–46. Edinburgh.

HERDT, G.–STEPHEN, M. 1989: *The Religious Imagination in New Guinea.* New Brunswick and London: Rutgers University Press.

LEWIS, I. M. 1971: *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth: Penguin.

LOCKE, R.–KELLY, E. F. 1985: A Preliminary Model of the Cross-Cultural Analysis of Altered States of Consciousness. *Ethnos* 13: 3–55.

LUDWIG, A. M. 1969: Altered States of Consciousness. In: *Altered States of Consciousness.* Szerk. Tart, C. T. 11–24. New York: John Wiley and Sons.

NOLL, R. 1985: Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology* 26: 443–461.

PETERS, L. G.–PRICE-WILLIAMS, D. 1980: Towards an Experimental Analysis of Shamanism. *American Ethnologist* 7: 397–418.

– 1983: A Phenomenological Overview of Trance. *Transcultural Psychiatric Research Review* 20: 5–39.

PIKE, K. 1967: *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior.* The Hague: Mouton.

REBER, A. S. 1985: *The Penguin Dictionary of Psychology.* Harmondsworth: Penguin.

RYCROFT, C. A. 1972: *A Critical Dictionary of Psychoanalysis.* Harmondsworth: Penguin.

SEYMOUR-SMITH, C. 1992: *Macmillan Dictionary of Anthropology.* London: Macmillan Reference Books.

SINGER, J. L. 1974: *Imagery and Daydream Methods in Psychotherapy and Behaviour Modification.* New York: Academic Press.

SINGER, J. L.–POPE, K. S. (szerk.) 1978: *The power of human imagination: New Methods in Psychotherapy.* New York: Plenum Press.

STEPHEN, M. 1979: Dreams of Change: The Innovative Role of Altered States of Consciousness in Traditional Melanesian Religion. *Oceania* 50: 3–22.

– 1989: Self, the Sacred Other and Autonomous Imagination. In: *The Religious Imagination in New Guinea.* Szerk. Stephen, M. 41–66. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

WEST, L. J. 1975: A Clinical and Theoretical Overview of Hallucinatory Phenomena. In: *Hallucinations: Behaviour, Experience and Theory.* Szerk. Siegel, R. K.–West, L. J. 287–311. New York: John Wiley and Sons.

KÜRTI LÁSZLÓ

A Mindenség Királynője

A medžugorjei látomások antropológiája[1]

Bevezetés

Medžugorje háromezres lélekszámú község horvát és muzulmán lakossággal, Bosznia-Hercegovina északi részén. E faluban a balkáni háborút megelőzően, 1981-től 1987-ig folyamatosan hat horvát fiatal naponta találkozott Szűz Máriával, aki nekik, de csakis nekik „üzeneteket" adott át a világ folyásáról, elsősorban romlásáról: hogy a világ a pusztulásba rohan és a Sátán végveszélybe sodorja.[2] A hat fiatal azóta világhírre tett szert, annak ellenére, hogy a mostari püspökség nem nézte jó szemmel ezeket a jelenéseket és üzeneteket. A hír szárnyra kelését azonban már a püspökségnek sem állt módjában megállítani: ahogy nőtt a turisták száma és szaporodtak a hívők, úgy terjedt el a község híre szerte a világban. Ezek az üzenetek, továbbá a fiatalok és a helyi egyház, valamint a püspökség közt kialakult viharos kapcsolat több antropológiai problémát vet fel, amelyet szeretnék e dolgozatban elemezni.

Amint azt dolgozatom címe is jelzi, polemikus feltevéssel próbálom meg bemutatni a medžugorjei látomásokat; antropológiai szemszögből szeretném vizsgálni a tudati-vallási elképzelések összefonódását a kultúrában. Első érvem az, hogy amit általában tudatalattinak hiszünk, az nem is annyira tudatalatti egy társadalom „tudati" rendszerében. Továbbá: amit mi természetfölöttinek vélünk vagy hiszünk, épp azáltal lesz azzá, hogy antropomorfizáljuk, és racionális magyarázatokkal, tehát valós értékekkel és „emberi" jelleggel ruházzuk fel. Másodszor azt szeretném hangsúlyozni, hogy a vallási tudatrendszerek ma már nem elemezhetők a hagyományos (főleg funkcionalista) elméletekkel, mint ahogy azt Anthony Wallace[3] vagy a klasszikus szociológiai munkák tették.[4] Az antropológus feladata, hogy újraértékelje mindezeket az elképzeléseket, s hasznosítsa belőlük mindazt, ami számára még alapvetően fontos. Mielőtt a Medžugorjében 1981-től észlelt látomásokat elemezném, szükséges néhány vizsgálati szempont megvilágítása.

Durkheim és Weber kutatásai alapján tudjuk, hogy a vallási rendszerek (s ez alól a nagy világvallások sem kivételek) funkciója alapvetően az, hogy a szakrális és a profán szférák közti feszültséget felerősítik, illetve feloldják. Ehhez azonban nem elegendő, hogy a rendellenességek, a szerencsétlenségek, a hirtelen jött változások egyszerűen a szakrális szférán belül értelmeződjenek.[5] Az is szükséges, hogy a kul-

túra fogalmát nemcsak leegyszerűsítve, a hagyományos kulturális jelenségekre értsük, hanem a társadalmi s tudati (elméleti és szimbolikus) összetevőkre egyaránt.[6] Ez persze magába foglalja Gramsci kultúraértelmezését is, tehát annak alapvető politikai meghatározottságát, beállítottságát.[7] Történeti és kultúraközi példákból tudjuk, s ezt már Max Weber művei is bebizonyították: a vallás, a hit, a tudati világ politikai töltettel bírhat. Erre a legjobb példák azok a törzsi társadalmakban lejátszódó vallási-politikai mozgalmak, melyek „kargó-kultusz" *(cargo cult)* vagy „szellemtánc" *(ghost dance)* néven váltak ismertté,[8] de ezt példázzák az európai boszorkányüldözések politikai perei is. A vallási mozgalmaknak mindig lehet egy olyan vonatkozása, hogy általuk a rend, a rendszeresség, a törvényszerűség kérdőjeleződik meg bizonyos időközönként. Ezáltal a közösség meg tudja élni a rendet, mindenki számára világossá válik a fennálló rend, a vallás és a szimbolikus erők hatalma, amely hatalmat azután tudatosítani kell a különböző népcsoportok vagy generációk számára.

Az államvallással szemben álló népi tudati rendszereknek (nevezhetjük őket babonának, mágiának vagy „ellenvallásnak" is) éppen ez lehet az egyik funkciója: hogy amíg egy bizonyos tudati (hit)réteget életben tart, addig egy másikat (az államit vagy az egyházit) támadja, illetve gyengíti.[9] A boszorkányhit különböző fajtái általában ezért fontosak (a földöntúli erők ezekben valójában nagyon is földiek azáltal, hogy embereket ruháznak fel a bántalmazás, a „rontás" természetfeletti hatalmával). Ez a fajta hit olyan társadalmakban található, amelyek már nem nomád életmódot folytatnak, hanem falvakban, letelepedett közösségekben élnek, ahol a kooperáció, az egymással való együttműködés nélkülözhetetlen a társadalom továbbéléséhez.[10] A baj azonban az, hogy amennyiben alapvető változás áll be a körülményekben, s ez konfliktusokhoz vezet, a letelepedett csoportok nem tudnak egyszerűen eltávozni.[11] Tehát a konfliktus megoldására egy kiélezett és feszült társadalmi, politikai légkörben kerül sor, olyan emberek körében, akik nap mint nap találkoznak egymással, közös ügyeik vannak, tehát „egy csónakban eveznek" (vagy mondjuk így: „egy seprűn repülnek"?).

Áttérve Medžugorje példájára: itt megfigyelhető, mennyire összefonódtak a kultúraspecifikus és az általános, egyetemes vallási képzetek, továbbá az, hogy az uralmon lévő vallás hogyan termel ki olyan jelenségeket, amelyek úgynevezett ellenvallásként léphetnek föl.

Medžugorjei Mária-látomások

A *jelenések* 1981. június 24-én kezdődtek, amikor két fiatal lány, Mirjana Dragičević (sz. 1966) és Ivanka Ivanković (sz. 1966) a községet körülvevő hegy lábainál sétált. Elmondásuk szerint a dombon egy fénnyel körülfont alakot láttak, akiben Ivanka a Madonnát, az Áldott Szüzet ismerte fel. A következő napokban a két leányzó visszatért ugyanerre a helyre a barátaival, és csodák csodája, a jelenés megismétlődött. Miután jelentették ezeket a rendkívüli dolgokat a helyi Szent János-templom feren-

ces rendi vezetőinek, a hat fiatal neve elé a „látó" jelző került, majd lassan mindannyian világhírre tettek szert.[12]

Ahogy teltek az évek, a jelenések száma csökkent. Míg Ivanka – aki közben férjhez ment – csak évente egyszer-kétszer „látja" Szűz Máriát, illetve találkozik vele, addig Marijának – aki elvégezte a szarajevói (1993-ban rommá lőtt) egyetemet –, a hónap minden második napján megjelenik a Szűz. A négy másik *látó,* Vicka Ivanković (sz. 1964), Marija Pavlović (sz. 1965), Ivan Dragičević (sz. 1965) és Jakov Kolo (sz. 1971) azonban folyamatosan találkozott a Szűzzel a megbeszélt időpontokban. A fiatal látók szociális hátteréről érdemes megjegyezni, hogy közülük háromnak normálisak, rendezettek a családi körülményei. A másik három fiatal közül Jakov Kolo árva, Ivanka 1981-ben elvesztette az édesanyját, Vicka Ivanković pedig súlyos agyműtéten esett keresztül 1988-ban, amelyet – bizonyára a katolikus egyház segítségével – az Egyesült Államokban hajtottak végre.

A fiatalok elbeszéléseiből[13] egyértelműen kiderül, hogy a Szent Szűz fontos *üzenetek*et akar átadni rajtuk keresztül az emberiségnek.[14] Az üzenetek jelentőségét növeli még az a vélekedés is, hogy ez a Szűznek az emberiséggel szembeni utolsó jó cselekedete. A Szűz (horvátul *Gospa,* „Miasszonyunk") nemcsak Isten anyjaként, hanem mint a „Mennyek királynője", a „Béke és a mindenség királynője" jelenik meg a látóknak.[15] A jelenéseket eleinte többnyire egyszerre észlelte mind a hat látó, a nyolcvanas évek közepétől azonban ritkultak a csoportos látomások, és megsokszorozódtak az egyéniek. Ahogy a jelenések száma nőtt és hírük egyre messzebbre terjedt, a helyi katolikus egyház intézményesítette a látók szerepét és a jelenések időpontjait. Ezt a szervezettséget természetesen az egyik üzenet sugallta: a Szent Szűz 1984 elején a látók tudomására hozta, hogy ezentúl csak hetente egyszer fog megjelenni. Ezt az alkalmat csütörtökre hirdették meg a ferences papok, amit a Marija Bisztricán székelő Nemzeti Eucharisztikus Kongresszus is elfogadott. 1987. január 8-tól viszont csak minden hónap 28-án jelent meg a Szűz. Érdekes, hogy egy-két alkalommal el is maradt a szokásos jelenés. Ez zavart keltett mind az egyházközösség tagjainak, mind pedig az összegyűlt külföldieknek a köreiben, de azt eredményezte, hogy a következő alkalommal kétszer annyian várták a jelenést. A Szüzet csak a beavatott látók láthatták, és csak ők hallottak valamit az üzenetek szavaiból.

Az üzenetek szövege gyakran változott, és általában csak négy-öt mondatos volt. Ezeket a rövid szövegeket az adatközlők megítélése szerint kettő–öt percig tartó jelenésben mondta el Mária; csak nagyon ritkán tartottak az idő-s-tér-utazások az ő észlelésük szerint hosszabb ideig. Még rejtélyesebbé tette a jelenést, hogy Szűz Mária tíz „igen titkos titkot" is közölt a fiatalokkal. Ezek olyan üzenetek, amelyeket csak az ő utasítására adhatnak majd tovább, ha eljön az ideje. Lássunk itt néhányat az általános üzenetekből:

1985. május 16.

Kedves Gyermekek! Ismét hívlak benneteket, hogy imádkozzatok szívetekben. Imátok legyen, kedveseim, mindennapi kenyeretek. Bár most, amikor a mezei munka fáraszt benneteket, nagyon nehéz imádkozni, kérlek titeket, hogy ne adjátok

fel a reményt. Az imádkozás lesz boldogságotok és pihenéstek. Köszönöm, hogy hívásomra ismét megjelentetek.

1986. február 13.

Kedves Gyermekek! A böjt ideje különleges ösztönzés arra, hogy megváltozzatok. Kezdjétek el most mindjárt. Kapcsoljátok ki televíziótokat, és vessetek el magatoktól minden más haszontalan anyagi dolgot. Kedves gyerekek, most én kérlek benneteket, hogy változzatok meg! Most jött el a ti időtök. Köszönöm, hogy válaszoltatok hívásomra. (A szerző fordítása.)

A medžugorjei jelenések a látomások hagyományait sok, a mai kornak megfelelő ténnyel ötvözik. A látók egytől egyig azt állítják, hogy a Szüzet teljes háromdimenziós alakjában látják, de semmi másra nem emlékeznek, mert a jelenések észlelésekor mintegy megszűnnek létezni, noha mind a Szűz teste, mind pedig az övék a földön van. Ez azért is érdekes, mert egyébként többször említik a látók, hogy ők is mintegy „felemelkednek" a Madonna érkezésekor.[16]

Az elanyagiasodás, a káros szenvedélyek, az egyháztól és a bibliai tanoktól való eltávolodás, a Sátán meg-megújuló kísértései nem a huszadik század végének termékei, és nem csak a medžugorjei fiatalok látomásaiból ismertek. A jelenésekből azonban az is kivehető, hogy itt nemcsak földi létről és harcról, hanem egy földöntúli megmérettetésről is szó van. Ez azonban nem egy békés világ, annak ellenére, hogy a Madonna a „Béke királynője"-ként nyilatkozik meg. Háború van, amelyben a földöntúli hatalmak csapnak össze. Mirjana tanúvallomásából tudjuk, hogy a Sátán is eljött századunkban – ezt korábban már XIII. Leó pápa is hirdette –, hogy megkísértse az emberiséget.[17] A Szűz szerepe azért is fontos, mert csak ő küzdhet meg a Sátánnal az emberiségért. A látók szerint a Sátán mindig jelen van, és mindig kísért; azonban nincs meghatározható, jellegzetes testi megjelenési formája, ezért nehéz felismerni és harcolni ellene. Marija szerint: „Az ördög mindig más és más alakban jelenik meg. Az azonban rajtunk múlik, hogy észrevesszük-e vagy sem."[18] Az egyik látó szerint a válások nagy száma is a Sátán növekedő jelenlétére vall; mások szerint a Sátán legfőbb eszköze a figyelemelterelés. Ez főleg a fiataloknál fordul elő; a televízió és az anyagiasság, valamint a rockzene mind-mind a Sátán „üzenetei", bár ez utóbbira vonatkozóan Szűz Mária nem adott tanácsot a látóknak.[19]

A Sátán többször is megkísérti a látókat, ezért a Szűz speciális utasításokat, tanácsokat ad számukra: Isten igéjét meghallgatva, a Sátán ellen csak úgy tudnak sikeresen küzdeni, ha szerdán és pénteken mindig böjtölnek. Így, továbbá adakozással megtisztulhat szívük, és erősebbek lesznek a Sátánnál. Világos ebből, hogy a látók mennyire az Újszövetség ismert szövegrészeit adják vissza: nyilvánvaló a hasonlóság a Máté evangéliumában a böjtölésről, a szív tisztaságáról írtakkal.[20]

A medžugorjei víziók túlvilágai: a „fényes" mennyország, a sötét és „ködös" purgatórium és a „tüzes" pokol, amelyben az emberi testek különböző szörnyekké válnak, mind olyan képek, amelyek ismerete a több évszázados írásos és képzőművészeti hagyományból ered. A mennyország-képzetek megegyeznek a látók vízióiban.

Mindenki ugyanazt a sztereotip képet festi le: a mennyország fényes, az embereknek testük van („olyan a ruházatuk, mint Jézus Krisztusé"), de minden olyan „más". Jakov és Vicka Szűz Máriával együtt mentek el a túlvilági utazásokra. Szerintük ott az emberek nagyon boldogok, színes (szürke, rózsaszín és sárga) ruhákban járnak és énekelnek, fejük felett pedig kis angyalok repdesnek.[21]

Bár nem mindegyikük vett részt a földöntúli utazásban (Ivanka például bevallja, hogy ő csak képekről ismeri ezeket), a mennyország mindannyiuknak fényes; ezzel szemben a pokolban sötétség uralkodik. Mirjana és Vicka látták a túlvilágot, bár Mirjana nem merte a poklot saját szemével megtekinteni. Mirjana éppúgy, mint a többiek, ellentétes képekkel láttatják a mennyet és a poklot.

Mirjana szerint a purgatórium több szintből áll: a legalsó a pokol. Akik mélyebb szinten vannak, azok bűnösebbek és többet szenvednek, akik jól viselték magukat életükben és sokat imádkoztak, azok feljebb tartózkodnak.[22] Vicka pokolbéli „utazásában" először egy „ködös, sötét purgatóriumot" ír le, ahol az emberek nem voltak láthatók, csak „sóhajaikat és sírásaikat hallották".[23] Lejjebb szállva tüzes pokolba jutottak: „Középen egy nagy égő óceán volt; az emberek belegázoltak és szörnyként jöttek ki; mindenki más és más, de nem volt emberi alakjuk; mindent összetörtek maguk körül, sziszegtek és jajgattak."[24] Marija szerint is tüzes tenger a pokol: „Ott láttam egy csodálatosan szép leányt, de amint a tűzhöz ért, megváltozott, és szörny lett belőle; ekkor már nem volt emberi formája."[25]

Vicka és Marija szerint azonban csak azok jutnak a pokolra, akik már földi életükben is oda akartak kerülni.

A jelenések közös alapja az, hogy a pokol sötétségével és borzalmával szemben a mennyország tisztasága, kellemessége és csodálatossága áll – ezt hirdetik és erősítik meg az emberek tudatában a Szentanya segítségével. Azon sem kell csodálkoznunk, hogy Szűz Mária háromdimenziós testi valóságában jelenik meg, fénytől övezve, szürke ruhában, fehér fátyollal; csak böjtnapokon ölt magára aranyozott tunikát. Vicka egyik víziójából tudjuk, hogy Szűz Máriának „haja hosszú sötét, hullámos, szeme kék, hosszú fényes ruhája van, kendős fején tizenkét ágú korona ékeskedik".[26] Érdekes, hogy ez a látó elbeszélésében megjelenő asszony hasonlít a Jelenések könyvében bemutatott Napba öltözött asszonyra, bár ott nincs sem kék szem, sem fátyol: „És láttaték nagy jel az égben, egy asszony, a ki a napba vala felöltözve, és lábai alatt vala a hold, és az ő fejében tizenkét csillagból korona" (Jel 12,1). Vicka azonban nem elégedett meg ennyivel. Nála a Szűz: „Különleges ünnepekkor aranyszínű ruhát ölt magára, ekkor fátyla is arany, és sok-sok ékszert visel."[27] Fényekkel ékesített Szűzzel találkozik a többi látó is: „a vakító fénysugarak" szinte eltakarják alakját az emberi szemek elől.[28] Ivanka és Marija látomásaiban angyalok seregével jelenik meg a Szűz: „Amikor az Áldott Anya megjelenik, fényesség és sok angyal veszi körül. Az angyalok teste olyan, mint a kisbabáké";[29] Marija egyszer az Áldott Anyát „kisgyermekek seregétől körülvéve" látta; szerinte ezek azok a kereszteletlen kisdedek, akiket a „Szűz pont akkor juttatott fel a Mennyekbe".[30] Érdekes, hogy a látók a Szűz lábát nem látják, illetve nem észlelik, hogy az a földet érné.[31] Marija hasonlóképpen látta

a Szüzet, annyi eltéréssel, hogy a lábát felhők takarták,[32] ami talán megmagyarázza azt a tényt, hogy a többiek miért nem láthatják a Szűz lábát.

Medžugorjét nem lehet megérteni csupán a katolikus misztika hagyományaiból. A látomásoknak vannak sajátságos vonatkozásai is: a rockzene, a drog és a televízió káros hatásai a fiatalságra, valamint az AIDS-veszély. Gondoljunk arra, hogy a nyolcvanas évek közepén kezd világszerte elterjedni az AIDS-ről kialakult orvosi vélemény. Nem véletlen tehát, hogy ez megjelenik a víziókban. Ez a téma azonban csak Marija Pavlovićnál bukkan föl, aki az 1980-as évek közepén Olaszországban egy egyházi kórházban AIDS-es betegeket ápolt. Elmondja, hogy a Boldogságos Szűz sohasem beszélt erről, de neki az a véleménye, hogy e betegséggel Isten bünteti azokat, akik nem a megfelelő módon élnek.[33]

A medžugorjei jelenések egyik alapmotívuma a háború, a pusztulás (talán az apokalipszis) elkerülhetetlensége. Igaz, egyetlen *madonnai üzenet* sem tartalmazza ezt – hacsak a *titkos üzenetek* nem, de ezt nem tudhatjuk meg talán soha. Vicka *üzenetei*ben a háború úgy jelenik meg, mint egy lehetséges isteni büntetés, amely bekövetkezhet, ha nem imádkozunk. Arra a kérdésre, hogy közeledik-e az apokalipszis vagy a világégés, Vicka nem tudott választ adni. Viszont váltig azt erősítgette, hogy az Áldott Szűz imádkozásra szólítja fel az embereket, mert csak ezzel lehet elkerülni a háborút.[34] Ivanka arra a kérdésre, hogy lesz-e háború, csak ennyit felelt: „böjtöléssel és imádkozással minden háborút meg lehet állítani."[35] A háború sajnos be is következett 1991-ben, annak ellenére, hogy Marija látomásaiban az Áldott Anya többször is hangoztatta, hogy üzenetei a világ összes hívőjének egyaránt szólnak, felekezeti hovatartozásuktól függetlenül.[36]

Érdekes kísérőjelensége a medžugorjei jelenéseknek, hogy nemcsak a látók, hanem (ahogy az már ilyenkor lenni szokott) a környék lakói is csodákat kezdtek látni mindenütt. Különleges fények jelentek meg az ég alján, betegek gyógyultak meg váratlanul. A csoda a nevek és a helyek szimbolikájában is jelentkezett. Az egyik látó, Vicka, például ezt magyarázta:

Az én nevem Vida; ennek jelentése Élet. Ivanka és Ivan egyaránt Jánost jelent. Az Áldott Anya először Keresztelő Szent János ünnepén jelent meg. Marija és Mirjana egyaránt Máriát jelent; Jakov neve szintén Jánost jelent. A mi egyházközségünk neve is Szent János.[37]

Érdekesen magyarázza Medžugorje helyszimbolikáját Filip Pavić, a Szent János-templom angolul beszélő ferences rendi papja, aki Amerikában született és 1987-ben a Szentföldről jött ide:

Medžugorje tulajdonképpen egy másik Szentföld: neve azt jelenti, hogy „hegyek között". „A Szűz jelenései tették ezt a templomot így a »hegyek közé«." De templomunk maga is Isten testének a szimbóluma, amely a *Jelenések hegyé*től kapja az életet... A zarándokok először a *Jelenések dombjá*ra mennek, aztán a *Kereszt dombjá*ra – melyet a hívők építettek 1933-ban; s csak aztán jönnek be Máriával Jézus testébe, Szent János templomába, hogy Jézussal váljanak Mária gyermekeivé.[38]

A látomások történeti-társadalmi háttere

Nem lehet Medžugorjét teljesen megérteni a történeti-társadalmi háttér vizsgálata nélkül. Ez sokban megmagyarázza Medžugorje jelentőségét és kiemelkedő szerepét a hasonló közösségek között. Egy ilyen vizsgálat segíthet feltárni a kultúraközi kapcsolatokat Medžugorje, Lourdes, Fatima és még sok más „szent hely" között.[39]

Medžugorje a brotnjói fennsíkon négy másik faluval együtt alkot egy szerves vallási-gazdasági közösséget. A Sipovac hegy völgyében lakók évszázadokon át szőlőt és dohányt termesztettek. Medžugorje a szomszédos Bijakovicinál gazdagabb és a hagyományokhoz hívebb volt. Annak ellenére, hogy a ferences rend már a XIV. század közepén megjelent a völgyben, a falu lakói egészen a XX. századig áldozatokat mutattak be a hegy csúcsán lakozó *Gromovnik*nak, a *Mennydörgés szellemé*nek.[40] Az is köztudomású, hogy a bogumil eretnekek mozgalmának is Medžugorje volt az egyik fő fészke; ezt bizonyítják a nagy kőből faragott *Stecci*k (sírkövek) is. A ferences hagyomány is nyomot hagyott a falun: a hegy szellemének tiszteletét a papok ügyesen vegyítették a katolikus liturgiával és a kora feudalizmus keresztény misztikájával. Sipovac hegyén például évente rendeztek zarándoklatokat, hogy a Szent Szűz és Jézus segítségét, támogatását kérjék.

Medžugorje történelme – hasonlóan a többi bosznia-hercegovinai településhez – az oszmán birodalom több évszázados hagyományát is magában hordozza. A katolikus egyház azonban, a sokkal erősebb ortodoxszal szemben, nem jelentett különösebb veszélyt a török birodalomra, így az oszmán hatás is gyengébb volt. Mivel a szerzetesrend hajlandó volt az adózásra és a csendes vallási tűrésre, megkapta az engedélyt a pasáktól arra, hogy a ferences katolicizmus sajátos válfaját továbbra is fenntartsa. Ez persze azt is jelentette, hogy a ferences atyák teljesen (vagy majdnem teljesen) függetlenedtek Rómától és a pápák hatalmától. Ezt az állapotot csak a századfordulón kialakult helyzet változtatta meg, amikor is a katolikus püspökség és a ferences rend szembe került egymással.[41] Ekkor kezdődött az egyre erősödő szerb nyomás is, amely – főleg a megtelepülő szerb pásztorok révén – a három népet (horvát, szerb, bosnyák) egyre jobban egymás ellen hangolta.

Az első világháború szülte királyságban a szerbek erősödtek meg, és 1929-től kezdve (a *csetnikek*től bátorítva), minden nem-szerb intézményt támadtak, és törvényen kívül akartak helyezni. A hetvenkilenc anyaegyházból a ferencesek csak hatvanhármat tarthattak meg: ezen belül huszonkilenc monostort, öt szemináriumot, kórházakat és üzleteket. De a Horvát Paraszt Párt és annak radikális magja, az *usztasák*, ezt nem hagyták annyiban. A pápa beleegyezésével egy hatalmas keresztet emeltek Krisztus keresztrefeszítésének ezerkilencszáz éves emlékére. Ekkor, 1933-ban, nevezték el a hegycsúcsot Križevacnak (a „Kereszt hegyének"). Amikor fordult a kocka, és a második világháborúban megszületett a független horvát állam, a horvátok minden szerbet elüldöztek; majd amikor Tito és partizánjai a kezükbe kaparintották a hatalmat, úgy érezték, elérkezett az idő, hogy visszafizessenek mindenért.[42] Azok a katolikus papok, akik megmenekültek a szerb mészárlás elől, mind a Titovacra átkeresztelt Sipovac hegy kőbányáiba kerültek.

A második világháború után az egyházakat is államosították. Amikor 1966-ban Belgrád és Róma aláírta a kölcsönös kapcsolatokról szóló egyezményt, a Jugoszláv Kommunista Párt katolikus egyházon csak a püspökségeket értette. Ez azt jelentette, hogy Belgrádnak csak a püspökséggel volt jó a kapcsolata, és a vallási élet más területeit elsöpörte vagy teljesen a püspökségnek szolgáltatta ki. Ahogy a ferences rend egyre jobban elveszítette a talajt a lába alól, úgy nőtt a mostari püspökség hatalma: 1967-re már mindössze harminc anyaegyház maradt a ferencesek kezén. Ennek az egyik következménye az lett, hogy sok külföldön tanuló ferences pap nem tért vissza Jugoszláviába, hanem menedékjoggal külföldön maradt, és akik otthon teljesítettek szolgálatot, azok közül is többen disszidáltak Nyugatra. Ezeknek a nyugati ferences atyáknak több szerep is jutott: támogatták a missziós munkájuk közben Jugoszláviában maradt ferenceseket; majd 1981 után elősegítették Medžugorje nemzetközivé válását.

A hetvenes évek végére olyan helyzet alakult ki, amely nem volt tovább tartható: a kommunista párt bízott a püspökségben, a püspökség pedig élvezte az állam és a Vatikán támogatását. Ekkor észlelték azokat az „égi jeleket", amelyek világhírűvé tették Medžugorjét. Az egyik szerzetes, miután Olaszországban jelenéseket látott, visszatért Medžugorjéba, és egy sajátos vallásos kultusz terjesztésébe kezdett. Imaórái a böjtöt, a szüntelen, ájtatos imádságot és a Mária-tiszteletet vegyítették. 1980-ban hívei csoportjából két gyermek beteg lett; ekkor az egész csoport éjjel-nappal Szűz Máriához imádkozott, hogy gyógyítsa meg őket. Szeptember 8-án (Kisasszony napján, tehát Mária születésnapján) a két gyermek gyógyulásnak is indult. Ez azután egy külön Szűz Mária-kultuszt indított el. Ezt még egy „csodálatos esemény" követte: a játszadozó gyerekek régi olvasókat találtak. Az „égi jel" arra buzdította a ferences rendi vezetőket, hogy folytassák a megkezdett munkát, és erősítsék Mária kultuszát.

Az 1981. június 24-i esti látomást tehát jól előkészítette a papság az álmok, katekizmusi órák, csodás gyógyulás, égi jelek, böjtölés révén. Mivel azonban a Keresztheg (Titovac) Bijakovici területén volt (amelyet a mostari püspökség már korábban elcsatolt Medžugorjétől), a jelenések egyik első híradása az volt, hogy a Béke királynője a szemben lévő Medžugorjéhoz tartozó csúcson, Crnicán fog ezentúl megjelenni. A házkutatások, a látók és papjaik kihallgatásai mindennaposak voltak, s ez oda vezetett, hogy a Jelenések hegyét, Crnicát lezárták. A jugoszláv püspöki kar kihirdette, hogy minden hivatalos zarándoklat tilos Medžugorjéba. Ez azonban csak fokozta a környék lakosságának érdeklődését; az ezerszámra érkezők mind úgynevezett „nem hivatalos" zarándokok voltak.[43]

Sajátosak azok a konfliktusok is, amelyeket a medžugorjei jelenések kiváltottak: először a kommunista kormány és a helyi hatalom üldözései, majd a ferencesek s a katolikus egyház viszálykodásai, végül pedig a Vatikán ellenvetései. A ferences rendi szerzetesek által fenntartott római katolikus Szent János-templomhoz tartozó Medžugorje lakói bizony nem tudhatták, hogy a hat fiatal által látott Szűz Mária mennyire meg fogja változtatni a közösség és a környék életét. Bár a csodák egymást követték a jelenéseken kívül is (mint például az olvasók fémrészeinek arannyá válto-

zása, a Nap forgása s színeváltozása Napba nézéskor, betegek felgyógyulása), Róma hajthatatlan maradt, és nem adott ki semmiféle nyilatkozatot Medžugorjéról. A jugoszláv katolikus püspöki kar is egyre kényelmetlenebb helyzetbe került; ezt az is mutatja, hogy 1990. november 6-án Marija Pavlovićot többórás kihallgatásra hívták. Az 1985-re már évi több százezerre rúgó zarándokot, akik egyre csak jöttek és jöttek, a hivatalos elutasítás a legkevésbé sem zavarta: Medžugorje „szent hellyé" lépett elő, a látók köré kultusz szerveződött. Mindez annak ellenére történt, hogy a jugoszláv kommunista állam az egészet egy sajátos, horvát „fasiszta" mozgalomnak nyilvánította.[44] A látók abban is közreműködtek, hogy új Mária-kultusz szülessék: speciális ima- és segélycsoportokat (*Krizari* 'keresztesek') hoztak létre. Ők maguk több nyugat-európai és tengerentúli úgynevezett üzenetközvetítői úton vettek részt. Ezáltal személyiségük annyira megnőtt, hogy puszta jelenlétük is fanatikus lázba hozta az egybegyűlt hívőket; ruhájuk, testük csodatevő érintése egyenlővé lett az égi hatalmak áldásával.[45] Az ilyen és ehhez hasonló intézményesített csodák természetesen a nyugati fundamentalista katolikus mozgalmakat is támogatták, és megerősítéseket adtak Szűz Mária kultuszának az egész világon.[46]

A helyiek óriási hasznot húztak Mária csodáiból: nemcsak a kegytárgyak gyártásából és eladásából, hanem a családi éttermekből és kiadó szobákból is meggazdagodtak.[47] A Jugoszláv Légitársaság (JAT) és az olasz Alitalia kénytelen volt különrepülőgépeket indítani New Yorkból, Chicagóból, Clevelandből és Los Angelesből, hogy a jelentkező zarándokokat el tudják szállítani.[48] Medžugorje – újdonsága és nagyobb dimenziója révén – hamarosan fel tudta venni a versenyt a többi, már régebben működő zarándokhellyel.[49] Csak a háború kitörése akadályozta meg, hogy rövid időn belül egy balkáni Santiago de Compostela, Fatima, Lourdes vagy Mariazell legyen belőle.[50]

A látomások kapcsolatai

Érdekes kérdés, hogy a medžugorjei víziók mennyire sajátosak a katolikus egyház tanaihoz képest, s hasonló szituációban mennyire hasonló a jelenések képi nyelve, szimbolikája. Ez a fajta párhuzamosság más vallási és tudati rendszerekben is megtalálható: például különböző országok boszorkánypereiben éppen azért, mert az alapokat az egyházi demonológia írott hagyományai (például a *Malleus Maleficarum*) adták meg.[51] A törzsi népek kultúráiban is van ilyen tudati „blue-printing", amikor a transzállapotban lévők látomásai nem arról tanúskodnak, hogy az illető valós „önkívületi" állapotban volt, hanem épp az ellenkezőjéről: hogy a transz egy „ön-belüli" állapotot szül azáltal, hogy a tudat alatti lét a „tudatiból" táplálkozik. Ennek az a szerepe a víziókban és a látomásokban, hogy a beavatott azt lássa, amit látnia kell: a kultúra által, vagy az „ellenvallás" által kialakított képeket.[52]

Hasonló példákkal szolgálhat a magyar folklór, de recens szociológiai felmérések is. Egy 1990-es felmérés szerint a vallásos emberek több mint tíz százaléka hisz a pokol, a menny létezésében; egy kisebb százaléka szintén hiszi az úgynevezett ter-

mészetfölötti lényeket; emellett a tudati szférán belül még sok más jelenség is van (gondoljunk például a horoszkópok elterjedésére és olvasottságára). Említhetjük még a folklór – például a népmesék – túlvilági utazás (mennybemenetel és pokoljárás)-motívumait, vagy a táltosok és javasok tér- és időutazásait, felhatolásukat az égig érő fára, vagy a mélységes mélybe való leszállásukat. Ezek a tér- és időutazások adhatják meg a medžugorjei látók pokol–mennyország-utazásainak a magyarázatát is, azzal a különbséggel, hogy itt a Biblia már írásos hagyományként ad támpontot ezek megszövegezéséhez.

A keresztény mitológia poklának a folklór-szövegekben gyakran felel meg a kút mint az alászállás szimbóluma. A Somogy megyei Kapolyról származó s nemrég meghalt tihanyi Pintér Pálné elmondása szerint álmában ő is egy mély kúton keresztül jutott el a „titokhoz". Az ehhez vezető út egy 1967-es kerékpárbaleset volt, amikor a Farkasverem-dombnál (miért épp itt?) felborult, s eszméletlenül feküdt hosszabb ideig. Majd álmában (tudat alatti élményben) egy szakállas kis öregembert látott, aki az Akasztófa-dombra hívta, ahol két lány ásta a kutat (feljutása a dombra megvan a medžugorjei hitben is, hisz a dombon székel a *Gromovnik* is). A kútba leszállva megitta a vizet, amely maga az örök élet vize. (Az antropológusnak rögtön eszébe jut, hogy megkérdezze: miért éppen ezekkel a sztereotípiákkal él az elbeszélő? Miért öregember mutatja neki az utat, miért szakállas, miért a kútba kell lemennie a titokért?[53])

A mennyei utazás és leszállás a kútba, a mélybe „zuhanás" fiziológiai alapja az agy oxigéncsökkenéséből, vérveszteségből, a vér vastartalmának a csökkenéséből következő „ájulás" is lehet. Ez az eszméletvesztés mégis nagyon tudatosult folyamatnak látszik; úgy is mondhatnánk, hogy egy másodlagos szintű „ésszerűsítés" (racionalizáció) következménye. Mert itt a kút mélyébe való leszállás szimbolikusan – akár freudi, akár jungi értelemben – nemcsak a másvilágra jutást jelenti, hanem az átváltozást, a transzformációt is, amely egyben a tudatállapot változását is jelenti. (Freud szerint álmainkban a „pince", illetve a „pincébe" vezető lépcsők szimbolizálják ezt a „leszállási" folyamatot.) A kút szerepe nem csak innen ismert; mágikus cselekvések, rítusok sora fűződik a kúthoz.[54]

Tehát amennyiben elfogadjuk, hogy a vallásos gyakorlatnak és folyamatoknak ilyen többsíkú összetevői vannak, akkor fel kell tételeznünk, hogy a hagyományos modellek – amelyek ezt nem vették figyelembe – nem feltétlenül alkalmasak e folyamatok értelmezésére. Sem az ortodox pszichoanalitikai iskolák (Freud, Róheim, Ferenczi, Jung), amelyek az egyént, annak összetevőit (id/ego/anima/animus) és pszichikus folyamatait állították a kutatás középpontjába, sem pedig a hagyományos szociológiai elméletek (Durkheim, Weber, Spencer), amelyek a társadalomra helyezték a hangsúlyt, sem pedig a kimondottan kultúraközpontú tanok (Frazer, Malinowski, Evans-Pritchard) vagy szimbolikus elemzéseket végző kutatók (Geertz, Douglas, Turner) elméletei nem adhatnak teljes választ a mai kérdésekre.

A tudatalattinak, a tudati másságnak meg kell keresnünk azokat az összetevőit, amelyek hozzásegítenek ahhoz, hogy megérthessük az elemzett tudati folyamatokat a megadott kulturális paraméterek szerint. Annak, hogy erre nem volt még jó meg-

oldás, az is az oka, hogy a vallás és tudat kutatásában túltengtek a funkcionalista modellek. Erre talán az egyik legkirívóbb példa a wallace-i modell volt. Anthony Wallace a vallás antropológiájáról írtva ma már klasszikusnak számító könyvében[55] egy olyan modellt állít fel, amely a vallási rendszereket négy csoportra osztja:

1. samanista (shamanic) – egyéni, egyszerű kultusz,
2. közösségi (communal) – panteon, több magasabb rendű istenséggel (politeizmus),
3. olümposzi (Olympian) – több istenség, akik kezükben tartják a világ folyását,
4. monoteisztikus (monotheistic) – egyistenhit.

Ennek a modellnek, azon kívül, hogy tipikusan funkcionalista és etnocentrikus (miért „egyszerűbb" a samanizmus a monoteisztikus katolicizmusnál?), az a legnagyobb gyengéje, hogy bár összehasonlító és kultúraközi példákkal van alátámasztva, kizárja annak a lehetőségét, hogy egységesebben láthassuk a komplex vallási és tudati rendszereket, ezek kapcsolódásait.[56] Mert amint azt Durkheim és Weber (vagy Freud és Jung) óta tudjuk, minden vallás és vallási elmélet az egyén s a közösség kapcsolataira épül – legyenek azok jók, szolidárisak vagy antiszociálisak.[57] Ilyen szempontból akármennyire individualisztikusnak tűnik is, a samanista hit mégsem „közösségen kívüli" vagy „közösség nélküli". Ugyanígy elmondhatjuk, hogy az elmúlt ezer év kitermelt magából jó néhány monoteisztikus világvallást s ezek variációit. A kultúrák változásában a helyi hiedelem- és vallási rendszerek ezen világvallások hatására, és/vagy árnyékában lettek olyanná, ahogyan mi azokat ma ismerjük; így lehet eljutni odáig, hogy Medžugorjét mint helyi hagyományt és mint politikai töltetű Mária-kultuszt elfogadjuk és elemezzük.[58]

A fentiekből következik, hogy nem elszigetelt vallási paradigmákat kell megfigyelnünk, hanem a meglévő rendszerek összekapcsolódását, egymásrautaltságát. A kultúraközpontú vizsgálatot végző antropológus számára mindig fontos feladat, hogy a kapcsolatok rendszerét, s ezek üzeneteit meg tudja fejteni az adott kultúrában lévők szemszögéből, majd azt, felvértezve kultúraközi példákkal, kritikailag meg tudja világítani.[59]

Ehhez azonban az adott elképzelések integrálásával vagy azok szembeállításával egy olyan szemlélet, látásmód kialakításán kell fáradoznunk, amellyel az adott anyag bonyolultságát érzékelni tudjuk, és megfejteni is képesek vagyunk. Az alapvető lépés tehát az, hogy a vallásos vezetők (a főszereplők és a háttérben lévő irányítók) és a közösség közti viszonyt mint egy dinamikus folyamatot fogjuk fel, melyben a hit, a szakrális elemek, a tudati és tudat alatti hagyományok, valamint a természetfölöttiről alkotott képek vannak bekódolva.

Mindezek a kultúrán belül helyezkednek el, s annak bizonyos meghatározott, elfogadott vagy még el nem fogadott részei (gondoljunk a szekták, marginális csoportok létezésére). Végül, ha így értelmezzük ezt a kapcsolatot, akkor mindenképpen tekintetbe kell vennünk, hogy ezen elképzelések nem *in vitro* helyezkednek el (mintegy bizonygatva a kulturális relativitás elméletét), hanem több nagyobb paraméterű függvény összetevői; melyek közül kiemelkedik az állam, az egyház, a specialisták, a média és a helyi közösségek. Mindezen összetevőknek megvannak a maguk jól be-

vált módszerei arra, hogy hogyan lehet minden elfogadott vallást vagy ellenvallást saját céljaiknak eszközévé tenni és ezáltal manipulálni.[60]

Összefoglalás

A medžugorjei látomások több szempontból is megérdemlik a kutatók figyelmét. Nemcsak a vallási tudat többszólamúságát illusztrálják, hanem azt is, hogy a víziók helyi politikai jellegét a látók, a helyi katolikus hatalom, valamint a regionális egyházi és a vatikáni hatalom és az állam közti feszültség adta. Még érdekesebb antropológiai szempontból, hogy míg az egyik közösséget (a mostari püspökség) mindez támadni, gyengíteni látszik, addig egy másik, helyi közösségnek erőt ad, s kiemeli a szürkeség homályából, mintegy megerősítve Max Weber érvelését a vallás eme kettős, de főleg pozitív erejéről.[61] Ugyanígy értelmezhetjük a boszorkányüldözések íratlan forgatókönyvét a katolicizmus, a protestantizmus és a demonológiai irodalom összefonódott ideológiáival.[62]

A leírt s rendszerezett vallásos képzetek (kozmogónia, varázslat, geomancia stb.) mind olyan törvényszerűségek halmazából épülnek fel, amelyeket éppen azért kell megkérdőjelezni, hogy törvényszerűségüket megőrizhessék. Tehát specialisták nélkül – akik csodát látnak vagy földöntúli erővel rendelkeznek, különböző leírt, és elképzelt helyeket járnak be – nem lehet ezeket a tudati rendszereket a maguk valóságában megerősíteni. Ám ennek az ellenkezője is igaz: nem létezhet mennyország és a többi, érzékeinkkel fel nem fogható, de vallásosként elfogadott jelenség pokoljárás vagy purgatórium-látomás nélkül.

Álmokra és túlvilági látomásokra, pokol- és mennyországjárásokra éppen azért van szüksége egy társadalomnak – különösen peremhelyzetbe került csoportjainak –, mert vagy ideológiai megerősítést nyernek, vagy hagyományos elképzeléseik megváltoztatására kaphatnak lehetőséget. Ugyanakkor válsághelyzetekben a mindennapi nehézségeikhez vagy kényes ügyes-bajos dolgaikra is megoldást találhatnak a tudati másság folyamataiban.

A látomásokat sokan úgy értelmezik, hogy azok kimondottan a tudat alatti szféra domíniumai, és ezért nem elemezhetők egykönnyen. S való igaz, hogy sok hasonlatosság, de ugyanakkor számos különbség is van a világ különböző részein kialakult „ellenvallások" között. Gondoljunk csak arra, hogy az USA-ban az elmúlt tíz évben a „New Age Religion" olyan híresség̈eket nyert meg magának, mint a két hollywoodi szupersztár, Elizabeth Taylor és Shirley MacLaine. Ebben a központi szerepet a „női" médiumok kapják, akik ősi szellemekkel, ókori istenekkel (Gaia), természetfölötti erőkkel tudnak érintkezni, akik a Kelet misztikáját ugyanúgy elfogadják, mint az aromaterápiát s az aerobic-yoga táncgyakorlatokat. A hasonlatosságok szembetűnőek a Medžugorjében tapasztaltakkal, de míg Medžugorje tipikus közép-kelet-európai (tehát „modern") jelenség, addig a kaliforniai már fel van vértezve a legújabb kor rekvizitumaival is (tehát inkább „posztmodern").[63] Érdekes, hogy ezek az új vallási mozgalmak is éppen úgy a hagyományos elemekre épülnek, mint a múlt

századi, század eleji *ghost dance* az észak-amerikai indiánoknál, a *kargó-kultuszok* a melanéziai törzsek között, vagy az itt elemzett Medžugorje.

Ebben az összefüggésben máris másként értelmezhető az a dolgozat elején felvetett probléma, hogy mennyiben beszélhetünk tudat alatti jelenségekről, azaz mennyiben lehet egy kultúra tudat alatti. A tudatváltozási formáknak egy sokkal szélesebb körét különíthetjük el, melybe egyaránt tartoznak látomások, álmok, eksztatikus jelenségek, sámánszeánszok, továbbá a prófétálás, sőt a pszichoanalitikus terápia is. Ugyanis nemcsak arról van szó, hogy a freudi vagy jungi elemzés mennyire vihető át a kulturális gyakorlatba (mert átvihető, s erre Róheim vagy Ferenczi munkássága jó példa), hanem arról is, hogy a kulturális és szociális antropológia mennyire segíthet abban, hogy az eddig elfogadott vallási elméleteket mai, kritikai szemszögből láthassuk.[64] Valójában így lesz antropológiailag elfogadható – tehát kultúraelemző és -összehasonlító – az a társadalomkutatás, amelyet csak a kortárs viták kereszttüzében tudunk továbbvinni. Ugyanakkor így érthetjük meg az egyetemes és nemzeti kultúrát is, melyet mindig alakítunk, ki- és átformálunk, s ebben a vallási és tudati rendszereknek nem kis szerepük van.

Jegyzetek

1 Ezúton szeretnék köszönetet mondani Frank Cucciasnak, aki a Medžugorjéhoz fűződő dokumentumokat rendelkezésemre bocsátotta; valamint Küllős Imolának, aki ötleteivel, javaslataival látott el a dolgozat megírása közben. Köszönet illeti még Pócs Évát is, aki a „Látomás" konferenciára meghívott, és nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a dolgozat elnyerje végső formáját.

2 Bax (1990, 1992); Laurentin (1986); Ramet (1985).

3 Wallace (1966).

4 Durkheim (1960); Weber (1965); Evans-Pritchard (1976).

5 Smith (1972); Weber (1965).

6 Godelier (1988); Morris (1987).

7 Gramsci (1971).

8 Worsley (1974).

9 Lehmann–Myers (1993).

10 Nadel (1974); Whiting (1974).

11 E sok törzsi társadalomban megvan, például a lugbarák között Szudánban (lásd Middleton [1987] és Evans-Pritchard [1976]).

12 A medžugorjei jelenések leírását és az *üzenetek* szövegeit Jan Connell angol nyelvű tanulmányából (1990), valamint a Mir (1988) kiadványából fordítottam magyarra.

13 Connell (1990); Laurentin (1986); Mir (1988).

14 Az 1981 és 1988 közötti *üzenetek*et az Észak-Amerikában működő Catholic Twin Circle és a National Catholic Register égisze alatt lefordították angolra, és nyomtatott formában terjesztik. Elemzésemben ezt a kiadványt, valamint a Jan Connell (1990) interjúkötetében közölteket használtam fel.

15 Connell (1990: 111).

16 A párhuzamok a hasznosi Csépe Klára látomásai és a medžugorjei anyag között figyelemre méltók; lásd Jádi–Tüskés (1986).

17 Connell (1990: 21).

18 Connell (1990: 112).

19 Érdekesnek találom viszont, hogy a látók maguk érzik, hogy a rockzene káros hatással van a fiatalságra, mert – Marija szerint – „ördögi üzeneteket közvetít" (Connell 1990: 112). Csak mint kuriózumot említem meg, hogy a nyolcvanas évek elején az akkor még uralmon lévő kommunista pártok szerte Közép- és Délkelet-Európában – Jugoszláviát kivéve – (Andropov, Csernyenko, Kádár, Ceauşescu, Zsivkov, Husák, Honecker, Jaruzelski vezetésével) hasonlóan érveltek a rockzene ellen (lásd Kürti 1994).

20 Connell (1990: 77–78). A bibliai mondat így hangzik: „Boldogok, a kiknek szivök tiszta: mert ők az Istent meglátják." (Mt 5,8.) A bibliai idézetek a Károli Gáspár által fordított „Szent Biblia" 1956-os kiadásából valók.

21 Connell (1990: 62). Érdekes a mennyország-utazásban a világos és meleg színek megjelentetése – a pokol és a purgatórium sötét, hideg színeivel szemben. A színszimbolika s a bibliai tanítás színösszetételeinek tanulmányozása is fontos lenne; lásd például Unghváry (1934: 222–225). A hasznosi Csépe Klára is élt a színek szimbolikájával, de őnála inkább a szobrok adták az alapot (Jádi–Tüskés 1986: 523).

22 Connell (1990: 26–27).

23 Connell (1990: 65).

24 Connell (1990: 64). A természetfeletti lényekkel való találkozásokban számomra mindig is az volt az érdekes, hogy a boszorkányperekben miért nem lehetett az úgynevezett szemtanúkat is kérdőre vonni. Azaz ha X Y ellen vall, s azt állítja, hogy ő látta Y-t éjfélkor az útkereszteződésben valamit csinálni, vagy éjjel a kéményen kirepülni seprűn, miért nem kérdezték meg, hogy mit is keresett X éjfélkor az útkereszteződésnél. Tehát csak olyanok láthatták ezeket, akik maguk is hittek a boszorkányságban, illetve csak olyan személyek tanúskodhattak, akik maguk is könnyen boszorkánnyá léphettek volna elő, ha az alkalom úgy hozza. Ilyen alapon a medžugorjei túlvilági utazások, pokoljárások valójában ezt a hajlamot, készséget is mutatják.

25 Connell (1990: 120).

26 Connell (1990: 52).

27 Connell (1990: 52). Figyelemre méltók az eltérések árnyalatai a látók elbeszéléseiben. Vicka elmondásában a Szűz már más ruhát ölt fel a karácsony tiszteletére: „Karácsonykor színtiszta arany ruhába öltözött; ujj nélküli ruhájának a szegélyén arannyal hímzett karikák voltak" (Connell 1990: 37).

28 A hasznosi Csépe Klára esete is bizonyítja, hogy a látomások mindig tiszták és nem hallucinációk; bár ez Csépe Klára esetében pont a „hallucinációt" és a „hisztériát" bizonyítja a kutatók szemében (Jádi–Tüskés 1986).

29 Connell (1990: 26; 110).

30 Connell (1990: 120).

31 Connell (1990: 53).

32 Connell (1990: 104).

33 Marija így vall: „Tisztaság a házasság előtt és a házasság idején; tisztaság a mi kapcsolatunkban és teljesen kábítószer nélküli élet" (Connell 1990: 116).

34 Connell (1990: 61, 71, 75). A medžugorjei zarándokutak egyik hirdetése még 1990-ben is emigyen árulta Medžugorjét: „Has the Blessed Mother Brought Freedom to Eastern Europe?" (Valóban szabadságot hozott az Áldott Anya Kelet-Európának?) (*Catholic Twin Circle*, 1990, november 25., A oldal). Itt természetesen a vasfüggöny leomlására gondoltak a szerzők, hisz ők sem láthatták előre azt a szörnyűséges vérontást, amely 1992-ben bekövetkezett.

35 Connell (1990: 42).

36 Connell (1990: 113).

37 Connell (1990: 79).

38 Connell (1990: 129).

39 Christian (1972); Turner és Turner (1987).

40 Bax (1990: 116).

41 Bax (1989); Ramet (1985).

42 Ramet (1990); Trickovic (1993).

43 Amint azt Victor Turner és Edith Turner (1987) munkáiból tudjuk, attól fogva, hogy hivatalosan tiltják, az emberek sokkal nagyobb számban lesznek kíváncsiak a zarándokhelyekre és a csodákra. Ez izgalmas lélektani problémákhoz vezet, amelyeket most nincs terünk tárgyalni.

44 Bax (1990: 67).

45 A hasonlatosság e téren megtalálható például Ősi falu javasembere, Megyesi József és a medžugorjei látók között; lásd Vajkai (1938).

46 Mindenképpen említésre méltó, hogy Bosznia-Hercegovina egy másik részén is voltak hasonló jelenések, de ezt nem kapta fel a hír, mint Medžugorjét, mivel ez a hely kívül esett a ferencesek működési területén. A Mária-mozgalom ma már világméretű: a kanadai Merickville-ben épült templom és zarándokhely a medžugorjei Madonna-kultuszból született, ezért hívják e templomot „Gospa-House"-nak. Külön angol nyelvű folyóiratuk van, a *Mary's People*, ezt a több tucatnyi könyvvel, videóval együtt árusítják Amerikában.

47 Bax (1992); Ramet (1985). Ezek a „hasznok" azonban eltörpülnek az összegek mellett, amelyeket Hollywood és a szórakoztatóipar keres Medžugorje nevével. A filmek, videók, könyvek, hangszalagok, lemezek, CD-k, színes magazinok, plakátok, ruhák, rózsafüzérek, ingek és más kegytárgyak értékesítésével kapcsolatban 1986–87 óta itt világméretű piacról beszélhetünk.

48 Lásd például a *Catholic Twin Circle* 1990. november 25-i számát, amelyben külön oldalakon hirdetik a medžugorjei zarándokutakat (*Catholic Twin Circle*, 1990. november 25. A–D); ugyanezek a hirdetések, de más vállalkozókkal megtalálhatók a *The National Catholic Register* november 25-i számában. Egy-egy ilyen út ára 1100–1300 dollár között volt. A JAT és az Adriatic Tours (a hivatalos jugoszláv utazási ügynökség) utazási csomagjai azonban „csak" 777 dollárnál kezdődtek.

49 A *The National Catholic Register* hirdetései szerint 1990-ben a leglátogatottabb nemzetközi zarándokhelyek a következők voltak: Fatima, Lourdes, Guadalupe, Zaragosa, Knock, Ephesus, Róma, a Szentföld, Avila, Assisi, Cruise és természetesen Medžugorje.

50 Sok hasonlóságot lehet kimutatni például a magyar máriapócsi Könnyező Madonna s a New York Queens külvárosában lévő görög ortodox Szent Irén-templom könnyező Madonna-szobrai között is. De a spanyolországi nagy tömegű víziók az 1930-as években és a medžugorjei fiatalok 1981-től 1988-ig tartó látomásai között is vannak hasonlóságok, amelyek megérdemlik a kutatók figyelmét; lásd Christian (1972).

51 Institoris–Sprenger (1487). Legutóbb Pócs Éva foglalta össze a magyarországi boszorkányhagyományt és vetette azt össze kelet- és délkelet-európai párhuzamokkal (1989); lásd még Szendrey (1986).

52 Az amazóniai törzsek beavatottjai, transzban utazói álomlátomásaikban a legtöbbször jaguárral találkoznak. Az irokéz indiánok „csúnya maszkjait" szintén álmok után faragják ki, de ezek nagy számuk ellenére eléggé egyformák, s mindig néhány főbb típus a mérvadó.

53 A kutak s a „szent kutak" pogányságáról lásd Horpácsi (1992).

54 Móra Ferenc *Ének a búzamezőkről* című regényében szintén ilyen látomásról van szó, ahol a kútnál játszódik le egy bizonyos női szeánsz; vagy gondoljunk a kalotaszegi lakodalmak „kútba eresztés"-motívumára. Távolabbi példát is hozhatunk: a Kanadába települt magyarok farmjain is ott voltak a kis kutak, jóllehet szerepük inkább nosztalgikus, mint gyakorlati volt *(pond, wishing well)* (összefüggésbe hozható ezzel egy valós adat is, mégpedig az, hogy a kútba ugrás mint női öngyilkosságforma eléggé elterjedt volt a Kárpát-medencében. Erre lásd a fent említett Móra-mű cselekményét is). Lásd az irodalomban még Paulovics (1930).

55 Wallace (1966: 96–101).

56 Morris (1987).

57 Ezt a témát bővebben kifejti Morris (1987: 120–122).

58 Lásd erre vonatkozóan az antropológus Geoffrey Samuel tanulmányát a tibeti helyi hagyomány és a buddhizmus összefonódásáról (1993).

59 Crapanzano (1992). Történtek lépések magyar kutatók részéről is, hogy a vallásosság és a tudati jelenségek különböző formáit elemezzék. Nem vagyok azonban meggyőződve arról, hogy ennek egyetlen

módja az, hogy csak ismert „vallásos" anyagot kezeljük „vallási néprajz"-ként; lásd Dankó–Küllős (1985a; 1985b; 1987).

60 Medžugorje után az argentínai San Nicolasban szintén voltak Mária-jelenések, amelyeket a püspöki bizottság elfogadott és hitelesnek minősített. Itt azonban nem voltak olyan feszültségek és kétségek, mint Medžugorjéban, a zarándoklatok sem öltöttek olyan méreteket. Egyedül a kanadai Fatima zarándokhely hasonlít Medžugorjéhoz olyan szempontból, hogy ott egy pap teljesen magára vállalta a Mária-üzenetek hirdetését, és így szembekerült több intézménnyel, többek közt a Szentszékkel is (lásd *The National Catholic Register* 1990. november 25. 1., 8. old.).

61 Weber (1965).

62 Institoris–Sprenger (1487).

63 Hasonló alapokon nyugszanak az USA-beli afro-centrista mozgalmak, ahol a hívők Al Sharpton és/vagy Lewis Farrakan tiszteletes utópisztikus személyében látják vágyaik megtestesülését. Ez hasonló a Koreából kiindult Unification Church mozgalmához, melyet az Amerikából adócsalás miatt kitiltott Reverend Sun Yung Moon vezet, vagy a guyanai Rev. James Jones-i tömeggyilkos szektához, amelyben több mint hatszázan vesztették életüket; de folytathatnám tovább az iráni ajatollahhal; a jamaicai rasztafári-mozgalom hősével, Hailé Szelassziéval is, vagy a dravidista szekta történetével a texasi Wacóban.

64 Példaként említhetem a következő antropológiai tanulmányokat: Tambiah (1970); Badone (1990); Hoffman (1987) és Fischer és Mehdi (1990).

Bibliográfia

BADONE, Ellen (szerk.) 1990: *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society.* Princeton.

BAX, Mart 1990: The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 63/2: 63–76.

– 1992: How the Mountain Became Sacred: The Politics of Sacralization in a Former Yugoslav Community. *Ethnologia Europaea* 22: 115–125.

CHRISTIAN, William 1972: *Person and God in a Spanish Valley.* New York.

CONNELL, Jan 1990: *Queen of the Cosmos: Interviews with the Visionaries of Medjugorje.* Orleans.

CRAPANZANO, Vincent 1992: *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the epistemology of Interpretation.* Cambridge.

DANKÓ Imre–KÜLLŐS Imola (szerk.) 1985a: *Vallási néprajz* 1. Budapest.

– 1985b: *Vallási néprajz* 2. Budapest.

– 1987: *Vallási néprajz* 3. Budapest.

DURKHEIM, Émile 1960: *Les formes élementaires de la vie religieuse.* Paris (4^{e} ed.).

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976: *Witchcaft, Oracles, and Magic among the Azande.* Oxford.

FISCHER, Michael M.–MEHDI Abedi 1990: *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.* Madison.

FÜVESSY Anikó 1982: Pénzásó Pistához, a tiszafüredi táltoshoz fűződő hagyományok. In: *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére.* Szerk. Balassa Iván–Ujváry Zoltán. 591–608. Debrecen.

GODELIER, Maurice 1988: *The Mental and the Material.* London.

GRAMSCI, Antonio 1971: *Selections from the Prison Notebooks.* New York.

HOFFMAN, Lawrence A. 1987: *Beyond the Text: A Holistic Approach to Liturgy.* Bloomington.

HORPÁCSI Illés 1992: Ómagyar áldozó helyek emléke földrajzi neveinkben. *Magyar Névtani Dolgozatok* 100: 103–108.

INSTITORIS, Heinrich–SPRENGER, Jakob 1487: *Malleus Maleficarum.* Köln.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája (egy hasznosi parasztasszony látomásai). In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 516–556. Budapest: Magvető.

KÜRTI László 1994: How Can I Be a Human Being: Culture, Youth and Musical Opposition in Hungary. In: *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia*. Szerk. Ramet, Sabrina P. 73–102. Böulder.

LAURENTIN, R. 1986: *Medjugorje recit et messages des apparitions*. Paris.

LEHMANN, Arthur C.–MYERS, James E. 1993: *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain View.

MIDDLETON, John 1987: *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. Washington DC [1st ed. 1960].

MIR 1988: „Messages of Life".

MORRIS, Brian 1987: *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge.

NADEL, S. 1974: Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. In: *Cross-cultural Approaches: Readings in Comparative Research*. Szerk. Ford, C. 207–220. New Haven.

PAULOVICS Sándor 1930: *Magyarország kegyhelyei és azok csodái*. Budapest.

PÓCS Éva 1989: *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Budapest.

RAMET, Sabrina P. 1985: The miracle of Medjugorje: A functional perspective. *The South Slav Journal* 8/1–2. 12–20.

– 1990: The Catholic Church in Yugoslavia, 1945–1989. In: *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Szerk. Ramet, P. 181–206. Durham.

SAMUEL, Geoffrey 1993: *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC.

SMITH, Robertson, W. 1972: *The Religion of the Semites and the Fundamental Institutions*. New York.

SZENDREY Ákos 1986: *A magyar néphit boszorkánya*. Budapest.

TAMBIAH, Stanley 1970: *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge.

TRICKOVIC, Dejan 1993: Yugoslavia and the Rise of the *Volkgeist*. In: *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*. Szerk. DeSoto, H.–Anderson, D. 149–181. Atlantic Highleands.

TURNER, Victor–TURNER, Edith 1987: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York.

UNGHVÁRY Antal 1934: *A Római Egyház Liturgiája*. Vác.

VAJKAI Aurél 1938: Az ősi javasember. *Ethnographia* 49: 346–373.

WALLACE, Anthony F. C. 1966: *Religion: Az Anthropological View*. New York. Ford. E. Fischoff. London.

WEBER, Max 1965: *The Sociology of Religion*. Ford. Fischoff, R. London.

WHITING, John M. 1974: Sorcery, Sin, and the Superego: A Cross-Cultural Study of Some Mechanism of Social Control. In: *Cross-Cultural Approaches: Readings in Comparative Research*. Szerk. Ford, C. 147–148. New Haven.

WORSLEY, Peter 1974: *The trumpet shall sound: a study of „cargo" cults in Melanesia*. New York.

LIMBACHER GÁBOR

A népi unio mystica

mint a vallási néprajz értelmezési szempontja

A palócföldi népi vallásosság kutatása során felhalmozott ismereteink célszerűvé teszik, hogy a túlvilágról szerzett közvetlen népi tapasztalatokat, evilág és másvilág egységesült „valóság"-ának paraszti élményeit megkíséreljük fogalmi szinten megjeleníteni.[1] A terminus – és az általa képviselt szempont – alkalmazásától azt reméljük, hogy a hagyományos kultúrák vonatkozásában lényeges sajátosság megragadására ad lehetőséget.

A témánkhoz kapcsolódó fogalomalkotás terén jelentős eredmények születtek már az eddigiekben. Az 1910-es években a teológus Rudolf Otto *A szent* című könyvében a vallásos tapasztalás különböző formáit vizsgálta, és a normális emberi érzékelésen túli, az isteni hatalom megnyilvánulásából származó rémületes és irracionális tapasztalás lényegi vonásait dolgozta ki. Az ilyen típusú tapasztalatok gyűjtőfogalmaként alkotta meg a *numinos* kifejezést.[2] Az 1950-es években Mircea Eliade *A szent és a profán* című könyvében a *szent* jelenségét a profánhoz képest is egész sokféleségében kívánta megragadni. Központi kifejezésként használta a *hierophania* fogalmát, amely valamely szent dolog megnyilvánulását jelenti, a szóösszetétel etimológiájával összhangban.[3]

A bevezetni kívánt *népi unio mystica* fogalommal nem az a szempontunk, hogy a szent vagy az istenség miként nyilvánul meg, hanem az emberi érzékelés felől szeretnénk keretbe foglalni és értelmezni a nép közvetlen túlvilági élményeit.

Fogalomalkotásunkhoz helyénvaló áttekinteni mások eddigi, jobbára más célra megalkotott unio mystica-meghatározásait:

– Az *unio mystica* címszó teológiai szempontú megközelítését adja Kühár Flóris a Bangha Béla szerkesztette, harmincas évekbeli Katolikus Lexikonban, és „misztikus egyesülés"-ként fordítja magyarra. A terminust a misztikus vallási szemlélődés legmagasabb fokaként, a misztikus kegyelmek legnagyobbikaként definiálja. Meghatározásában az unio mystica a rendre ekszтázisba eső egyén szeretetben való egyesülése Istennel, akinek közvetlen jelenléte tudatossá válik benne. Ez a Krisztussá válás állapota, midőn az illető Krisztusban él, s Krisztus őbenne. A túlvilági örök boldogságnak ez az előíze azonban nem állagi egyesülés, tehát továbbra is végtelen távolság van teremtő és teremtmény között.[4]

E definíció a polgári társadalmi tudat kereteibe ágyazódik, és komplex, lényegében benső lelki megnyilvánulásra utal. Ez eltér a parasztság jobbára valamilyen mágikus – szinkretikus – talajon mozgó vallásosságától, melyben, ha meg is jelenik a moralizáló etikus vallási motiváció, az inkább formalista etikát jelent, a „do ut des" álláspontját az Istenhez fűződő viszonyban, miként az Max Weber kifejtette.[5] Másrészt a parasztság tradicionális közösségi társadalmában a kulturális érzékelés szempontjából is alapvetően más az ego helye, mint az individualizálódó polgári társadalomban.

– Hamvas Béla a Világirodalmi Lexikon „Misztikus irodalom" című szócikkében határozza meg az *unio mystica* fogalmát. A terminust a Kühár-féle meghatározásba illeszkedően misztikus élményként, „az istenséggel való egyesülés" jelentéssel definiálja.

– Néprajzi értelemben ismereteink szerint korábban egyedül Bálint Sándor használta a fogalmat, az Orosz István önéletrajzához írott bevezető tanulmányban, 1941–42-ben.[6] Nem definiálta egzakt módon, leíró értelmezésével mégis meghatározta azt. Orosz István misztikus érzékelését jellemezvén, példákat sorol fel arra, amikor az isteni Gondviselés a szentember sorsába belenyúlva segíti őt. Ennek során egyszer Isten angyala jön segítségére, amikor vendéglői fizetés közben rájön, hogy nincs pénze, és az angyal kifizeti helyette a hiányzó összeget. Máskor a Tisza jegén egy angyal biztatására mer átmenni. Nagybetegen, álmában egy fehér ruhás pap jelenik meg neki, és megnyugtatja, hogy még nem hal meg, mert a népeknek szükségük van rá. Eltűnt tárgy megtalálásában azon purgatóriumbeli lelkek vezetik nyomra, akikért imádkozni szokott, és így tovább. Orosz István e benső élményeinek megfelelően Bálint Sándornál az unio mystica: már a földön a keresztény mennyország boldog látása, szerelmes igézete, mámoros édessége; töltekezés mennyei fényességgel, égi hangokkal és illatokkal, amikor elragadtatásban a földi élet szűkös korlátai leomlanak, és eszkatologikus távlatok villannak meg, mint a középkor misztikus szentjei előtt.

Orosz István élményei mennyei jelenésekkel kapcsolatosak. Egy másik szentembert, a kortárs Tápai Pistát, azaz Miklós Istvánt azonban egy hétig tartó önkívületi állapota idején a gonosz is megkísértette. A szintén kortárs híres halottlátó Mészáros Mihály elrejtőzködése idején, Jézus Krisztus előzetes (szegény utas képében tett) kijelentésének megfelelően, bejárta a túlvilág tartományait, a mennyországon kívül a tisztítóhelyet és a poklot is.[8] Tehát vannak olyan esetek, amikor a mennyei látomásokban a menny mellett a túlvilág más helyei is megjelennek. Indokoltnak tartjuk hát a *teljes* túlvilág bevonását az unio mystica fogalomkörébe. De miként a másvilág különböző tartományai egy rendszerbe tartoznak a néphitben, a népi vallásosságban, úgy a tételes vallásosság túlvilági alakjain kívül a paraszti hitvilág további természetfeletti lényei, sőt a másvilág személytelen erői is egy rendszerben jelennek meg. Saját példával szemléltetve ezt, a Karancs vidékén például a *tüzes ember* tévútra vezeti adventban a hajnali misére igyekvőt stb. Érdemes tehát az egész rendszert figyelembe venni: az unio mystica fogalom kultúraértelmező szerepe a túlvilág egészének

életmódot befolyásoló hatásában mutatkozik meg. Másrészt így a fogalom tartalmának történeti alakulása (például a néphagyomány diabolizálódása,[10] a menny szerepének újabb kori előtérbe kerülése, vagy a tartalom elszegényedése[11]) a kultúra egészének változási folyamatát is tükrözheti.

Így tehát a *jelenések,* s ezen belül a *látomások* egésze beletartozik az unio mystica fogalomkörébe. A látomást egzakt módon határozta meg Bálint Sándor a Néprajzi lexikonban.[12] Eszerint a látomás: természetfölötti alakok megjelenése, kinyilatkoztatása a révületbe esett, vizionáló hívő számára. Majd utal a történeti összefüggésekre, a samanizmusra, a kódexirodalmunkban is föltűnő középkori szentek vízióira és a magyar vonatkozásokra (György lovag, Tar Lőrinc), valamint a halottlátókra, javasokra mint a középkori képzetvilág kései képviselőire, és a látomások hatására létrejött búcsújáróhelyekre. Utal a látomás vallásos néphiten túli megjelenéseire; a barokk kori protestáns vízióknak a politikai gondolkodásban betöltött szerepére, és a népmeséink egyes típusaiban megjelenő látomás-motívumokra.

A bálinti értelmezés közös a vallási meghatározással abban, hogy az átélő a látomás, illetve unio mystica idején nem köznapi állapotában van, hanem révületbe, ekszтázisba esik, s hogy a fogalom a túlvilági örök boldogságnak előízét jelenti. Saját értelmezésünk az utóbbi jelentést oly módon tágítja ki, hogy az unio mystica a túlvilági örök *sors* előízét jelenti, amelybe beletartozik a pokolbeli kínok megmutatkozása is.

Tapasztalataink alapján a népi unio mystica élményében részesülő egyén állapotának jellemzését is szélesebb körűvé szükséges tennünk, ugyanis ez az állapot nem mindig mutatja a révület, illetve ekszтázis látványos jeleit. Gyűjtött látomásaink egy része például gyermekkori libapásztorkodásuk idején érte adatközlőinket. Volt, aki jellegzetes életkorban, hét- vagy kilencéves korában élte át, mások egy idős asszony vezette „rózsafüzérezés" közben. Ez utóbbi látomás csoportos élmény volt. A látomást elsőként érzékelő leány dadogni kezdett, a többieken ilyen sajátos elváltozások nem mentek végbe. Máskor egy kilencéves leány elindult a hallott mennyei énekszó irányába, de miután már harmadszorra hallotta az éneket (amelyet meg is tanult), és nem látott semmit, már haza kellett mennie. Itt tehát az akusztikus jelenés során is megőrizte az egyén józan értelmi készségét. Előfordult, hogy egy ifjú éjszakai vizelés alkalmával pillantotta meg az „égi búcsút", máskor egy fiatal legény az illatos fűben heverészett este, és így látta meg a négy angyal égi vonulását. Hasonlót tapasztalt egy férfi éjjeliőrként és így tovább.[13] Gacsályi Gábor református látomásközlései szerint nem mindig következett be az átélők tudatállapotában látványos változás. Egyikőjüktől (Balogh Károly) annyit tudunk meg, hogy éjszaka éri látomás, a másik hívő embert (Szabó Sándor) pedig esti imádkozás közben. Egy más esetben viszont ugyanez a Szabó Sándor betegségekor, esti csendességben elragadtatik, és meglátja a mennyet és a poklot.[14] A népi vallásosság sok kiemelkedő személyiségére – az ősi Megyesi Józsefre, a hasznosi Csépe Klárára vagy a közelmúltban tanulmányunkba foglalt somoskőújfalui gyógyítóasszonyra – jellemző, hogy tevékenysége során feltűnés nélkül, szinte természetes módon megy végbe „transzcendens kommunikációjuk".[15] A halottlátók túlvilági érzékeléseit sem mindig kísérik ekszтatikus megnyilvánulások. Ugyanakkor fontos, a transztechnikával egyértelmű szerepe lehet az éjsza-

kának, az imádkozásnak, a természeti környezetnek, az üde fű illatának, máskor az álomnak, egy bizonyos életkornak, együttesen a hagyományos kultúrába való belenevelődésnek. Ezzel kapcsolatban Eliade a premodern társadalmak világát „a szakrális felé fordult világ"-nak írja le, mely sajátosság nyilvánvalóan önmagában is affinis helyzetet jelent az unio mystica vonatkozásában. Megjegyezzük, hogy ez az ekszтázissal kapcsolatos népi jellegzetesség eltér az elit kultúrához tartozó keresztény misztikától, sőt az unio mysticától, amelynek létezik egyfajta módszertana, mely mentén haladva az egyén elérheti a célt, az „élek többé nem én, hanem él bennem Krisztus" – teljes megvalósítását.[16]

Bálint Sándor fogalomértelmezése a népi műveltség Orosz István-i esettanulmányozásakor eltérésekhez is vezetett a katolikus vallási és az irodalmi meghatározásokhoz képest. Nála nem annyira egyesülésként, mint inkább a mennyei valóságban létezésként, annak közvetlen érzékeléseként fogalmazódik meg a népi unio mystica. Másrészt jelentőséget tulajdonítunk annak a bálinti módosító értelmezésnek, hogy nemcsak az „Isten"-nel létrejövő közvetlen érzékszervi kapcsolat tartozik az unio mystica körébe, hanem angyalok, purgatóriumbeli lelkek érzékelése stb. is. Részben indokolja ezt, hogy a tételes vallásosság természetfeletti lényei és azok hierarchiája, viszonyrendszere nem azonos a népi hitvilágéval és vallásosságéval. A viszonyrendszert illetően az ördög sem teljesen azonos a két típusban,[17] de a legfontosabb eltérés alighanem Szűz Mária személyénél található. Míg a kereszténység tételes vallásosságában, s még a katolikusban is Mária kizárólag ember, ha egyedüli malaszt birtokosa is, addig a népi hiedelemrendszerben több annál. Államalapító eleink Mária-kultuszában még – mintegy névmágiával – a fenséges személyiségek igazi nevének szorongó tiszteletből fakadó elhallgatása érvényesült, ahogyan azt Bálint Sándor a *Sacra Hungaria* című könyvében említi.[18] Gellért püspök tanácsára Máriára a Boldogasszony nevet (mint Kálmány Lajos véli, ősi asszonyistenségünk nevét) alkalmazták, ami népünk számára nyilván többet jelentett, mint formális névátvitelt. Ide vonatkozik Daczó Árpád kelet-erdélyi gyűjtése,[19] aki a gyimesi Babba Máriát mintegy isteni attribútumokkal felruházottnak találta. Emlékeztetünk Vajkai Aurélnak a híres ősi javasemberről írott megállapítására, mely szerint a gyógyítónak Isten megjelenik, mielőtt hozzá érkezik a beteg, „mégpedig ha finemű jön, úgy férfi alakban [...], ha pedig nő beteg jön, úgy nő alakjában (Szűz Mária) jelenik meg neki Isten."[20] Palócföldi tapasztalataink szerint a vallásos néphitben keveredik Isten, Jézus és Mária alakja, és mintegy azonos szinten helyezkednek el. Ezzel kapcsolatosan egy tari (Nógrád megye) példát idézünk, mely szerint az egyik, mélyen vallásos férfinak a helyi készítő Mária-szobrát kínálták megvásárlásra, lakásából a templom renoválása után visszavitt lourdes-i szobor helyére. „Hát ugye nem akarta megvenni, mer nem olyan szép, mint az a Szűzanya-szobor, mint ami itt vót. De mégis, hogyhát ne legyen, mégis akkor aszondta, hogy jó van. Oszt akkor úgy vettük meg, ami ott van középen [a házi oltáron]. Oszt akkor mikor mondta, hogyhát ne, nem olyan szép meg minden' oszt akkor a Szűzanya azt mondta [jelenésben], hogy nem azt kell nézni, hogy a szobor milyen, mer aszonta nem a szobrot *imádják*, hanem a *Szűzanyát!*"[21] Egy szintén tari asszony a közelmúltban „Pió atyá"-val álmodott, akit korábban nem

ismert. „De én azótátó mindennap imádkozok hozzá. Hogy kérje a Szűzanyát, hogy gyógyijjon meg. Esedezzen a Szűzanyáho, hogy gyógyijjon meg engemet, hogy tovább tisztelői lehessek." Utóbbi idézetünk szemléletesen mutatja az egyházi-katekizmusi tudás – Mária *tisztelése* – és a népi kultúra mélyebb rétegének – Mária mint végső és szuverén túlvilági hatalom – eltérését és összefonódását.[22]

A földön túli világot sajátos szereposztással és viszonyrendszerrel benépesítő néphit tehát arra int, hogy fogalomalkotásunk során célszerű figyelembe venni a természetfeletti lények összességét, sőt a túlvilág minden erőhatását, összetevőjét. Így olyan átfogó terminushoz juthatunk, amely képes a paraszti kultúrának természetfeletti világra vonatkozó közvetlen tapasztalatait és kapcsolatait egészében lefedni és jellemezni.

Fentiek alapján definíciónk a következő. A népi unio mystica: elemi tapasztalás, közvetlen érzékelés és kapcsolat, mely során az ekstázisba került átélő számára a földi világot az evilágon túli „valóság"-tól (túlvilág, másvilág, természetfeletti világ) elválasztó határ többé-kevésbé megszűnik, és az egyik világ valamely összetevője a másikban megjelenik. Az ekstázis létrejöhet direkt módon, tudatos cselekvés útján (böjtölés, ájtatoskodás) vagy indirekt módon, valamilyen történés, észrevétlen hatóanyag, álom vagy egyszerűen a kultúrába való belenevelődés hatására. Az ekstázist kísérhetik normálistól eltérő testi vagy tudatállapotbeli viselkedési változások, de ezek nem feltétlen velejárói az élménynek. Az unio mystica mint transzcendens kommunikáció többféle csatornán keresztül jöhet létre, így érzékszervi úton, az idődimenzión keresztül, tárgyi sajátosságok révén, a verbalitáson át, névhez, személyhez, mágikus számhoz, földrajzi helyhez kötődően, vagy sajátos tevékenységen, illetve valamely akción keresztül.

A népi unio mystica ezen típusai tovább rendszerezhetők, több esetben még alcsoportokra oszthatók. Így például az érzékszervi unio mystica lehet akusztikus (de ezen belül is lehet verbális, zenei vagy elemi), optikai vizuális (ezen belül ikonikus, szcenikus vagy elemi) és lehet egyéb szenzoros (taktilis, fájdalom- vagy szagélményen alapuló). Szemléltetésként egy-egy példát közlünk, majd függelékként további példatárat csatolunk.

Az *akusztikus zenei s egyben időbeli unio mystica*ra példa a közelmúltból: Egy terényi (Nógrád megye) asszony rendszeresen följárt minden hónap 23-án Pestre, majd Érdre, a „Pió atya miséjére". A mise alatt „Olyan érzésem vót, hogy nekem föl kell menni a kórusra. [...] Tavaly [1991-ben] történt. Vót ott az orgona mögött egy kis székecske, én arra leültem. Akkor má állt a szentmise, *éjfélkor.* Mikor csönd volt [...] egyszer csak olyan *gyönyörű hangot* hallok fölöttem, énekkar vót, gyönyörűséges szépen énekelnek, de olyan örömem volt, én azt se tudtam, hol vagyok, örömömbe csak nyeldestem, édes Szűzanyám én fel is néztem, odafenn énekelnek. Énekkart hallottam. Picit szüneteltek, utána megint szólt az énekszó. Az éjfélkor ugye megy, úgy mondják, hogy körmenet megy a mennyország fele, és azoknak a hangját, énekkart hallottam. [...] A mise közben vót, amikor csend vót az oltárnál, én meg fent vótam a kóruson, és én ott hallottam, fölöttem az énekkart, hogy énekelnek az angyalok [...] mentek, hogy a búcsút megkapják."[23]

A következő példánk együttesen *szcenikus-verbális-akusztikus-vizuális és egyéb szenzoros-taktilis unio mystica.*

„...haza mentem, közben oszt ott vótam azt már a lelki szenvedésekbe, de bevéreztem, tüdőmet köpdöstem kifele. Akkor hirtelen visszavittek Mátraházára, a Szanatóriumba, és ott megműtöttek, negyven fokos lázzal hazaengedtek, hogy menjek haza mán, majd otthon lesz velem ami lesz. Se zárójelentést, se semmilyen papírt nem kaptam a betegségemről. És akkor hazajöttem november utója felé, oszt mondtam nekik, hogy én kívánkozok elmenni valamilyen szent helyre vagy templomba vigyenek el, hogy meggyovonjak, utoljára megáldozzak, mer most már úgy érzem, hogy meghalok. És amikor elmentem, elvittek engemet a Szentkútho, meggyovontam, megáldoztam. Amikor én a hármat léptem körülbelű az oltártó, mikor *egy nő* megállott a bal oldalamon, *a bal kezét a mejjemre tette, a jobbot a hátamra. És így rakta körbe a kezét,* a kezéből ilyen sugár alakba jött a testembe a melegség. Én meg szemléltem azt a nőt, hogy ki lehet, hogy mikor most vettem magamho az Úrjézust az Oltáriszentségbe, és nem enged a helyemre, *hogy én eltársalogjak az Úrjézussal.* Ekkor a asszony az a egyszerű ruhába öltözött asszony kibontakozott és olyan, úgy *láttam a Szűzanyát, mint ahogy a hasznosi kápolnában van.* Rózsaszín ruha van rajta meg kék palást. Oszt énnékem akkor elállt minden gondolkozásom. Csak a Szűzanyával tudtam, az ő szépségét lesni, gyönyörű vót, *nem is lehet aztat egy ilyen bűnös szájval kimondani,* hogy milyen szép vót. Mikor ő végzett a kézrakásval, *felszólított,* hogy menjek a helyemre, így a jobb kezével a hátamat így megérintette, de nem tudtam mennyi, mert olyan gyönyörűséges szép vót, hogy azt nem is lehet emberi szóval kimondani, amilyen szép vót a Szűzanya. Azt akkor őrá, a kárpit, a templom kárpitjáró köd ereszkedett, és ő ment el tőlem hátval. A Szentkútnak arra a ódalára, ahol a gyovontatószékek vannak, azon, ahol a ajtó fele. De mire odaért a falho, akkorra a Szűzanya alakja úgy elrajzolódott a ködbe, hogy nem vót semmi alak már, csak a sűrű köd. Akkor is én még ott álltam, mind akinek leragadt a lába, nem bírtam menni. Csak vártam, hogy most mi lesz. Akkor az őrangyalom engem karonfogott, de nem láttam ezt, csak gondolom. Csak én ériztem, hogy karon fogtak és odairányítottak, ahova ők akarták. És vezettek hátra a *Fájdalmas Szűzanyáho.* Mikor odeértem a Szűzanyáho, hát láttam, hogy a testvérem ott térdepel, egyedül, ott imádkozott. Vége vót a szentmisének, fölmentünk a templom pallására, azt ott virrasztottunk, imádkoztunk. Mondom neki, hogy mi történt velem az este a szentmisén. Azt mondja, hogy én tudom – mert ő is látta a Szűzanyát. De aszongya, én nem szólok semmit se, mert nem hiszel nekem. Majd mátú fogva mindég egy kicsivel jobban leszel."[24]

Tárgybeli unio mysticára példa tulajdonképpen a templom egész világa a templomkulcstól a templom poráig stb., ahogy azt a szakirodalomban olvashatjuk. A katolikus templomban őrzött oltáriszentség maga is „objektiválódott" unio mystica, s ez a katolikus kultusz unio mystica terén megnyilvánuló inspiratív szerepét is mutatja. A Palócföldön „fémisé"-nek nevezett átváltoztatás ugyanis megidézi az utolsó vacsora történéseit, s e mitikus idő közben a kovásztalan kenyérben a katolikus hívő számára tárgybeli unio mystica valósul meg. Ennek mintegy metafizikai hitelét mutatja

a nép számára például az a Palóc Múzeumbeli amulett, melybe a szécsénkei tudós tanácsára az oltáriszentséget tették, és szívbetegsége ellen az 1910-es, 20-as években több éven át nyakában hordta egy szandaváraljai kisgyermek. Példánk – amennyiben benne megvalósult a krisztusi hatás közvetlen érzékelése – egyben az unio mystica népi gyógyászatban mutatkozó szerepére is utal. *„Tárgy"-hoz, kegyhelyhez és időhöz kötődő ikonikus vizuális unio mystica*ként egy magyarnándori (Nógrád megye) asszonynak az 1970-es években, *Szeplőtelen Fogantatás ünnepén* (december 8.), *Mátraverebély-Szentkúton, úrfelmutatás közben, az ostyában megjelent a „Szeplőtelen Szűzanya".*[25] De az oltáriszentségben és részben rajta keresztül az egész templomban megtestesülő unio mysticát mutatja az a szokás, hogy a parasztember ugyanúgy kalapot emel, ha templom mellett halad el, mint amikor falubelijével találkozik. (Itt föltételeztük a szokás átéltségét és nem survivalként működését.) Egy gyimesvölgyi példa a tárgybeli unio mysticára: „A régi öregek [...] tudták mit csinálnak. Oda is akasztották a *lókoponyát* a kerítésre, hogy védje az életet. De még legjobb volt, ha *hosszú karóra tűzték, mert úgy az egész életet* [telket] *belátta.*"[26]

*Sajátos tevékenységen keresztül megnyilvánuló s egyben mágikus számhoz kötődő unio mystica*ra a munka világából vettünk példát. Szandán (Nógrád megye) a két világháború között egy alkalommal, amikor hiába próbálkoztak a vajköpüléssel, a szomszédasszony *keresztbe tett kézzel fogta meg* a „köpüllő" szárát, s *háromszor* bedugva mindjárt sikerült vajat köpülni. A másik beszélgetőtársam hozzáfűzte: „Nagyanyám mindig úgy szokott vetni magára keresztet, oszt úgy, hogy Jézus segélj, oszt akkor úgy szoktuk összehúzni." Az utóbbi eljárás tehát már a keresztvetés sajátos tevékenysége mellé párosult verbalitáson keresztül valósíthatta meg az unio mysticát a munkavégző számára.[27] *Tárgyi-vizuális (ikonikus) és egyben a verbalitáshoz és személyhez is kötődő unio mystica* a következő példa. „Én négy évtől. Más lettem. [...] No *ez a két kép, meg ez a szobor* [Mária], ezek nekem jelen vannak. Ezek *nekem, mikor én imádkozok, nekem megváltoznak, és jelen vannak.* Ez a Jézus is [kép], de ez legjobban [a néhány éve igen keresett, jellegzetesen idealizált, 1984-es, USA-ból származó Jézus Szíve-ábrázolás]. *Ezt* [a medžugorjei] *Vicka megáldotta, ez a kezibe volt,* rá is írta a nevét."[28]

Példáink között hivatkozhatunk az archaikus imamondás szokásos gyakorlatára, mint időbeli és verbalitáson át megvalósuló unio mysticára. Az a népi imádság, amely leírt formában, Krisztus szenvedéstörténeteként nem tartozik fogalmunk keretébe, a népi használatban gyakorta az unio mystica „transztechnikájává" válik azáltal, hogy az idődimenzió megváltozik. A kétezer év előtti kultikus történések jelenvalóvá válnak oly módon, hogy az imádkozó az azonosulás folytán képtelen az imaszöveget folyamatosan végigmondani. De időbeli és meghatározott cselekményhez kötött népi unio mysticán alapul az a Megyesi Józseftől származó gyógyító eljárás, hogy ha a tejhiányban szenvedő fiatalasszony szoptatási időben gyónást végez, megjön a teje.[29] Az évköri ünnepek mágikus szokásainak majd mindegyike magyarázható időbeli unio mysticaként, az idődimenzió megváltozásával, például a nagypéntek hajnali szépség- és egészségvarázsló erejű patakvíz kapcsolatba hozása Krisztus Cedron patakon történt átkelésével[30] stb. Ugyanakkor e megnyilvánulások a népi unio mystica fogalmának sajátos osztályait teszik szükségessé.

Egyértelműen csak azon jelenségeket sorolhatjuk a fogalmunk szerinti népi unio mystica körébe, ahol ismerjük az eseménynek az átélőre gyakorolt hatását, és az megfelel definíciónknak. Ugyanakkor a paraszti kultúrából származó ismereteink azt mutatják, hogy léteznek olyan jelenségek, amelyek nem a másvilág elementáris, közvetlen érzékelései, mégis a körvonalazott népi unio mystica fogalomhoz kapcsolódnak. E jelenségek az eredeti vagy a magyarázatként szolgáló unio mystica objektivációjának tekinthetők, ez a *látens népi unio mystica,* azaz a közvetlen elemi tapasztalás és kapcsolat helyett az unio mystica lappangó, rejtett változataként valósul meg: *objektiválódott népi unio mystica.* A korábbiakhoz hasonlóan itt is megállapíthatók altípusok. Néhány példa: *Szokásban objektiválódott időbeli unio mystica* a következő, halottal kapcsolatos tradíció. „*Mindenszentek napja.* [...] Otthon is ég a gyertya, mégpedig annyi, ahány halottja van a családnak, s éjjelre enni-innivalót tesznek a terített asztalra, mert a halottak kikelnek sírjukból s a purgatóriumban lévők is kiszabadulnak *éjjelre* börtönükből."[31] A következő példa *hiedelemmondában objektiválódott* időbeli, elemi, valamint helyhez is kötődő vizuális és zenei akusztikus unio mystica: *karácsonykor az éjféli mise idejére úrfelmutatás alatt az istállókat egy pillanatra égi fény tölti be. Ugyanez pillanatban, almafa alatt állva be lehet pillantani a megnyílt égbe, s hallani lehet az angyalok kórusát.*[32] Még egy példa az objektiválódott népi unio mysticára: „Fényképeztek a Szenthelyen [a Hasznosi-Szentkútnál], meg *mise alatt,* azt úgy mondják, hogy a *képen* felül, az *égi búcsú* van kibontakozva a képen, de látni nem láttam még [a fényképet]."[33] A paraszti lakásbelső fali szentképein az ábrázolások nagy része is tárgyban objektiválódott népi unio mysticának tekinthető, mint a Jézus Szíve, Mária Szíve, Szent Antal a gyermek Jézussal, különböző kegyképmásolatok, Szent József a kivirágzott száraz ággal, Szent Teréz látomásai stb. Ezek rendre az eredeti unio mystica képi ábrázolásai.

A látens népi unio mystica tárgyban megnyilvánuló s egyben cselekményhez és személyhez kötődő esete a következő, az emberi életnek a közvetlen születést követő időszakából. Dévai székely telepeseknél „ha egy *anya* magára kell, hogy hagyja a csecsemőjét, *rózsafüzért, szentképet tesz a pólyájára.* Az is szokásban van, hogy a *kisbaba csuklójára valamelyik szentnek a megáldott érmét kötik,* mert ez megóvja a gyermeket a gonosztól."[34] Látens tárgyi unio mysticaként értelmezzük azt, amikor egy nagylóci (Nógrád megye) asszony a Palóc Múzeumnak ajándékozott szentkép átadásakor – melyért *pénzt nem fogadott el – a „halott Krisztuska" ábrázolást megcsókolta,* mintegy búcsúzásként.[35] A karácsony látens időbeli unio mysticaként érzékelésének kifejeződése a karácsonyi vacsora asztala alá tett szalma, szerszámok, a karácsonyi morzsa, vagy a karácsony misztikus idejében lehetővé váló jóslás, egészségvarázsló szokások. Ugyanígy értjük a következő esetet is: Szandán (Nógrád megye) 1978. karácsony böjtjén egy asszony súlyos beteg férjével együtt meghívást kapott másnapra a testvéréékhez. „Az ember aszondta, hova mennék én holnap, hónapig még élni is köll. Azt én mondtam, mondom éni, ember. Hát *itt a Jézuska,* mondom, *a küszöbön mán, csak az ajtót köll kinyitni, oszt mán be is szállt, mán megszületik,* mondom. [...] Mondtam mán itt van a Jézuska a küszöbön, mondom. Kinyílik az ajtó, azt mán bejön, megszületik mondom."[36]

Végül példaként említünk egy szokásban (lourdes-i ájtatosság) és tárgyban (ponyvanyomtatvány) objektiválódott és egyben látens időbeli (jelenésnapokhoz kötődő) unio mysticához sorolt jelenséget. 1963-ban, majd 1981-ben kiadták a Klempa Sándor által írott lourdes-i kilencedet, melyben a szerző néhány mondatban leírja a tizennyolc látomást, s mindegyikhez rövid elmélkedést fűz. Közli a lourdes-i Szent Szűzhöz szóló litániát, XII. Pius imáját, néhány éneket javasol, majd elmondja a kilenced tartásának sorrendjét. Naponta két jelenést kell végigelmélkedni és -imádkozni. Mindezek ellenére Alsó- és Felsőzsid asszonycsoportja nem ebből végzi az ájtatosságot, nem tetszőleges időben, hanem a lourdes-i jelenések évnapjain gyűlik össze, és az adott nap jelenését imádkozzák, ájtatoskodják régi ponyvafüzetből, amely az évnapi jelenésekre tagozódik![37]

A népi unio mystica fogalom meghatározásakor a kiindulási előképektől a definícióig igyekeztünk következetes módon haladni. Az eredményül kapott gyűjtőfogalom és annak egyes osztályai kétségtelenül tágabb jelentésűek, mint a katolikus teológiából ismert unio mystica, ugyanakkor a népi kultúra vonatkozásában azt már Bálint Sándor is eltérő jelentéssel alkalmazta. Amennyiben a megalkotott fogalmi háló a kutatás szélesebb körében is hasznosíthatónak bizonyul, elválik, hogy elnevezésként a *népi unio mystica* tartható-e.[38]

Befejezésként hivatkozunk egy, Mátraderecske monográfiájában olvasható részletre: „Az első világháborúig az öregek még szalmát tettek az asztal alá; arra fejszét, kerékkötőláncot és ekevasat. Hogy miért csinálták, arra már senki nem emlékezett."[39] Tanulmányunk alapján nyilvánvalónak látjuk, hogy ez, és a hagyományos szokások jó része a kultúra azon sajátosságából érthető meg, hogy a népi unio mystica annak egyik paradigmája, amely szerint a jelenségek működnek. Működnek még akkor is, ha közvetlen értelmük elhomályosult, miként iménti példánkban is. Az akkulturáció, e szokások eltűnése azzal a paradigmaváltással következik be, amikor a modernizálódás során a fizikai és metafizikai realitásra egyaránt épülő, a transzcendens interakciót erőforrásként alkalmazó kultúra leépül, a túlvilág a földi élettől elszigetelődik, illetve virtuálissá vagy akár nem létezővé válik.

Függelék – példák a népi unio mystica különböző osztályainak illusztrálására

Az alábbi példák az utóbbi öt évben végzett palócföldi témagyűjtésünk gazdag anyagából származnak. Válogatásunk során terjedelmi okokból kerültük a hosszabb – és kevésbé jól előadott – élménytörténeteket. Anyagunk nagyobbrészt a Nógrád megyei búcsújáró helyeket dokumentáló, valamint a népi látomásokat kutató gyűjtéseinkből származik, ezért példatárunkban az ilyen témájú történetek dominálnak.

1. Búcsújárás során, nappal, körmenetkor tapasztalt elemi vizuális:

„Karancshegyen körmenet vót, és éppen, mikor a körmenet ment, így *a Nap körül,* de még nagyobb távolságon egy fényjelenséget lehetett látni, de nem egybe, hanem egy körbe, *nagy-nagy kör fényességet lehetett látni.* Míg ment a körmenet, az min-

dig ott vót. [...] ...az a fényesség ott vót a Nap körül, de csak addig, míg a körmenet ment." (1988. augusztus, /1/.)

2. Napi tevékenység közben a településen tapasztalt elemi vizuális:

„Ollyan, mán sötétedni kezdett, és akkor olyan *verességvót* és akkor innen ezen a részen ettül, oda a Kálvária hegyig ment az a nap, de annyira, hogy még az a fődje is meg mindene veres vót, mint a tűzláng ollyan vót. Annyira rettenetes vót. Az egész hegy nagy verességbe vót. Meg minden. Ettül a kereszttül a Kálvária hegyéig egyfolytába veres vót az ég. De a fód is meg a fák is. Nem csakhogy az ég vót veres, hanem a fód, a födön ment.

De nem napnyugta vót, mert napnyugtakor ugye szokott olyan lenni, hogy olyan veres, de mán ez nem napnyugta vót. Hanem má olyan sötét, sötétedés volt. A nap má az elment, az má nagyon régen elment a nap, úgyhogy má híre se vót." (1991. január, /2/.)

3. Este, fonóházi összejövetelkor, az égen tapasztalt háborút előjelző elemi vizuális:

„Mink mikor a fonóházba jártunk, hány évesek lehettünk, [...] még *olyan tizenkét éves lehettem.* [...] Ez harmincnyócba vót, oszt aztán lett a háború. Akkor, ahogy kimentünk, mer gyüttek a legények oszt mondták, hogy menjünk csak ki, nézzük meg, hogy mi van *az égen.* [Gyűjtő: És mi volt?] Jelenés, abban, abban vörös, *vérvörös lángok fölfele.* Oszt az öregek mondták, hogy háború lesz, ez annak a jele.

Oszt később megint. Még nagyobb, mint a holdtölte vót. Nagy karika, vérvörös." (1993. március, /4/.)

4. Rádióhallgatás során este, otthon tapasztalt ikonikus vizuális:

„Egyszer meg úgy vótam, hogy hallgattam a Szabó családot. Így vót szembe velem, azt ahogy hallgatom, nézek a rádióra, csak nagy vércsomó. Nézek a szekrényre, ott is. Nézek a falra, mindenhol. No, van egy ilyen nagy feszületem, ránézek, mondom, drága jó Istenem, mi van itt?! Mi lesz itt, minő nagy baj lesz itt? Hát azt *az Úrjézus naggyá vált, itt a szent szívén is a nagy csomó piros vér* ott vót. Azt én akkor már meg akartam halni. Azt az uram meg odabentről egy nagyot kajáltott a szobából, hogy menjek be rögtön. Azt én úgy támolyogtam be, mint a részeg ember. Mondtam neki, hogy te Jancsi! Ha nem szóltál vóna, engem reggel meghalva találtatok vóna." (1990. február, /3/.)

5. Otthon, álomban tapasztalt ikonikus vizuális:

„Nálunk azt mondják, hogyha Szűzanyával álmodik az ember, az nagy bajt jelent. [...] *Fájdalmas Szűzanyát láttam, hogy dajkálta a fiát.* [...] Vót akkor több, de nem tudom, hogy vót." (1993. március, /4/.)

6. A férje betegségekor, otthon, álomban tapasztalt ikonikus vizuális:

„Én, amikor az én férjem meg akart halnyi, akkor én meg *Szent Istvánt láttam* álmomban, oszt Szent Istvánho nem is szoktunk imádkozni, [...]. És azt láttam, hogy Szent István megjelent itt *a házunk fölött koronával,* én meg kajabálok, apja hamar gyere csak, jel van az égen, Szent István megjelent! És akkor Szent István húzódott erre a temető felé, és akkor csak azt, hogy néztük Szent Istvánt [...]. Akkor jött oszt akkor, hogy utána má kezték Szent Istvánnak a jobb kezét ünnepelni. Meg, meg a férjem a Szent István-búcsún vót utoljára." (1990. július, /2/.)

7. Zarándoklat során, a kegyhelyen észlelt elemi vizuális:

„Akkor azt megint mindenki, az egész busz, tavaly [1989], csak oda [Hasznosra] mentünk, de akkor oszt mégis, hogy menjünk be Szentkúthoz is, és akkor csak bementünk Szentkúthoz is reggelről, mer ugye fél tizenkettőkor van ugye odaki mise, bementünk, azt itt megvártuk a fél kilences misét. Magyarok Nagyasszonya vót. Még mondta a szentiványi esperes atya, aszongya, hát már ne hagyják itt Szentkutat, a körmenetet. Fele busz, hogy menjünk, fele, hogy ne, hát azt mondom nekik, hát ide figyeljenek: úgy döntöttünk, hogy Hasznosra indultunk – akkor már mégis gyerünk. Kimentünk, és akkor hát, a mise után, itt mingyárt, ahol van a kinti oltár, attól úgy egy kicsit arra a gyepes részen, ott ebédeltünk. Aztán, olyan csodálatos szépen is sütött a nap, kicsit azé hűvös vót, az egyik fiatalember azt mondja, hogy: jaj aszondja, az a nagy sárga fótok rajtatok, hát mik azok? Hát nincs sárga fót?! Hát azt ő csak mondja: de itt is, meg emitt is rajtatok. Nézzünk szét, akkor én is meglátok megint egy fiatalasszonyt: jaj tényleg, mondom, milyen *nagy sárga fótok vannak rajtad*. Ekkora nagyok így! Gömbök! Egyszer oszt szólok, mondom: jaj anyukám, magával is mi lett? Ugye annak is egész arca így e. De nagyon-nagyon sárga. Így ettől [mutat egy színre] meg narancsabb sárga. Csak lestünk, csak lestünk egymásra." (1990. július, /11/.)

8. Napi tevékenység során a településen tapasztalt szcenikus vizuális:

„Szinte mint a rózsahullás a napnyugta. Vagy négy alkalommal mán. Ilyen azok e, ekkora nagy gömbök e, de azok minden színbe. Felülről csak hullt-hullt így, de az is mindig vonul ebbe az irányba. [Gyűjtő: Éjszaka?] – Nem. Olyan, olyan fél napnyugtakor. [Gyűjtő: És mi vonul olyankor?] Azok olyak, mondom, minden színbe, ilyen ekkora gömbök, mind a rózsa. Rózsaszíntől kezdve amilyen létezik a szivárvány színibe. Úgyhogy zöld-kék, de ilyen pillanatok alatt váltakoznak. Az vagy négy alkalommal.

Azt szoktuk mondani mindig, hogy (akkor) a Medzsugorjébe van a jelenés, mer olyan, olyan hattól hét óra táj, az az időszak. [...] Akárhogy tűzött a Nap, akármilyen rikítóan, akkor tudok belenézni mindig, az az idő alatt. Hát olyan, úgy elkezd, *mintha a Nap elkezdene forogni, s* akkor *abbó* ugyanolyak, nagy-*nagyobbak, mint egy napkorong, csak hullik.*" (1991. szeptember, /10/.)

9. A halálhoz kapcsolódó, éjjel, otthon észlelt szcenikus vizuális és elemi akusztikus:

„Mit ad Isten, halála után, az uramnak az édesapja – tőle hallottam –, egyszer éjszaka hallja, amikor a kisgyerek már megszületett – a férjem –, hogy kocsizörgés, *hintózörgés*. Hát megáll a ház előtt. Kinéz, azt mondja, lássa, hogy sok nép van. Akko nyílik az ajtó, az [após] anyja belép. Belép, ugyanúgy vót az ajtó a szobában [a régi házban], itt vót a tűzhely, *belép a nagymama, odamegy a gyerek fölé, megnézi*. Mer ugye megigérte, hogy ő el fog gyünni megnézni. De az csak, ugye nem a halotti ruhája vót, hanem egy szép gyönyörű palást. De ő sokat böjtölt, sokat imádkozott, előimádkozó is vót. Föléhajolt a gyerek fölé, megnézte, akkor vissza, leült egy kicsikét, de no oszt ugye ezt a fia mind végiglátta, de nem szólt hozzá. Kiment, utána ő is kiment vagy kinézett. Sok népet látott, az anyja fölszállt a hintóra, megint hintózörgés,

elment. Az is nagyon szeretett imádkozni [miként az adatközlő és jelenlegi előimádkozó H. P.-né is].” (1990. január, /14/.)

10. Otthon, napi tevékenység során észlelt, az emberélet utolsó fordulójához kapcsolódó ikonikus vizuális:

„Egyszer aszondom, nini kisütött a nap, mikor odanézek, mint a rózsafüzér, úgy jöttek ki belőle, oszt a gyereknek kajbálok, Szilárd, gyere, néz csak, mi jön ki *a napból,* nézd csak, mondom, *gömbök jönnek ki.* Mama, aszongya, maga nem látja, hogy *az rózsafüzér,* nem gömbök azok. Tudja-e, hogy én aztat nem mondtam el senkinek, én azt gondoltam, hogy meg fogok halni, azért láttam meg ezeket, mondom, ebbe az évbe én biztos meghalok.” (1990. május, /2/.)

11. Szűz Mária eljegyzésének ünnepén, házi ünnepléskor észlelt ikonikus vizuális és verbális akusztikus:

„És mikor nálunk vót [a Mária eljegyzése ünnep 1988-ban] akkor is, Bözsi néni imádkozott, mellette egy idegen asszony ült, s én ültem a fotelba [oldalt]. S egyszercsak *hallok egy hangot,* aszongya, *hogy helycsere.* Hej, de mondom, hogy hát ki beszél hozzám? Akkor egy erélyesebb hang, de má akkor akaratom ellenére fölugrottam. Fölkelek a fotelból, s akkor, hát Bözsi néni mellé kellett ülnöm. Abba a pillanatba Bözsi néninek ott vót a látomás. S akkor én folytattam tovább az imát. /12/ – Mer má oszt akkor nem tudtam imádkozni tovább, már nem gyütt hang a számra, csak úgy mondtam, úgy mondtam, hogy no se szemlecsukva, csak úgy mondtam oszt [Gyűjtő: És Bözsi néném mit látott?] – *Szűzanyát nagy fényességben meg Szent Józsefet.* [Gyűjtő: De nem szóltak?] – Nem, akkor nem szóltak. Ugye azt akkor nincs semmi, se fal, se semmi, csak a tér van.” (1989. január, /3/.)

12. Vasárnapi ebéd előtt észlelt ikonikus vizuális és verbális akusztikus:

„Egy ilyen vasárnapi nap volt [a férje], csak oszt bement a faluba, onnan amikor hazajött, mondja, hogy készen van-e az ebéd. Hát mondom, még nincsen. Tőtöttkáposztát csinátam, mondom, most forrott fel. Nem baj, aszondja, akkor őneki adjak, mert úgy szereti. Egyszercsak les egyfelé. Osztan, mondom, hát mit lesel? Aszondja, nem érzel semmit se? Mondom nem. Se nem látok semmit se? Mondom nem. Hát, mondom, hát mé, mit kéne meglátnom. Hát ugye, mondta megint, hogy hát nem látok semmit se? Hát akkor má úgy egy kicsit ugye mérgesen rászóltam hát, hogy mondom, mit kellene látnom? Aszondja, ejnye-ejnye *ott van* aszondja *a Szűzanya a hátad mögött.* Aszondja e, én akkor persze, hogy mingyán nem hittem el, hogy menjek aszondja el ide a Bözsi néni, a Görögcs Sándorné́ho, azt kérjem el tőle azt a rózsafüzéres könyvet, ami van néki, hogy hát a *Szűzanya a megkötözött kezű Jézusnak az olvasóját mondta,* hogy hát aztat végezzük. Aztat mondjuk. Oszt ő még mondta neki, hogyhát Szűzanyám, én nem tudom azt, nem is hallottam még sohase. Azt én meg ejsza nem akartam menni, mer hát ugye ilyen minő nagy dolgok történnek, mint ahogy meg is történt, aztán az ilyenekről mindjárt azt állapítják meg, hogy nem normális, meg nem rendes. Aztán hát, mondom, van Julcsa néninél is, mondom, olyan rózsafüzéres könyv, hogy hozzuk onnan. De nem, nem, odamenjek. Hát oszt ugye elmentem, később, meg hogy szentelt gyertyát hozzak, azt oszt meggyújtotta ő az asztalon, bement a szobába, oszt akkor a, bement így az első szobába, ott a sarokba

ott lebegett neki vagy két óra hosszat a Szűzanya. [Gyűjtő: Ugyanaznap?] – Az, az, mingyán akkor utánna. Úgyhogy nem ment el, nem távolodott el mindgyán. Azt akkor hozzáfogott a nagy siratáshoz, mer annyira meghatotta, hogy nem tudott hova lenni a sírástól. Oszt nagyon sokáig sírt." (1991. október, /11/.)

13. Otthon, álomban észlelt, a halállal kapcsolatos szcenikus vizuális és verbális akusztikus:

„Én mentem a templomba, mind ahogy szoktam is. Oszt mondom, ahogy megyek a Szent Jánoskáho [útközben], aszittem, hogy valami libák vagy mik szának, annyira repkednek körülöttem valamik. Hát mi lehet, mi lehet az? Hát vissza nézek egyszer, *egy nagy angyal.* Oszt kérdezem, mit akarsz? Mondom, az őrangyalom vagy? Nem. *Szent Mihály vagyok!* El akarlak téged vezetnyi. Hát oszt *vezetett a temetőbe,* a temetőné a keresztné megállt, aszondja nekem, hogy álljak meg. Megállok ott, ahol a kereszt van. Nézzek a temetőre. Csak néztem. Hogy nézzem meg hogy mennyi lélek ott van meg szenved, és nézzem azt a sírokat is, amelyiken mán szabadult, azon hófehér vót a lep, mind a köd, de nem köd, hanem olyan lélek fajta, repkedett, a többin sötét vót, aki még nem vót a mennyországba. Azok sötétek vótak. Úgy imádkozz, hogy még ezek üdvözüljenek. De legtöbbször a Krisztus öt sebihö végezd! Az olvasót." (1990. július, /2/.)

14. Egyházszolgálati gondok közt, érzelmi felindultság során, késő este otthon tapasztalt szcenikus vizuális és verbális akusztikus:

„A jakabi templomon beesett az eső. Nem adtak pénzt, hát behítt a pap, hogy hát Borika, két asszonynak kell menni a faluba pízt szedni, hogy vállalom-e? Hát, mondtam, hogy én elvállalom. De mán akkor anyukám odaki várt, má meghallotta valakitől. Veszekedett, ne menj kódulni. Hát anyukám, muszáj menni kódulni. El is mentünk, munka előtt meg munka után jártunk. Hát oszt mikor este mentünk be egy utcába, templombírónak a felesége meg gyütt kifelé. Letámad bennünket, elmondott mindennek az égvilágon.

Hát haza mentem, azt mikor lefeküdtem, már 11 óra körül vót, vagy fél tizenegy, azt nagyon sírtam. Mondom, hogy édes jó Istenem, mondom, még én azt mondtam, hogy a fiamat papnak adom. Mondom mikor még a templombírónak a felesége is így leszid bennünköt, meg mondom pízt megyek szednyi. Hónap nem is megyek sehova, se a fiam nem adom papnak, én nem csinálok semmit tovább. Hát osztánnat egy hang gyütt, hogy mán az uram gyütt vóna haza éjfélkor, osztannat mondom, én úgy magamnak gondótam, hogy mint hogy rílyok, mondom, meg panaszkodok itt az Úrjézusnak, így vót előttem az Úrjézusnak a képi, mondom, inkább imádkoznék, de mondom, mit is ilyen felzaklatottan. Hát oszt *hallottam* a hangot, hogy a fájdalmas olvasót. Osztan neki is fogtam én imádkozni a fájdalmas olvasót. Mikor odaértem ahho a tizedhö, hogy Ki érettünk a keresztet hordozta, annyi *sokan mondták velem,* hogy nagyon sokan. Mintha tele lett vóna az egész házunk népekvel. Mikor odaértünk, hogy Óh Jézusom, bocsásd meg bűneinket, ments meg minket a pokol tüzétől – így vótam az ágyba fékönyökön, innen meg *gyütt az Úrjézus. Hozta a nagy keresztet.* Borzalmas arra ráemlékezni! *Csorgott róla a vér. Azt olyan fájdalmasan rám nézett. Aszondja, hogy én hordtam érted a keresztet* [itt már sírással küzdve mondja], *te meg nem akarod értem vinni.* Én meg magamon kívöl neki fogtam kajabálni, hogy viszem édes

Jézusom! Elmenek holnap pízt szednyi. Meg a fiamat is papnak adom. Mindent úgy csinálok, ahogy Neked tetszik. Oszt leugrottam az ágyból, hogy majd átkarolom, de mán akkor eltűnt." (1990. február, /3/.)

15. Kórházban, betegen, a halállal kapcsolatos szcenikus vizuális és verbális akusztikus:

„Mikor ugye őtet [a lányát] kezelték, mán aszittük, tényleg, hogy jobban is lesz, de annak mindig szép piros vót az arca, nagy haja vót neki, gyönyörű nagy haja vót, és akkor, mikor egyszer haza köllött gyünnöm, éjjel, itthon vótam, pünkösd vasárnapja vót akkor nagy villámlás vót, bent Gyarmaton a kórházba, oszt a nővérnek oda kellett az ágyához ülni, hát hogy mi bajod van Margitkám, meghalsz? Egyszer örült, másszor meg nevetett. Mán olyan izésen, egész olyan nem is olyan földi hangon, csak *mintha az égbe is meg itt is lett vóna.* No oszt akkor elmesélte a nővérnek, még akkor nagyon tudott mindenről, hogy nővérkém, tuggya mit? *Itt vót egy nagyon szép menyasszony. Azt mondta, hogy menjek vele, engem nagyon hít.* Oszt mit montá neki? Elmegyek. Akkor oszt te, nem ismerted meg? De tudom, megmondta, hogy ki vót, apunak a testvére." (1990. július, /15/.)

16. Naplementekor, határbeli munka során észlelt szcenikus vizuális és zenei akusztikus:

„Az esti naplementekor mikor kapágatok. Azt *hallottam, hogy* izé, hogy mentek oszt *énekőtek, hogy Tantum ergo sacramento, latinul.* Bizony, az az borzasztó boldogság vót. Oszt ugye a hegyektő, *hegyektő vonultak a szentek.* Bizony, gyönyörűség, azt nem lehet elmondani. Azt át köll élnyi." (1990. július, /15/.)

17. Temetőben, sírápoláskor érzékelt szcenikus vizuális, verbális akusztikus és egyéb szenzoros (taktilis):

A temetőben adatközlőnk férjét *„a halottak szét akarták cibálni, hogy imádkozzon értük".* (1991. október, /11/.)

18. Otthon, éjjel, férje látomásához kötődő egyéb szenzoros (szagélmény):

„Vót mikor éjjel vót a a jelenései [a férjének], azt fel kellett ébredni, mer olyan *jó illatot ériztem,* azt nem tudom, hogy honnan. [Gyűjtő: Milyen illat volt?] Van olyan, mikor ilyen rózsa, rózsaillatot ériztem. Mikor Medjugorjében vótunk ott is azt ériztem." (1991. október, /11/.)

19. Halálos betegségkor a kórházban észlelt szcenikus vizuális és halál előjelző időbeli:

„Bementem [a lányához a kórházba], aszondja, mondom neki, jaj fiam – mán a gyovonás után – mé nézed te mindig a plafont? [...] Édesanyám, hát maga nem tudja, hogy mi van? Hát Szent Antal napja, *liliomos búcsú van az égbe.* Mondom, ne mondjad! [...], és erre a napra halt meg, Szent Antal napjára." (1991. július, /15/.)

20. Otthon, este, a halállal kapcsolatosan észlelt egyéb szenzoros (taktilis) és előjelként időbeli:

„És mindig így megérzem, aki meghal. *Mindig megérzem, aki halott lesz.* Mán akkor éjjel nem tudok alunnyi, csak állandóan szünet nélkül imádkoznyi, meg van olyan is, hogy a *kezem is megfogja az a hideg kéz.* Az este, nohát nem akarom csak az estelit mondanyi mert nem is érdemes, kinevetnek, tuggya. Oszt akkor így a kezem össze vót fogva, a gyereknek mondtam, imádkozzatok, mert nem tudjátok, hogy felvirradunk-e, oszt így fogtam a kezemet, egyszer csak így a kezemet valaki megfogta, olyan hideg kéz. Mondom, nene, hát valami bogár szállt rám? Hát nem." (1990. július, /15/.)

21. Búcsújáró helyen észlelt ikonikus vizuális és tárgyi:

„...hát vót részem, mert vót ugye, mikor Csatkán vótunk is, akkor a *csatkai Szűzanya* is, mikor ránéztem, azt ugye *lehunyta a szemit, kinyitta a szemit.* Azt a nagy szempilláját mikor felnyitta, azt akkor úgy olyan nagyon *gyönyörűen mosolygott, meg az a jóság jött az arcáró.*" (1991. október, /11/.)

22. Kegyhelyen megszentelődött tárgyban megnyilvánuló ikonikus vizuális:

„1990 decemberében, most amikor én elvállaltam [...] ezt a kilencedet, hogy végezzük a Szentcsaládho. Akkor eljött az egyik asszony, *Medzsugorjéba vót* az is, azt itthonró vitte a gyertyát. Haza is hozta, elhozta ide mihozzánk, aztán, hamutartóba tettük [...], amikor kivette a gyertyát, a hamutartónak a szélire rácseppent *a gyertyábó* egy csepp, úgyhogy *az Oltáriszentség jelent meg* benne, meg is van, most is ott van, meg lehet látni, és akkor a közepibe ostya vót, aztán az izé, ostya, hát sokáig megvót nagyon, de utána azt elmút, oszt annak a közepibe meg sokszor lehet látni a Szűzanyát is, meg aztán az Úrjézust is, meg akkor itt a izé így van a díszítés neki az Oltáriszentségnek [Monstrancia], akkor van mikor a feltámadt Úrjézust látni, meg a Szentháromságot, meg aztán a hát Mennyei Atya van az egyik oldalon, másikon az Úrjézus, akkor megint emez oldalon meg ilyen kis zászlóval vagy mivel a feltámadt Jézus. [...] már vót benne a lourdes-i Szűzanya is Bernadettel. Ott térdőt. Azt itt vótak az asszonyok és látták többen is." (1991. október, /11/.)

23. Mária eljegyzésének ünnepén, otthoni ájtatosság közben, a házioltár szobrában és szentképében megnyilvánuló elemi vizuális és egyéb szenzoros (szagélmény):

„Úgy történt az meg velem, hogy ugye menyegzőn vótunk, ott ültünk a sarokba, imádkoztunk, azt így gondolkoztam azon, hogy hát én még sohase láttam, nem tudom, hogy milyen az, hogy elragadtatás vagy valami, s akkor a rózsafüzért mondtuk a harmadik tizedné, akkor úgy gondókoztam azon, hogy milyen lehet az, hogy Ilonka néni is, hogy mit lát, elájul vagy milyen lehet, s mondom, hát nem is tudom édes Jézusom, hogy most Te az én imámat vagy áldozatomat elfogadod-e – így gondókoztam rajta. És, és akkor úgy történt, ahogy úgy ültem, [...] gondókoztam, hogy majd mondom a tizedet. Téged, szent Szűz, mennybe fölvett, azon gondókoztam, hogy ezek olyan sok mindent látnak, bár én nem erőtetem azér az Úrjézust, hogy én is lássam vagy valami, de mégis, és akkor az történt, hogy *hirtelen nem láttam semmit, csak nagy fényességet,* oszt csak a Szűzanya fejit lehetett az egész oltárbó, se gyertyákot, se szobrokot, semmit, de úgy éreztem, mintha nem is élnék. Úgy nem mozdultam. Azér mondom el, mert ezt úgyis látták a többiek. [...] Először olyan *különös illatot éríztem.* [...] és akkor utána mintha *megelevenedett* vóna ott az *az Úrjézus-kép* [amely az oltár fölött a falon függ], *olyan végtelen erő tört belőle így át a / szívembe.* Rögtön arra gondótam magamba, jaj de jó lenne így maradni, de mondom, ha szükséged van még rám, édes Jézusom, de abból végtelen erő áradt ki." (1990. január, /14/.)

24. Otthon, éjjel verbalitásban is megnyilvánuló egyéb szenzoros (szagélmény) és kegyhelyen kultikus cselekményhez kötődő ikonikus vizuális és egyéb szenzoros (szagélmény):

Éjjel „...félhárom vót, amikor *éreztem azt a jó szagot,* azt az illatot, oszt akkor hozzáfogtam mondani az Úrangyalát, oszt akkor éreztem, *mikor abbahagytam az Úrangyalát, akkor nem, amikor hozzáfogtam, akkor megint éríztem.* [...] De sokszor most is, mikor

Medzsugorjéba is vótunk e, oszt ott is a Szűzanya, *mikor mán az áldozáshoz készülnek, csak úgy ontotta a jó illatát.* [1987-ben.] Akkor a Szűzanyának ilyen karima van e, nincsenek olyan csillagok, mint minálunk. [...] Egyszercsak kezdték így körülövezni, oszt olyan, *minthogyha ilyen gyémántból vagy miből rakódott volna ki a koronája, nagyon gyönyörű vót.* No oszt *akkor együtt* [...] *a rózsaillat, gyött a szegfűillat,* akkor még egy vót, de nem tudom, milyen illat, mint a szentkirályliliom illata, annak nagyon jó illata van." (1990. március, /11/.)

25. Otthon, a szülést követő időben, éjjel, ünnephez és holdciklushoz kötődően, tárgyban, személyekben és szertartásban megnyilvánuló szcenikus vizuális, valamint elemi akusztikus és egyéb szenzoros (taktilis):

„Én gyerekágyas vótam. Mind a három gyerekem szülése úgy sikerült, hogy vasárnap vagy éppen húsvét hétfőjén született egyik, a középső lányom.

Az első gyerekkel történt. Megszületett nekem a fiú 1946. július 16-án vasárnap virradóra. Mostohaanyám vót nekem a bába, s az mindjárt mondta, hogy a gyereket délután a litániára vigyük el a keresztelőbe. El is rendezték, hogy ugye elvitték a gyereket a keresztelőbe, és másnap hajnalra, hétfőn hajnalra, ugye hát a gyereket szoptatni kellett, én felültem a gyerekágyba, úgy éjfél vót, és ahogy felébredt a gyerek, ott vót magam mellett, mer ott feküdt a gyerek akkor, és ahogy szoptattam vóna, ahogy felültem, kinéztem az ablakon, mer az első szobába vótam, és kinéztem így az utcára az ablakon. *Két fehér lepellel leborított alak olyan jó gyorsan elsuhant* arra, de minden kutya megugatta a végbe, azon az utcán. Nemsokára, ahogy én a gyereket megszoptattam, *bejöttek,* és ugye az vót a szokás, hogy a gyereknek bölcsőre vagy a kezére éjszakára mindig, nekem legalábbis azt mondták, hogy olvasót tegyek rája. És rajta vót az olvasó a kezén. Én csak annyit tudok, hogy amikor én úgyériztem, hogy bent vannak, és *nem tudtam szólni.* A férjem pedig az ágyamnak a lábánál volt egy heverő, ott feküdt. És nem tudtam kiáltani sem neki, én úgyériztem, *mintha a gyereket el akarnák vinni, és az vót a szerencsénk,* azt mondták, *hogy az olvasó kezére vót téve, és így nem bírták elvinni a gyereket.* Hogy ki akarták cserélni a gyereket. És ugye, én felsikítottam, de má csak mikor kiértek tőlünk. Mikor kimentek az ajtón. A konyhába benn feküdt apósom, anyósom és az uramnak az öccse, az uram a szobában meg én meg a gyerek, és mégse vette észre senki. Mikor nagy nehezen szóho tudtam jutni, felkeltettem őket, hogy keljenek föl, ébredjetek, mer valami vót, itt történt valami. És elmondtam nekik, hogy mit láttam, és akkor ugye nem akarták elhinni mingyá rögtön nekem ezt, de egészen két héten keresztül, míg én el nem mentem, a még nem is várták meg a két hetet, míg el nem mentem az avatóra [...] ott *a pap megszentelt* mégegyszer újra *engem és a gyereket* is, már nem keresztelt, csak szentelés vót, meg füstölés [...]. *És akkor ez az avatás után elmúlott.* Utána nem vótak látogatójaim. Aztán negyvennyócba újra szültem, az má itt vót ideki, a második gyerek az lány lett, ez húsvét hétfőre virradóra lett, és akkor újra megjelentek. Mikor megszültem ugye akkor reggelig ott vót nálam a bába, aztán az uram is felvót, meg akkorára összegyütt a rokonság is ugye, és akkor délutánra újra elvitték keresztelőre. Majd rá megint [...] keddre virradóra *újra itt vót a két személy* [...] úgyériztem, mintha bent vóna, és úgy láttam, mintha bent lett vóna. És akkor én [a fűthető] konyhába feküd-

tem, és ugyanúgy beléptek megint, ugye *aztán megint addig jártak hozzám, míg el nem mentünk az avatóba.* Az ilyen folyamatos vót. Azt következett, hogy elmentünk az avatóba, *de mikor olyan holdjárás vót, hogy holdtölte, háromnegyedkor vagy félholdkor,* szóval minden kéthétbe *megjelentek.* A végén odalyukadtam, de megmondja a szomszédasszony [...] úgy rám nehezedtek, úgy *elnyomtak, mintha meg akartak vóna fojtani.* Semmi más nem vót. [...] Ahol feküdtem az ágyon, ott nyomtak, de hiába vót mellettem az uram, de olyan eset is vót, amikor mellettem vót, *nem bírtam megszólalni, csak akkor, amikor az ajtót becsukták. Ezt mindig hallottam, mikor az ajtót becsukták,* kimentek az ajtón. Addig nem tudtam megmozdulni. [...] Akkor aztán *elmentem a papho,* Horváth Laciho, esperes vót, elmentem hozzá, leadtam ottan a panaszomat, hogy mi van nekem és mióta van, *ő gyütt ki a kis lakásomat megszentelni, és utána elmúlott. Akkor eljöttek hozzám, hogy miért csináltam velük ezt,* de én nevet nem mondtam, most se mondom el. [...] A kapuba gyütt keresni a fiát, [...] má féltünk, de ha bejött, akkor biztos, hogy valami probléma a családon belül a gyerekekkel vót. Vagy a keze tört el nekik, vagy lábuk, de valami vót a gyerekekkel, ha bejött a lakásomra. [...] Két évig jártak hozzánk, mer mikor má a harmadik gyereket szültem..., akkor már nem ismétlődött meg ez az eset. [...] Most magának őszintén végigmondtam, úgy ahogy, ahogy végigéltem, mer már nem él senki sem belőle. Nő vót mind a kettő, má egy se él. [...] De szinte nem úgy vót mind aki lépett, hanem mintha így suhantak vóna elfele az ablak alatt. Amikor elmentek az úton [...]. *Bekopogtak, mikor elmentek az ablak alatt, azt nevettek. – A tűt a kezibe adták neki* [rokon asszony mondja]. A kredencen vót valamibe beszúrva, azt odavitte neki az ágyho, azt a kezibe adta. Azt aszondja, *reggel ugyanott vót a tű, ahova ő szúrta.* [...] – Kentem én a kulcslyukat fokhagymával, keresztbeállítottam a seprűt, mindent csináltam, mégis bejöttek. Amikor be kellett nekik jönni, mondom a holdjárástól függött amikor úgy be tudtak jönni." (1990. április, /20/.)

26. Hagyományban objektiválódott, település határához (kegyhelyhez) kötődő, állatban is megnyilvánuló elemi vizuális:

Rimócról „Sipekre szokott járni misét mondani az öreg pap. [...] Oszt mikor oda akart érni arra a tett helre, a lova térgyre esett, oszt *egy fényesség lett ott.* Oszt ez állandóan így vót. Ugye mondta, hogy mikor ő megy, *a lova mindig letérgyel,* oszt ott egy fényességet lát. Ugye nem kel fel a ló. Oszt akkor annak a tiszteletére..." (1990. május, /8/.)

27. Hagyományban objektiválódott, település határához (kegyhelyhez) kötődő ikonikus vizuális:

„Valamikor idejött egy ember [Szanda-Szentpéter-hegyre], hogy ő itt fölakaszkodik ebbe az erdőbe, ebbe a péterhegyi erdőbe, ide. És akkor a fa koronájába fölnézett, és akkor *meglátta az Úrjézust a kereszten.* És az ottan *látta, hogy az ott szenvedett,* és akkor annyira magábaszállt, hogy visszatért haza Bujákba, nem tette meg. Itt akarta magát kivégezni a hegyen, de annyira magába szállt, mikor az Úrjézust meglátta, hogy nem tudta megtenni. És akkor, hát ezt jobban kellene tudni a bujákiaknak, mer onnan kezdődött a búcsújárás Bujákból ide. Azután építették, ők találták föl ezt a hegyet itten. Ők csinálták ide azt a keresztet annak a jelire... Úgy hallottuk, hogy abbul a fából állították, abbul a fából vót kifaragva." (1988. augusztus, /1/.)

Jegyzetek

1 A *természetfeletti világ, másvilág, túlvilág* fogalmakat, a szakirodalomban elterjedt jelentései közül a következőkben egymás szinonimájaként, és a legtágabb értelemben – tehát 'földi valóságon kívüli összes világ' jelentéssel – értjük.
2 Vö. Pócs (1990: 528–530, 548; 1979: 336).
3 Eliade (1987: 5–6; 205).
4 Uo. 7, 15–23.
5 Bangha (1933: 420).
6 Weber (1992: 173–175).
7 Bálint (1942: 14).
8 Uo. 18.
9 Uo. 21.
10 Adatközlő: Sztremi Béláné Kvacsek Ilona (sz. 1920), Karancskeszi; Tótpál Józsefné Majoros Rozália (sz. 1912), Szanda.
11 Röhrich (1966: 224–225).
12 Lásd a Palóc Múzeumbeli templomi lobogókra és *Aranykorona* című imakönyvekre vonatkozó példát Lengyel Ágnes e kötetbeli tanulmányában.
13 Bálint (1980).
14 Gacsályi (1985: 61–69).
15 Vajkai (1938: 346–348); Jádi–Tüskés (1986: 522–538); Limbacher (1991: 262–263, 268); Limbacher (1992a); Limbacher (1992b); Limbacher (1992c).
16 Részletesebben lásd Charon (1993: 96–97).
17 Lásd például az „Ördög" szócikket a *Magyar néprajzi lexikon*ban (Pócs, 1981: 127–128) vagy Pócs (1979: 332).
18 Bálint (1943: 12).
19 P. Daczó (1980).
20 Vajkai (1938: 348–349).
21 Később már az egyházi tanításnak megfelelő végkicsengéssel hallottuk a történetet: „Azt akkor azt mondta neki a Szűzanya, hogy hát nem a szobrot kell nézni, hogy az milyen, mer nem a szobrot imádják, hanem aszongya csak izét, őt tiszteljék." Adatközlő a feleség: Göröcs Miklósné Erki Ilona (sz. 1932), Tar.
22 Adatközlő: Göröcs Sándorné Gazsó Erzsébet (sz. 1925), Tar. E témát részletesebben lásd Limbacher (1992/c) és (1993).
23 Adatközlő: Krátky Verona (sz. 1920), Terény.
24 Adatközlő: Kovács Jánosné Galcsó Borbála (sz. 1932), Szurdokpüspöki, Szabadság u. 6.
25 Lásd a 90.10.1. leltári számon lévő tárgy leírókartonját a Palóc Múzeum Néprajzi Gyűjteményében, valamint adatközlő: Tamás Jánosné Futkó Ilona (sz. 1940, Szandaváralja) Magyarnándor, Ady u. 6.
26 P. Daczó (1991: 25).
27 Adatközlők: Tóth Jánosné Koplányi Teréz (sz. 1916), Szanda, Rákóczi u. 33., és a vele egy telken lakó szomszédasszonya.
28 Adatközlő: Csonka Olivérné Oláh Irma (sz. 1939, Buják) Nagylóc, Rákóczi u. 104. Cigányasszony.
29 Például lásd 1992. szeptember 5-i magnófelvételünket, Velez Györgyné Kerek Ilona (sz. 1910, Lőrinci) horti lakos imádságvégzéséről (leltározás előtt).
30 Manga (1979: 229).
31 Szendrey (1943: 281).
32 Uo. 340.
33 Adatközlő: Kovács Jánosné Galcsó Borbála (sz. 1932), Szurdokpüspöki, Szabadság u. 6. 1991. október.
34 Makay (1991: 110).
35 Lásd a 89.20.4. leltári számon lévő tárgy leírókartonját a Palóc Múzeum Néprajzi Gyűjteményében.

36 Adatközlő: Tóth Jánosné Koplányi Teréz (sz. 1916), Szanda, Rákóczi út 33.

37 Petánovics (1991: 89).

38 Amennyiben teológiai foglaltsága és jelentésbeli tradíciója okán értelmezésünk a *népi unio mystica* elnevezéssel zavarólag hatna, úgy a név megváltoztatása lehet szükséges. Miként a bevezetésben már utaltunk rá, ez esetben, jelentése alapján elfogadhatónak látszik a *transzcendens népi percepció* elnevezés a bevezetett fogalomegyüttes jelölésére.

39 Schwalm (1978: 77).

Adatközlők jegyzéke (Ahol vannak ismereteink az adatközlő családjának korábbi gazdasági helyzetéről, ott azt jelezzük.)

/1/ Bazsó Pálné Cservenák Erzsébet (sz. 1914), Szandaváralja

/2/ Bartus Józsefné Szandai Teréz (sz. 1931), Herencsény, Hunyadi u. 14. A település gazdaságilag korábban közepes módú rétegéből.

/3/ Kovács Jánosné Galcsó Borbála (sz. 1932), Szurdokpüspöki, Szabadság u. 6. A település gazdaságilag korábban szegény rétegéből.

/4/ Kiss Miklósné Mikula Mária (sz. 1924, Hollókő) Rimóc, Hunyadi u. 22. Hollókő korábban gazdaságilag felső-közép rétegéből.

/5/ Kucsera Jánosné Sándor Erzsébet (sz. 1908), Szurdokpüspöki, Kossuth u. 6.

/6/ Zsidai Gáspárné Szilágyi Etel (sz. 1908, Litke), Karancskeszi.

/7/ Juhász Ferencné Király Mária (sz. 1927), Rimóc. A település gazdaságilag korábban szegényebb rétegéből.

/8/ Balázs Lajosné Árva Emerencia (sz. 1908), Rimóc. A település gazdaságilag korábban közepes rétegéből.

/9/ Kalmár Gyuláné Kőműves Jolán (sz. 1912), Nógrádszakál.

/10/ Horák Istvánné Vincze Mária (sz. 1941), Herencsény, Lisznyai u. 2. A település gazdaságilag korábban legmódosabb rétegéből.

/11/ Görőcs Miklósné Erki Ilona (sz. 1932), Tar, Táncsics u. 26. A település gazdaságilag korábbi szegényebb rétegéből.

/12/ Tamás Jánosné Fulkó Ilona (sz. 1940, Szandaváralja), Magyarnándor, Ady u. 6. A település gazdaságilag korábban szegényebb rétegéből.

/13/ Kovács Jánosné Galcsó Erzsébet (sz. 1929), Szurdokpüspöki, Kossuth u. 4. A település gazdaságilag korábban szegény rétegéből.

/14/ Hencz Pálné Urbán Klára (sz. 1928, Kisecset), Szécsénke, Rákóczi u. 3.

/15/ Erdélyi Istvánné Szalai Margit (sz. 1923), Herencsény.

/16/ Halmágyi Dánielné Rostás Mária (sz. 1922), Szandaváralja.

/17/ Mizera Jánosné Pálok Margit (1907–1993), Szanda. A település gazdaságilag korábban szegény rétegéből.

/18/ Sándor Jánosné Sándor Julianna (sz. 1924) Tar, Május 1. u. 37. A település gazdaságilag korábban szegényebb rétegéből.

/19/ Ludányi Jánosné Maksa Stefánia (sz. 1914), Ecséd.

/20/ Bocsó Sándorné Kvacsek Mária (sz. 1923), Karáncskeszi.

/21/ Maksa Béláné Nagy Katalin (sz. 1921, Ecséd), Lőrinci, Árpád u. 24.

Bibliográfia

BANGHA Béla (szerk.) 1932–1933: *Katolikus lexikon* III–IV. Budapest.

BÁLINT Sándor (kiad.) 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.

– 1943: *Sacra Hungaria.* h. n. [Kassa].

– 1973: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest.

– 1977: *Ünnepi kalendárium* I–II. Budapest.
– 1980: Látomás. In: *Magyar néprajzi lexikon* 4. Főszerk. Ortutay Gyula. 413. Budapest.
CHARON Viktor 1993: *A misztikus út.* Budapest.
P. DACZÓ Árpád Lukács 1980: A gyimesi Babba Mária. In: *Népismereti Dolgozatok.* Szerk. Kós Károly–Faragó József. 231–239. Budapest.
– 1991: Népünk hitvilága, vallásos élete. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. S. Lackovits Emőke. 15–30. Veszprém.
ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán.* Budapest (1. kiad. Hamburg, 1957).
GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In: *Vallási néprajz* 1. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 260–272. Budapest.
JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai. In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 516–556. Budapest.
LIMBACHER Gábor 1991: Máriácska káponkája. Vázlat a népi unio mystica egyik tárgyi megjelenéséről I. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XVII: 245–283. Salgótarján.
– 1992a: Máriácska káponkája. Vázlat a népi unio mystica egyik tárgyi megjelenéséről II. Kézirat.
– 1992b: „Magyarországnak egy külön védőszentje" – Szurdokpüspökiből. Kiadás előtt a Szegeden 1992. szeptember 11–13-án rendezett „Szentemberek" című konferencia kötetében.
– 1992c: Gyógyítóasszony a Karancs-hegynél a XX. század utolsó évtizedében. *Ethnographia* 103 (kiadás előtt).
– 1993: Mária-kápolnák és az öltöztetős Mária-szobrok kultusza Nógrádban. A Néprajzi Múzeum 1993. április 23–24-i „Barokk a magyar népművészetben" című konferenciájának előadásai a *Néprajzi Értesítő*ben (kiadás előtt).
MAKAY Endre 1991: A divai székely telepesek vallásos életéről. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. S. Lackovits Emőke. 101–117. Veszprém.
MANGA János 1979: *Palócföld.* Budapest.
PETÁNOVICS Katalin 1991: A vallás szerepe egy falusi közösségben. In: *A népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. S. Lackovits Emőke. 84–93. Veszprém.
PÓCS Éva 1979: A magyar néphit ún. természetfeletti lényei. *Ethnographia* XC: 331–341.
– 1981: Ördög. In: *Magyar néprajzi lexikon* 4. Főszerk. Ortutay Gyula. 127–128. Budapest.
– 1982: Túlvilág. In: *Magyar néprajzi lexikon* 5. Főszerk. Ortutay Gyula. 365–366. Budapest.
– 1990: Néphit. In: *Magyar néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Szerk. Dömötör Tekla. 527–692. Budapest.
RÖHRICH, Lutz 1966: Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethnographia* LXXVII: 212–227.
SCHWALM Edit, Cs. 1978: A naptári ünnepek szokásai és hiedelmei Mátraderecskén. In: *Mátraderecske. Néprajzi tanulmányok.* Szerk. Bakó Ferenc. 73–87. Eger.
SZENDREY Zsigmond 1943: Jeles napok. In: *A magyarság néprajza* IV. *A magyarság szellemi néprajza.* 269–285. Budapest, (3. kiad.).
VAJKAI Aurél 1938: Az ősi-i javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.
WEBER, Max 1992: *Gazdaság és társadalom.* Budapest.

Pszichológia, pszichiátria

GRYNAEUS TAMÁS

A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről

Fogalomhasználat

Megváltozott (disszociált) *tudatállapot* (*altered states of consciousness,* ASC) néven foglalja össze az antropológiai, etnológiai és pszichiátriai irodalom az úgynevezett *transz* (*trance,* Tr) és az úgynevezett *megszállottság* (*possession,* P) jelenségkörét, más idetartozó, rokon jelenségekkel együtt. Az e kérdésekkel való foglalkozás közben rendkívül pontos definíciókra és fogalomhasználatra lenne szükségünk – mégis ezt legtöbbször nélkülözni kényszerülünk.[1]

A Tr-hez és P-hez Nyugaton a reneszánsz óta negatív ítélet tapad (rossz, démonikus megszállottság, őrültség, patológiás állapot), a nyugati szemlélő tehát két tűz közé, illetve válaszútra kerül, hiszen ugyanezeket a jelenségeket a világ számos területén a vallási élet tökéletesen normális jelenségének tartják, amely nagy presztízst biztosít az illetőnek.[2]

Ha ugyanis kívülről-felülről nézzük a jelenséget, kérdés, hogy meg tudjuk-e érteni a lényegét, s az a veszély fenyeget, hogy euramerikai „természettudományos" fogalmainkat erőltetjük egy ettől a kultúrkörtől idegen jelenségre, s ekkor jogosan érhet bennünket a felsőbbrendűségtudat, az etnocentricitás vádja. Ha viszont – jobb híján – átvesszük és használjuk a bennszülött fogalmakat-kifejezéseket, akkor megeshet (gyakran meg is történik), hogy lassan, észrevétlenül mi is elhisszük, elfogadjuk ezeket, objektív realitásértéket tulajdonítunk nekik, használjuk őket – mérhetetlen zűrzavart okozva. (Két példa erre: „a sámánt több istenség szállja meg, s ezek az ő szájával mondják meg, mi baja van a betegnek."[3] „Összegyűjti a segítőszellemeket": ez a „bennszülött" kifejezés valójában, a mi fogalmainkkal azt jelenti, hogy dobolással, tánccal transzállapotot idéznek elő a sámánnál.[4]) *Mindig meg kell tehát mondanunk* – még ha ez nehézkessé teszi is a tárgyalást –, *hogy kinek a szaváról, nézetéről van szó.*[5] Tovább bonyolódik a kép egy egyénnek vagy csoportnak *tulajdonított,* de valójában meg nem lévő képességekkel. Bäckman mutatott rá, hogy a svéd, norvég hagyományos történetekben gyakran van szó a lapp sámán, varázsló *(noajdie)* különleges képességeiről: nagy távolságra el tud menni, ott valamilyen feladatot elvégez vagy valamit megfigyel. Ennek bizonyságául onnan valamilyen tárgyat elhoz, vagy

ott valamilyen tárgyat elrejt, amelyet utóbb az általa mondott helyen megtalálnak stb. Ezek az elemek azonban a lapp hagyományokban *teljesen ismeretlenek.*[6]

A leírások, megközelítések vagy csak felületen mozognak (felületesek), illetve csak a jelenséget látják, írják le (ezt látják el a ködösítő „fenomenológiai megközelítés" címkével), vagy a lényeget, ami mögötte van, nem látják, nem veszik észre, nincs rá szemük-fülük; vagy éppen ez a lényeg az, ami kívülálló számára nem, vagy csak nagy nehézséggel fogható meg.[7] (Az ilyen vizsgálatok nehézségeit mindenki sejtheti, aki végzett terepmunkát.)

Ez tulajdonképpen az *etic–emic* megközelítés alternatívája, illetve dilemmája, ahol is az egyik „igazolható", mérhető, „tudományos" – míg a másik bizonytalan, „nem objektív", tehát elvetendő, vagy nehezen fogadható el.

A kérdést tárgyaló irodalomban azzal a hibával is gyakran találkozunk, hogy valaki jól ismer egy területet, etnikumot, kultúrát (például Tibet; Brazília – városi szubkultúra, H. Figge[8]) s ezen tapasztalatait általánosítja – kérdéses érvényességgel. A másik ilyen, könnyen tévútra vivő eljárás, amikor valaki helyi ismeretei alapján feljogosítva érzi magát, hogy az egészről mondjon kritikát (Boddy[9]).

Mindjárt az indulásnál baj van az alapfogalommal: *mit nevezünk megváltozott tudatállapotnak?* A klasszikus pszichiátria a tudat változásainak leginkább *mennyiségi* (energetikai, világosságbeli, éberségi) és *minőségi* (tartalmi) aspektusát emeli ki, s mint látható, a nehezen megfoghatót más tudományok, ezúttal főleg a fizika területéről kölcsönzött szakkifejezésekkel próbálja körülírni. Ezekkel nem sokra megyünk. Az organikus eredetű tudatváltozások mindig valamilyen súlyos agyi folyamathoz (agyzúzódás, koponyaüregi térszűkítő folyamat: például daganat, vérzés), illetve endogén (hepatargia, uraemia) vagy exogén mérgezéshez (például kábító-, altatószer), endokrin zavarhoz társulnak. Ezeknek sincsen közük az általunk vizsgált jelenséghez, de éppígy nincsen egyes funkcionális jellegű tudatváltozásoknak sem (mint például álmosság-alvás; epilepsziás roham előtti-alatti-utáni tudati változások) – ezek más jellegűek és *nem irányíthatók.*

A jelenség megítélésére két lehetőségünk van:

– a megfigyelésből leszűrt (szubjektív!) tapasztalat; valamint

– az illető egyén önmegfigyelése és utólagos – nem kevésbbé szubjektív – beszámolója (Welte; Leavitt).[10]

A külső megfigyelő eredményei és a saját transzélmény között mintegy középúton helyezkedik el Suryani, Bali szigeti, bennszülött származású pszichiáternő beszámolója.[11] Neki ugyanis gyermekkorában voltak transzélményei és nyugati egyetemi tanulmányai előtt szülőföldjén hagyományos gyógyítóként működött. Pszichiáterként otthoni betegei közül a „bali jellegű" tüneteket a hagyományos módokon gyógyítja, illetve gyógyíttatja, míg a „nyugati jellegű tüneteket" pszichoterápiás kezelésben részesíti.[12]

Talán csak egyetlen objektív(nak látszó), de durva „mérő"-módszerünk van, a modern agyi elektrofiziológiai vizsgálatok: az EEG *(elektroencefalográfia)* vizsgálat, és az ebből kinőtt újabb agyi elektrofiziológiai vizsgáló eljárások: az úgynevezett *mapping* (az agyfelszín feszültség- és frekvencia-eloszlásának térképezése), valamint az úgy-

nevezett *kiváltott potenciál vizsgálatok* és ezek térképezése). Ezek segítségével kicsit finomíthatjuk az eddig mondottakat.

A fentebb már említett tudati változások ugyanis mind különböző jellegű EEG elváltozásokkal járnak. Viszont nem okoz EEG eltérést a hipnotikus állapot,[13] a hisztéria, ezek „kívülről" irányíthatók;[14] megoszlanak a vélemények, hogy okoz-e EEG eltéréseket a meditáció, jóga, zen, a relaxáció, ezek „belülről" irányíthatók.

Larbig, kísérletei alapján,[15] azon a véleményen van, hogy a *meditáció* kifejezett EEG változással (úgynevezett *theta meglassulás*sal) jár. Björkqvist is azt írja,[16] hogy a *meditáció* és *kontempláció* járhat theta meglassulással. László Ervin is idéz erre vonatkozó újabb adatokat.[17] Mindezek ellenére a transz és megszállottság (possession) alkalmával észlelhető EEG változásokról nincs még elegendő ismeretünk.

Tovább nehezíti helyzetünket, hogy a disszociált tudatállapot két leggyakrabban említett formája, a transz és a megszállottság sem határolható el élesen egymástól, a kettő között mai tudásunk szerint folyamatos átmeneti formák vannak. Antropológusok inkább a *transz*, összehasonlító valláskutatók pedig inkább az *eksztázis* kifejezést használják, lényegében ugyanarra a jelenségre.[18]

Színezik a képet azok az esetek – s ilyen sok van! – ahol a megváltozott tudatállapot létrejöttében különböző drogoknak is szerepe van, ezeket most lehetőség szerint figyelmen kívül hagyom, hogy tisztább képet alkothassunk.[19]

A DSM és a tervezet vitája

Ebben a meglehetősen bonyolult helyzetben az American Psychiatric Association hivatalos diagnosztikai osztályozása („nozológiai kódexe"), a DSM (Diagnostic and Statistic Manual) próbál a diagnosztika és a nómenklatúra terén rendet, s a klinikum, a kutatás és a betegbiztosítás számára azonos, közös nyelvet teremteni. (Kérdés persze, hogy helyes-e ez a premissza, és van-e ilyen „közös kaptafa" a pszichiátriában is, éppúgy, mint például a fizikában, a matematikában vagy a biológiában? A kulturális variációk legszélsőségesebb hívei szerint ugyanis a DSM III. kórformái is kultúrához kötött jelenségek.)[20] Mindezt igyekeznek összhangba hozni az összes betegség egységes nemzetközi osztályozásával (ICD, International Classification of Diseases).

A DSM – jellegzetes, de tiszteletre méltó amerikai alkotás – három, illetőleg öt különböző szempont („axis") szerint ítéli meg a kórformákat:

– klinikai tünetegyüttes
– személyiség-, illetve fejlődési zavarok
– testi rendellenességek, illetve kóros állapotok
– pszichikus és szociális stresszorok súlyossága
– az elmúlt év során milyen mértékű teljesítményre, illetve alkalmazkodásra volt képes. (A DSM tehát javarészt tüneti kép alapján osztályoz, az okokat, kontextuális tényezőket – emberi viszonyok, kultúra stb. – *nem veszi figyelembe*. Tr és P esetében azonban a szerkesztőknek *kivétel*t kellett tenni.)

A DSM első három, folyamatosan módosított-javított kiadásában a transz és a megszállottság nem szerepelt, illetve csak a „többszörös személyiség" kóregységbe[21] elrejtve, érintőlegesen.[22] A DSM IV-R (IV., revideált kiadás) előkészítő munkálatai során jó szakemberekből (orvos – etnológus – antropológus – szociológus) álló bizottság dolgozta ki és bocsátotta vitára az új kiadásba beillesztendő, megváltozott tudatállapotról szóló fejezet tervezetét (lásd Függelék).

A vita során már a tervezet címe: „Trance and Possession Disorder" is felhördülést váltott ki többekből – mondván, hogy ezek a jelenségek *azokban* a kultúrákban és közösségekben egészen természetes, mindennapi jelenségek, nem kóros, nem *„disorder"*.[23] Mások más szempontokból támadták a tervet. Természetesen elhangzott az etnocentricitás vádja éppúgy, mint a partikularizmusé (egyetemes rendszer alapozhat-e helyi koncepciókra?), annak ellenére, hogy a tervezetet ismertető Cardeña[24] és Leavitt[25] tanulmányaik végén óvatosan csak előzetes következtetésről, ideiglenes véleményről írnak.[26]

Mivel így mindegyik tábor ízekre szedte a tervezetet, joggal vetődik föl a kérdés: *nem lehetséges hát kielégítő megoldás,* s ha valóban nem, miért? (Hangsúlyozni kívánom, hogy itt nem fogalmazási kérdésről, hanem ellentétekről van szó!) S mint ahogy a két legfontosabb disszociált, megváltozott tudatállapot (Tr és P) között nincs éles határ,[27] a róluk alkotott véleményekben is fokozatos átmeneteket figyelhetünk meg.

A többi szerző véleménye nagyjából az alábbi csoportokra osztható:

Kóros jelenségnek, rendellenességnek[28] *tekintendő-e egyáltalán?* Itt vetődik föl a normalitás kérdése.[29] A mai nyugati „magas" kultúrákban ez a jelenség általában ismeretlen, ezért nincs rá megfelelő fogalmuk, s ezért skatulyázzák az elmebetegségek közé. Más nyugati szerzők viszont (Charcot, Breuer, Freud stb.) bizonyos klinikai entitásokban (például a hisztériában; az úgynevezett „többszörös személyiség" tünetegyüttesében[30]) is felismerni vélik a Tr és P egyes vonásait. Ez azért veszélyes, mert a nyugati kultúrából származó fogalmakat használva patologizálunk olyan jelenségeket, melyek *nem azok.* Chakraborty indiai pszichiáter következetesen elkülöníti egymástól a *megszállottságot* (P) és a *hisztériát.*[31] Suryani viszont azt írja, hogy hipnózis-kezelés során és tartamára, Bali szigetén sokan P állapotba kerülnek. Ez a két jelenség nagyfokú hasonlóságára vagy azonosságára utal.[32] Cardeña[33] is említi a transz és a hipnózis nagyfokú hasonlatosságát. Lewis-Fernandez szerint[34] vannak a hisztériához hasonló vonásai is. R. Prince szerint viszont lényeges különbség van a hipnózis, valamint a „tánc és dobolás előidézte álomszerű állapot" között.[35] Mindenesetre, az a tény, hogy számos kultúrában a TR és P technikáit alkalmazó személyek és vezető(!) szerepük a közösség megbecsülésével, nagyraértékelésével találkozik, ezen állapotok patológiás volta ellen szól (egy eszelős *tartósan* nem vezethet boldogulásra egy közösséget[36]). Végül Jileket idézem: „Az adott kultúrában elfogadott rituális gyakorlatok megítélésében a pszichiátria nem illetékes, s ezeket soha nem szabad irracionális gondolkodás-, vagy éppen pszichopatológiai folyamat jeleként értelmezni."[37]

A disszociatív jelenségek viszont kétségtelenül léteznek. A DSM eddigi kiadásai ezeknek csak az alábbi formáit ismerte el:[38] gyermekkori bántalmazás, háborús trau-

ma, természeti katasztrófa következtében kialakult disszociációk; traumát, stresszt követően kialakult pszichés zavar;[39] és a már említett „többszörös személyiség" tünetegyüttese.[40]

A nyilvánvaló különbségekkel szemben sokan a közép-délafrikai, afro-amerikai, indiai, tibeti, indonéziai,[41] Bali szigeti stb. társadalmakban leírt megváltozott tudatállapotok *közös vonásait* hangsúlyozzák.[42]

(Bio)kémiai elméletek

Ezeket a hasonlóságokat Marsella[43] akként magyarázza, hogy a biológiai, biokémai alap a *közös* és azonos, míg a helyi kultúra ezt csak színezi: *ez a specialitás*. Lényegében ugyanezt állítja László Gyula is,[44] akivel ebben minden tiszteletünk ellenére sem érthetünk egyet. Szerinte ugyanis a bevitt hasonló hatású hallucinogén anyag a közös tényező. Ezzel szemben ma már tudjuk, hogy az egyes rasszok között lényeges enzim-aktivitásbeli különbségek vannak (ez tény,[45] nem rasszizmus!), másrészt az is ismert, hogy azonos kémiai (például hallucinogén) ágens más-más kultúrában élőknél igen eltérő reakciót (vízió, hallucináció tartalma) vált ki.

Itt kapcsolódik az endorfin elmélet[46] és Prince ezt kiegészítő „igen erős látszat-stressz", illetve „mindenhatósági képzetek" hipotézise:[47] ezek endogén-humorális hatásokkal kísérlik meg magyarázni-értelmezni a fenti jelenségeket és a különböző samanisztikus jelenségek számos azonos vonását.[48]

Egyéb magyarázatok

A különböző szerzők a számos lehetséges *kiváltó ok* (erőltetett vagy csökkent légzés, böjt, alacsony vércukorszint, folyadékvesztés; virrasztás; korlátozott vagy túlfokozott mozgás; fájdalomingerek; hőingerek: hideg-meleg) közül a dobolás-táncolás-ének szerepét hangsúlyozzák legjobban.[49] (Az okok közül rendszerint egyszerre több is hat.[50]) Welte egyenesen úgy fogalmaz, hogy *a „megidézés" a dob és tánc ritmusától függ*. Más szerzők is megfigyelték, hogy a szertartások egyes fázisait (például az „istenség megidézése" vagy „elbúcsúztatása") más-más ritmusú és intenzitású dobolás kíséri. Számos példa igazolja tehát, hogy *a transz (mesterségesen) előidézhető, irányítható, kézben tartható*.[51]

Grey Walter,[52] valamint Neher[53] kísérleti eredményei ennek neuro-elektrofiziológiai magyarázatát próbálják adni.[54] Ezeket az eredményeket újabban Cardeña[55] kétségbe vonta, viszont Lesk és munkatársai,[56] valamint Larbig[57] *a parázson táncoló* thesszáliai nesztinárokon végzett vizsgálatai[58] megerősíteni látszanak. (Ők a rítus legkritikusabb szakaszában: a parázson táncolás, illetve parázson átfutás időszakában telemetrikus EEG vizsgálattal az agykérgi elektromos tevékenység körülírt vagy diffúz theta meglassulását észlelték. Itt a nehézséget megint az okozza – és ezzel visszajutunk gondolatmenetünk elejére –, hogy a parázson táncolást *meg lehet tanul-*

ni.[59] További elvi nehézséget okoz az a megfigyelésük, hogy a parázstánc alkalmával a táncos lábára húzott műszálas harisnya *is* sértetlen maradt. Azt ugyanis már képtelenség föltételezni, hogy a nylonharisnyára a központi idegrendszernek bármiféle befolyása lenne-lehetne.

Szerepjátszás, „színielőadás":[60] szociálisan meghatározott, megfelelő hiedelmi kontextusban jelentkező szerepjátszás,[61] ahol megfigyelhető a megszállott teljes – szándékán túlmenő – azonosulása a szereppel, illetőleg „egy isteni vagy démonikus lénnyel".[62] Igen fontos, hogy a kisszámú „megszálló" szellem vagy istenség *mindegyike kivétel nélkül abban a kultúrában közismert mitológiai alak!*

Ha a transz szomatopszichológiai hatásokkal előidézhető, befolyásolható, módosítható, akkor hogyan magyarázható a megváltozott tudatállapotok előidézése kémiai anyagokkal, farmakológiailag, s a kétféle ok hogyan hozható szintézisbe? Ez utóbbiak egyébként sokkal kevébbé tarthatók kézben: legföljebb a bevitt hatóanyag mennyisége, vagy a hatóanyagok kombinációja változtatható – az egyszer már bevitt hatóanyag nem!

A társadalmi szerkezet hatása

A két fő típust (Tr és P) Kiev,[63] Bourguignon,[64] Leavitt[65] és Winkelmann[66] a társadalom szerkezetével hozzák összefüggésbe. Szerintük a samanisztikus víziók, misztikus utazások idején az egyén tudatát megőrzi:[67] ez a *nomád és vadász-gyűjtögető* társadalmakra jellemző, míg a *földműves* társadalmkra a P[68] jellemző, amikor is a korábbi ént egy „másik én" váltja föl, illetve helyettesíti. Többszempontú, összetettebb megközelítést kísérel meg Wilhelm tanulmánya[69] 86 samanisztikus közösség szociológiai és etnológiai jellemzői alapján.

Egyéni (személyiségbeli) különbségek

Egészen más irányból: a személyiség-adottságok különbözősége felől közelíti meg Winkelmann[70] a kérdést. Hangsúlyozza, hogy a transz és megszállottság alanyainak személyiség-vonásai, kognitív struktúrája eltérő. Ezt Cardeña vizsgálataival erősíti meg. Cardeña ugyanis kimutatta, hogy a jól hipnotizálható egyéneknek két – egymást részben fedő – csoportja van:

a) akiknél a képzelőerő/képi fantázia dominál, ezek a „képzeletbeli utazók", sámánok, többségük férfi;

b) inkább disszociációra hajlamosak:[71] ezek főleg nők.

(Ezt még a *temporalis lebeny szindróma*val állítja párhuzamba, de ezzel már nagyon elveti a sulykot.) Arról nem is beszélve, hogy Kiev és a többiek fentebb említett elméletei értelmében akkor a nomád társadalmakban csupa dús fantáziájú férfi volna (és akkor hogyan magyarázzuk például a női sámánokat?[72]), a földműves társadalmakban pedig jószerével csak disszociációra hajlamos fehérnépek léteznének? Cardeña

– Pekala 1991. évi vizsgálataira hivatkozva – írja,[73] hogy némely egyének intenzív, mindent uraló képzelettel rendelkeznek,[74] s ezek fokozottabban hipnotizálhatók, szuggesztibilisek, kreatívak, élénk pszeudo-hallucinációik lehetnek. Perry szerint ezen egyének 92%-ának volt telepátia-élménye, 88%-ának testenkívüliség-élménye, 22%-ának vallásos tartalmú víziója.

További jellemző vonásaik: élénk fantázia, hit a természetfölöttiben, intuitív tapasztalatok fontossága.[75]

Welte[76] a marokkói *gnawa* kultusz tanulmányozásából azt a megállapítást szűrte le, hogy *a beteg személyes problémáit, betegségét értelmezi „megszállottság"-ként,* szerinte a *„szellemek" = pszichológiai archetípusok.* Ezekben a közösségekben a „szellemek" az emberi élet és környezet természetes, mindennapos velejárói.[77] Ugyanígy például Haitin az önismeret és önbizalom növekedését is bizonyos, velük álmukban „beszélő" szellemek hatásával magyarázzák,[78] a szudáni nyelvnek pedig a megszállottságra és bármiféle (testi!) betegségre *azonos* szava van.[79]

Itt már természetesen a megváltozott tudatállapot köre kiszélesedik, hiszen a beavatási szertartásokban, az úgynevezett átmeneti rítusokban[80] is jelentős szerepe van, csak ezeknél a kiváltó-elősegítő okok között nagyobb számban szerepelnek a deprivációk (szenzoros, motoros, böjt) és a nemegyszer igen durva fizikai behatások (hideg-meleg, verés stb.) is. A transz-indukcióban a korábbi énkép széttörésének, centrális értékek szétrombolásának (például szemérem, undor stb.), bizonytalanságban tartásnak, a menekülési lehetőség kilátástalanságának is fontos szerepe lehet.[81]

Mindezekben azonban *van egy igen fontos közös vonás: hogy tudniillik ezek mind ritualizált körülmények között létrejött megváltozott tudatállapotok.*[82] S ha ezekre még tudunk is valamilyen magyarázatot adni, rögtön föltolul a kérdés: *hogyan magyarázzuk, értelmezzük a nem ritualizált körülmények között létrejött megváltozott tudatállapotokat?*[83] (A kettő között nagy valószínűséggel nincs lényeges különbség – ellentét semmiképpen. Csupán az utóbbi létrejöttére nincs még elégséges magyarázatunk, bár Figge[84] szerint intenzív koncentráció önmaga-indukálta hipnózist – transzállapotot hozhat létre). Idetartozónak gondolom többek között – most már hazai példát mondva – a halottlátók tevékenységének bizonyos mozzanatait, vagy a különféle (túlvilági) látomásokat-víziókat.[85] És idetartozik – mint szélső eset – a hallucinogén szerek korlátozott, temperált s eddigi ismereteink szerint addikciót nem okozó használata diagnosztikus és gyógyító képességeik biztosítására, fokozására. Ennek legszebb példáit Luna figyelte meg és írta le közép-amerikai, ayahuascát[86] használó gyógyítóembereinél.[87]

Végül említsük meg, hogy a disszociációs jelenség jelenleg a pszichiátria egyik legérdekesebb *filozófiai* problémája is, nevezetesen: mi a tudat(osság) természete?, mi(lyen) a személyiség szociális szervezettsége?[88]

Összegezve az eddig elmondottakat: nagyon valószínűnek látszik, hogy az egyedlélektani (individuálpszichológiai) megközelítés – a klasszikus és a mélylélektani egyaránt – ezúttal is csődöt mond, mert nem képes összefüggő, használható elméleti alapot-magyarázatot adni. Milyen kiút, továbblépési lehetőség kínálkozik?

Emlékeztetni szeretnék arra, hogy néhai Diószegi Vilmos halottlátókról szóló – sajnálatos módon mindmáig kiadatlan – tanulmányában[89] nagy éleslátással utalt már arra, hogy a halottlátót a közösség „tanítja meg" föladatára, s a közösségi normákhoz, elvárásokhoz alkalmazkodik, ezeket éli meg, képviseli és alkalmazza közössége tagjai között legjobban és legerősebben. Később pedig Kelemen András[90] fejtette ki ismert tanulmányában, hogy a samanizmus problémaköre az egyedlélektan felől nem közelíthető, nem érthető meg, csupán a csoportlélektani, szociálpszichológiai megközelítés ad elfogadható magyarázatot, megoldást.

A most vizsgált kérdéskör esetében milyen magyarázatot, milyen fogalmi hálót kínál a szociálpszichológia?

A különféle kultúrákban élő, különböző rasszokhoz tartozó és különböző személyiségű-vérmérsékletű egyének mindegyike, felnőtté válása során és azt követően, különböző mértékű és jellegű szocializációs folyamatok révén belenevelődik közössége kultúrájába, normarendszerébe. Ebben utánzási, szereptanulási és identifikációs folyamatok-alkalmak segítik. „Szocializáció az is, mikor valaki megtanulja társadalmának vagy regionális csoportjának népszokásait vagy társadalmának és családjának vallási hiedelmeit, erkölcsi értékeit."[91]

Így alakulnak ki az egyén viselkedési rendszerei, célratörő vagy védekező stratégiái és belső kontrollja (lelkiismeret, önkép, szociális szerep). A szabad–nem szabad (tiltás, elítélés, tabu) megerősített (jutalmazott) kondicionálása *szokás*sá válik. Itt hívnám föl a figyelmet Skinner „babonás viselkedésű" kísérleti állataira: ezeknek *bármit* meg lehetett tanítani kellő és jól időzített megerősítéssel (jutalmazással, úgynevezett operáns kondicionálással).[92]

A gyermek az irigyelt-óhajtott státusú egyén szerepét előbb képzeletben, majd valóságosan eljátssza (vö. papás-mamás, lagzis játék, boszorkány-játék sándorfalvi boszorkánypörben[93] stb.). Érdemes ezt az identifikáció „státus-irigység", illetőleg státus-hasonlóság elmélete fényében[94] is megvizsgálni: ezek révén a tisztelt, mintául választott személy bizonyos tulajdonságairól az egyén (a „jelölt") föltételezi, hogy azok benne is megvannak, s ezeket megtanulja. Az idősebb, intelligensebb, különleges ismeretekkel vagy státussal rendelkező sikeres modell problémamegoldását igyekszik utánozni, lemásolni. Ez különösen bizonytalan, kétséges helyzetekben segíti a döntésben.

Az identifikáció szimbolikus modellekkel is végbemehet: ezek nem valódi személyek, hanem mese-monda-hiedelem-regény-filmhősök, képzelete teremtményei, ideál-, illetve archetípusok. Az egyén ezeknek esetleg csak egy vagy néhány elemét utánozza, másoknak más vonását. Az identifikáció folyamatában mindezek a mechanizmusok különböző időpontokban, vagy akár egyidejűleg is hathatnak.

Valamely pozíció (most itt gondolhatunk a halottlátóra, javasra, sámánra stb. is) viselőjétől, betöltőjétől elvárják a hozzá fordulók („szereppartnerek"), hogy ilyen és ilyen legyen, így és így viselkedjék, másrészt az egyén megtanulja, hogy az óhajtott pozíciót betöltő személy(ek)hez hasonlóan viselkedjék, sőt hozzájuk hasonlóan érezzen és lássa a világot, azaz attitűdöket, értékeket, emocionális reakciókat, szankció-

kat (magával és másokkal szemben), készségeket, technikákat tesz magáévá, s mindenek fölött: megtanulja saját magát is új módon látni.

A szociálpszichológia tanítása szerint számos tényező segíti vagy gátolhatja ezt a folyamatot. A szereptanulást elősegítő tényezők közül kiemelném:

– a szociális rendszerben az elvárások, pozíciók tisztázottsága
– egyetértés abban, mi a megfelelő viselkedés
– tanulás már a pozíció átvétele előtt („belenevelődés")
– az egyén jelenlegi pozíciója a leendőnek ellenpozíciója (például gyerek–szülő, tanuló–tanár)
– a „nyereségek" és „költségek" kedvező aránya
– a szituáció: maximális eredmény elérésére törekvő csoportok (például szerzetesrend, katonai főiskola), intenzív szocializáció
– megszabadulás (megszabadítás) előző szerepétől, szociális kötődéseitől
– személyes adottságok, tulajdonságok.

Az önmagáról (önmagunkról) kialakult, megalkotott új kép stabilitását „szűrők" biztosítják. (Ezek az ellentétes hatásokat, véleményeket távol tartják, az azonosakat fölerősítik.) Mindez különleges, váratlan (rosszul strukturált), veszélyes helyzetben, bizonytalanságban (ilyenek a betegség, halál, elemi csapás is!) fokozott mértékben érvényesül. Az alacsony szociális státusból (vö. koldus – gyógyító; koldus – szakrális közvetítő), rossz gazdasági helyzetből,[95] átmenetekből adódó fokozott szerep-feszültséget segítenek oldani a közösség normái-hagyományai szerinti *ritualizált cselekvések,*[96] *s pontosan ezek azok, melyek a megváltozott tudatállapot létrejöttét is elősegítik.* A nesztinárok parázstánca, az úgynevezett naptánc,[97] és a transz és megszállottság sok egyéb, naptári naphoz kötött jelensége szintén erősen ritualizált körülmények között megy végbe. E kollektív rítusok sokféleségét a kultúra, a rassz, a vérmérséklet magyarázza. Ezek a *kultúrák szerinti* – igen lényeges! – *különbségek a vizsgált jelenség egyedi, különleges vonásai, míg a közös, az általánosítható a mögöttük lévő szociálpszichológiai folyamat, illetve szituáció:* világszerte ismert pszichokulturális jelenség, bizonyos szabályszerűségekkel.[98]

Röviden összefoglalva: a megváltozott tudatállapotok tehát megfelelő egyéni és szociális tanulás[99] után ritualizált körülmények között előidézhetők; tartalmuk kultúránként változik. Nem ritualizált körülmények között is létrejöhetnek egészen hasonló megváltozott tudatállapotok, de ezek pszichológiai háttere, mechanizmusa még nem kellően tisztázott.

Függelék

TRANCE AND POSSESSION DISORDER

Possession and trance states are common and normal components of religious and other ceremonies in many cultures. However, possession and trance disorder (leading to distress and dysfunction) is also the most common dissociative disorder reported in non-Western culture. DSM-III mentioned trance-like

states as an example of Atypical Dissociative Disorder. DSM-III-R expanded the example and provided a definition of trance. ICD-10 has included a new category, Trance and Possession Disorders, within the Dissociative Disorders.

A. Either (1) or (2):

(1) trance, i. e., temporary alteration in the state of consciousness, identity and/or behavior, as evidenced by at least two of the following:

(a) marked alteration of consciousness or loss of customary sense of personal identity without replacement by an alternate identity

(b) narrowing of awareness of immediate surroundings, or unusually narrow and selective focussing on environmental stimuli

(c) stereotyped behaviors or movements that are experienced as being beyond one's control

(2) possession trance, i. e., temporary alteration in the state of consciousness, memory, identity, and/or behavior, which is attributed to the effect of possession by a spirit, power, deity or other person, as evidenced by at least two of the following:

(a) single or episodic replacement of the customary sense of personal identity by a new identity attributed to the effect of possession

(b) stereotyped and culturally-determined behaviors or movements that are experienced as being controlled by the possessing agent

(c) full or partial amnesia for the event.

B. The trance or possession state is not authorized as a normal part of collective cultural or religious practice.

C. The trance or possession state causes significant impairment in occupational or social functioning, or causes marked distress.

D. Not occurring exclusively during the course of a psychotic disorder (including Mood Disorder with Psychotic Features and Brief Reactive Psychosis) or Multiple Personality Disorder, and is not deu to Substance-Induced Intoxication (e.g., Substance Intoxication) or a Secondary Dissociative Disorder.

Jegyzetek

1 Jilek definíciója: „temporarily modified states of waking consciousness involving a loss of the usual sense of personal identity or replacement of the self with that of another entity. Such modified states of consciousness are associated with selectively focussed attention, heightened suggestibility, various degrees of analgesia, also culturally prescribed behaviour experienced as not under voluntary control and often not remembered due to non-organic amnesia." (Jilek 1994a: 5.) Figge szerint viszont a transz a hipnózishoz (autohipnózishoz) hasonló éber állapot, melyet csökkent tudati világosság, fokozott szuggesztibilitás (főleg realitástól távol eső tartalmak iránt!) jellemez, de a tudatos megélés, az én átélése megszűnik. Várakozási feszültség előzi meg, az illető ismeri elvárt szerepét (ezt szuggerálják is); dob-tánc-ének stb. monoton ingerhatása révén alakul ki a kultikus transz, majd ez megy át részleges vagy teljes megszállottságba (Figge 1972b). E kettő között áll Cardeña meghatározása: a „trance and possession disorder" a szokásos tudati integratív folyamatok hiányában kialakuló identitás-, öntudat- és memória-zavar (az utóbbi egészen az amnéziáig). Szerinte a „trance" kifejezés „vast lexical umbrella", mert az álom, alvás, kóma kivételével minden megváltozott tudatállapotot e szóval jelölnek (Cardeña 1992: 287). Más vonásait emeli ki Siikala: [trance, ecstasy] „...they both refer to forms of behaviour deviating from what is normal in the wakeful state and possessing *a specific cultural significance,* typical features being an altered grasp of reality and the self-concept, with the intensity of change ranging from slight modifications to a complete loss of consciousness... The matter cannot be approached completely objectively." (Siikala 1982: 104.) (Az idézetekben található kiemelések általában tőlem származnak.)

2 Leavitt (1993).

3 „...he [the shaman] is then possessed by several gods, *who through him tell,* what the patient's problem is..." *Transcultural Psychiatric Research Review* (Québec, Canada) 31, 12, 1994. (E folyóirat 1992-es, 29/4. száma kiemelten foglalkozik témánkkal, hasonlóan a *Curare* 1992-es, 18/2. száma is: „Addiction and altered states of consciousness in transcultural comparison.")

4 Siikala (1982: 112).

5 Ebből a szempontból igen pontos leírás Berglie-é (1982).

6 „...the legends that were created about the Samis were formed from their own point of view" (1982: 127).

7 „We are familiar enough with the external happenings at a noajdie's séance where ecstasy is of importance, *but we know nothing of what was really happening in the trance.*" Bäckman (1982: 125.)

8 Figge (1971).

9 Boddy (1992).

10 Ezek a beszámolók – becsületességükhöz szó sem fér! – nem problémamentesek számomra: Welte például arról ír, hogy az események során ismételten eszméletlen, katalepsziás állapotba jutott. Ennek ellenére ez időszakról is beszámol – ami nyilvánvaló képtelenség. Ő ír arról is, hogy egy bizonyos ritmusú zene („számára specifikus ritmus") megkönnyítette a transzba jutást. Majd nagy nyugalom szállta meg, reflexei tompultak, időérzéke elveszett, üresnek érezte magát. Végül olyan fokú *katarzis, újjászületés-érzés* szállta meg, amelynek kedvéért bármikor szívesen megismételte (volna) a folyamatot: „the dancers became addicted to trance dancing" (Welte 1991).

11 Suryani–Jensen (1993).

12 Hasonló kettősség figyelhető meg J. Wagner német pszichoterapeutánál is. Ő ugyanis afrikai betegeinek bizonyos tünetek-tünetegyüttesek esetén azt tanácsolta, hogy nemzetségi-törzsi gyógyító-emberükhöz-varázslójukhoz forduljanak, kövessék tanácsait és vegyenek részt a hagyományos áldozatokon, mintegy engesztelés gyanánt. Ezt nevezte ő „Reakkulturierung"-nak. Lényegében ugyanez jelenik meg súlyos morális dilemmaként Albert Schweitzernél is, aki lambarénei működése során nem egy olyan esettel találkozott, amikor – például tabutilalom megsértése miatt – a kialakult súlyos tünetegyüttessel szemben a legmodernebb eszközök birtokában is tehetetlen volt, s a beteg elpusztult. Ha viszont az ilyen beteget a „pogány" varázslóhoz vitték (vagy küldte), akkor az hagyományos, rituális gyógymódjai segítségével eredményesen tudta kezelni.

13 Megjegyzendő, hogy a legújabb technikával (úgynevezett brain-mapping) és az úgynevezett kiváltott potenciál vizsgálatokkal hipnotikus állapotban is tudtak eltérést kimutatni: Schwendner–Berlin et. al. (1995).

14 Lindsley, Kugler, Hill; cit. Jilek (1982: 23).

15 Larbig (1989).

16 Björkqvist (1982).

17 László E. 1996: (110 skk). Újabban relaxációban is észleltek tudatváltozást, de ez még megerősítésre szorul.

18 Siikala (1982: 104). A *Néprajzi Lexikon*ban transz és megszállottság címszavak nincsenek, a megfelelő magyar kifejezést Diószegi Vilmos (1981: 347) korrektül így értelmezte: révülés: „a néphit szerint a természetfeletti lényekkel, a jó vagy gonosz szellemekkel való érintkezés, amit a samanizmus szerint a sámán bizonyos eszközök (pl. bódító ital ivása, dob verése) segítségével akkor idézhetett elő, amikor erre a közösség kívánságára vagy a maga óhajára szüksége volt. A szellemekkel közvetlenül érintkezett: vagy azok szállták meg, költöztek a testébe vagy a sámán lelke hagyta el testét és bizonyos időre a szellemek birodalmába ment. ...A finnugor eredetű révülés szót más hangtani változatban (elrejtezés) a halottlátó hiedelemkör őrzi."

19 „Drug induced trance" – ezekről részletesen lásd Schurr (1995) tanulmányában.

20 „Culture bound entities": Marsella (1993).

21 Multiple Personality Disorder (MPD).

22 300.15: *Atypical Dissociative Disorder* cím alatt. Számos szerző joggal vetette fel, hogy egy ilyen világszerte, a legkülönbözőbb kultúrákban elterjedt jelenség nem lehet „atípusos".

23 Leavitt (1993) ugyanígy: Jilek (1982) és (1994b) is.

24 Cardeña (1992).
25 Leavitt (1994).
26 „Preliminary conclusion", „provisional conclusions".
27 Winkelmann (1992).
28 Az angol terminológiában: „disorder".
29 Vö. Ackerknecht (1971). „autonormal" és „autopatological" fogalmaival és Leavitt (1993).
30 Multiplex Personality Disorder, MPD, lásd a 22. jegyzetben is.
31 Chakraborty (1993).
32 Suriany–Jensen (1993).
33 Cardeña (1992: 291).
34 Lewis–Fernández (1992).
35 „Tanz- und Trommel Traum" (Prince 1988: 82. Cit. Wagner 1983: 265).
36 Devereux ezzel ellentétes nézete és történelmi példája (Baján, avar kagán, pszichotikus volt) erősen vitatható (Devereux 1979: 220).
37 „Culturally sanctioned ritual practices are therefore not subject to psychiatric diagnosing and should never be interpreted as evidence of irrational thinking or psychopathology" (Jilek 1994b) és „Actions in such a ritual context represent learned behaviour rather than psychopathology" (Jilek 1994b: 4).
38 Kirmayer (1992).
39 „Posttraumatic stress disorder" (PTSD).
40 Multiple personality disorder (MPD). Szép esetismertetés: Yun-Suk Lee et al. (1996: 92–93). Koreai egyetemista lánynál súlyos psychotrauma után 7(!) különböző „személyiségnek" megfelelő magatartás-, beszéd-, és reakciómód váltakozását figyelték meg. Néhány másodperces eszméletlenség(!) után az új személyiségvonások órákon át észlelhetők voltak. A páciensnek EEG eltérései voltak(!), carbamazepine kezelésre 6 hét alatt rendeződött. Yun-Suk Lee et al. (1995: 92–93. A koreai nyelven írott cikket ismerteti Ok-Kyung Pak, azonos címen a *Transcultural Psychiatric Research Review* 33. (1966) számában.
41 Vargyas (1994).
42 Welte (1991)., Jilek (1994).
43 Marsella (1993).
44 László Gy. (1976: 27).
45 Lin et al., (1995).
46 Bizonyos hatások (mint például a hipermotilitás is!) a szervezetben a morfinéhoz hasonló hatású polipeptidek (ezért: endorfinok) fokozott termelődését váltják ki. Sok szerző ezzel próbálja magyarázni a megváltozott tudatállapotot.
47 „Mock hyperstress", illetve „Omnipotence maneuver" (Prince 1988). Mint írja, a katarzis-, újjászületettség-, a „mindenre képes vagyok"-érzéstől már csak egy apró lépés hiányzik annak föltételezéséig, hogy mindez egy külső entitás, másik lény, „istenség" hatására jött-jöhetett létre.
48 Wagner (1983: 265).
49 „Drum and dance trance".
50 Jilek (1994a) Huxleyt idézi: „No man, however highly civilized, can listen for very long to African drumming, or Indian chanting, or Welsh hymn-singing, and retain intact his critical and self-conscious personality... if exposed long enough to the tom-toms and the singing, every one of our philosophers would end by capering and howling with the savages" (*The Devils of Loudun*, 1961). (Ezzel kapcsolatban zárójelben csak saját meglepő tapasztalatomat szeretném elmondani: az erlangeni konferencián bushmanok rítusát mutatták be filmen. A szertartást igen monoton dob- és énekszó kísérte. Egy idő múltán azt vettem észre, hogy magam is a szereplők ritmusában emelgetem a lábamat és mozgatom törzsemet. Óvatosan körülnézve azt tapasztaltam, hogy a tisztes tudósokból, szakemberekből álló hallgatóság nagy része is ugyanezt teszi.)
51 „Guided and interpreted trance" (Leavitt 1993); Bourguignon szerint a transz két típusa: a) spontán b) „purposefully induced" (Bourguignon 1992: 330).

52 Walter (1949: 57–86).
53 Neher (1961: 449–451).
54 A dobolás ritmusával azonos agyi elektromos változásokat (a dobszóval azonos frekvenciájú EEG hullámokat, az ún. követés – driving – jelenségét) figyelték meg. Ez a *theta meglassulás* olyan volt, mint amilyeneket mások transzállapotokban észleltek. Itt joggal fölvetődik a kérdés: a rítusoknak többnyire sok résztvevője van, akik *mindnyájan hallják a dobszót,* miért mégis csak *egy(esek)nél alakul ki a megváltozott tudatállapot?* Ez átvezet az egyéni, személyiségbeli különbségek kérdésköréhez.
55 Cardeña (1995: 73).
56 Lesk et. al. (1981).
57 Larbig (1989).
58 Larbig (1989).
59 „...in most societies trance (including possession trance) is a learned behaviour whose manifestation is bound by implicit rules" (Boddy 1992: 324).
60 *„Role acting", „play acting", „role enactement", „performance", „one-man-show".*
61 „...a complex amalgam of folk medicine and theater" Hartog–Resner (1972); Kirmayer (1992).
62 Leavitt (1993).
63 Kiev (1962), (1965).
64 Bourguignon (1992).
65 Leavitt (1993).
66 Winkelmann (1992).
67 „Continuity of consciousness".
68 „Discontinuity of consciousness".
69 Wilhelm (1990).
70 Winkelmann (1992).
71 Az angol szakkifejezések: „mostly imaginal", „soul journey", „mostly dissociative".
72 Vö. Wilhelm idézett művével.
73 Cardeña (1992).
74 „Fantasy prone individuals".
75 Perry (1992).
76 Welte (1991).
77 „Spirits are a matter of fact".
78 Boddy (1992).
79 „Spirit etiology".
80 „Rites de passage".
81 Figge (1982).
82 „Ritually induced/ritualized altered states of consciousness".
83 „Non ritualized altered states of consciousness".
84 Figge (1982).
85 Ezekről a *Boldogasszony ága* című kötetben megjelent tanulmányomban (Grynaeus 1991) írtam.
86 Callaway (1995).
87 Luna (1984).
88 Kirmayer (1992).
89 Diószegi Vilmos: A halottlátó. (Kézirat, amelyet a szerző szívességéből elolvashattam.)
90 Kelemen (1979).
91 Secord–Backman (1972: 465).
92 Secord–Backman (1972: 470).
93 Grynaeus (1974).
94 Secord–Backman (1972: 481–482).
95 Chakraborty szerint a disszociatív jelenségek igen gyorsan követik a politikai-gazdasági változásokat; ezek az egyéni vagy kollektív szorongás kifejezői (Chakraborty 1993). Bourguignon is kiemeli, hogy igen érzékenyek a szociális-politkai változásokra (1976, cit. Cardeña 1992). Boddy (1992) még to-

vább megy: a P-transz a politikai tiltakozás-ellenállás kifejeződése. Ha ezt pszichikus betegségnek minősítjük, az elnyomók, kizsákmányolók malmára hajtjuk a vizet – mondja. A gazdasági-szociális feszültségek szerepét hangsúlyozza Obeyesekere (1978) is.

96 Secord–Backman (1972: 427).

97 Jilek (1982).

98 Wikström (1982); Leavitt (1993).

99 „Actions in such a ritual context represent learned behaviour rather than psychopathology", Jilek (1994b: 4).

Bibliográfia

ACKERKNECHT, Erwin H. 1971: *Medicine and ethnology.* Baltimore.

ANTZE, Paul 1992: Possession trance and multiple personality: psychiatric disorders or idioms of distress? *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 319–323.

BÄCKMAN, Louise 1982: The noajdie and his ecstasy – a contribution to the discussion. In: *Religious ecstasy.* Szerk. Holm, N. G. 122–127. Uppsala.

BERGLIE, Per-Anne 1982: Spirit-possession in theory and practice – séances with tibetan spirit-mediums in Nepal. In: *Religious ecstasy.* Szerk. Holm, N. G. 151–166. Uppsala.

BJÖRKQVIST, Kaj 1982: Ecstasy from a physiological point of view. In: *Religious ecstasy.* Szerk. Holm, N. G. 74–86. Uppsala.

BODDY, Janice 1992: Comments on the proposed DSM-IV. criteria for trance and possession disorder. *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 323–330.

BOURGUIGNON, Erika 1992: The DSM-IV and cultural diversity. *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 330–332.

CALLAWAY, J. C. 1995: *Pharmahuasca* and contemporary ethnopharmaciology. *Curare* 18: 395–398.

CARDEÑA, Etzel 1992: Trance and possession as dissociative disorders. *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 287–300.

– 1995: M. J. Winkelmann *Shamans, priests and witches* című könyvének ismertetése. *Transcultural Psychiatric Research Review* 32: 69–73.

CHAKRABORTY, Ajita 1991: Culture, colonialism and psychiatry. *Lancet* 337: 1204–1207.

– 1993: Possessions and hysterias. *Transcultural Psychiatric Research Review* 30: 393–399.

DEVEREUX, Georges 1979: Die Verunsicherung der Geisteskranken. *Curare* 4: 215–220.

DIÓSZEGI Vilmos 1981: Révülés. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* 4. Főszerk. Ortutay Gyula. 347. Budapest.

ELIADE, Mircea 1951: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris.

FACHNER, J.–DAVID, E.–PFOTENHAUER, M. 1995: EEG-Brainmapping in veränderten Bewußtseinszuständen unter Cannabiseinwirkung beim hören ausgewählter Musikstücke – ein Fallbeispel. *Curare* 18: 331–358.

FIGGE, Horst F. 1971: Zur psychohygienischen Bedeutung der Dämonen (Gründe für den Exukult im Rahmen der brasilianischen Umbanda). *Zeitschrift für Parapsychologie* 13: 230–238.

– 1972a: Zur Wirkweise magischer Praktiken. *Ethnomedizin* 2: 113–132.

– 1972b: Versuch einer Systematisierung von Sonderzuständen des Bewußtseins. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 24: 836–884.

– 1982: Bemerkungen zum Makedonischen Feuerlaufes. *Curare* 5: 17–22.

GRYNAEUS Tamás 1974: Sándorfalvi boszorkánypör 1954-ben. *Somogyi-könyvtári műhely* 13: 333–336.

– 1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In: *Boldogasszony ága (Tanulmányok a népi vallásosság köréből).* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. 143–180. Budapest.

HARTOG, J.–RESNER, G. 1972: Malay folk treatment concepts and practices with special reference to mental disorders. *Ethnomedizin* I. 3/4: 353–372.

HOLM, Nils G. (szerk.) 1982: *Religious ecstasy* (Based on papers read at the Symposium on religious ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981). Uppsala.

JILEK, Wolfgang G. 1982: *Indian healing (Shamanic ceremonialism in the Pacific Northwest today).* Hancock, Washington.

– 1994a: Modified states of consciousness: their role in ethnopsychiatry. *Transcultural Psychiatry Newsletter* 12: 5–8.

– 1994b: Normality and psychopathology in the context of culture (Some thoughts on culture-sensitive diagnosing in psychiatry). *Transcultural Psychiatry Newsletter* 12: 3–4.

JUN-SUK, Lee–JUNG-HYUN, Nam 1995: A case of multiple personality disorder. *Mental Health Research* 14: 163–171.

KELEMEN András 1979: A sámánisztikus tevékenység kórlélektani vizsgálata. *Orvostörténeti Közlemények* Supplementum 11–12: 77–87.

KIEV, Ari 1962: The psychotherapeutic aspects of primitive medicine. *Human organization* 21: 25–29.

– 1965: The study of folk psychiatry. *International Journal of Psychiatry* 1: 524–550.

KIRMAYER, Laurence J. 1992: Taking possession of trance (Editorial) *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 283–286.

– 1994: Suicide Among Canadian. Aboriginal People. *Transcultural Psychiatric Research Review* 31: 3–58.

KLEINMANN, Arthur 1980: *Patients and healers in the context of culture.* University California Press, Berkeley.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás (A magyar parasztság halálképe).* Budapest.

LADIGES, Paul M. 1973: Der Feuerlauf auf La Réunion und eine Sammlung anderer Zeugnisse. *Ethnomedizin* 2: 255–296.

– 1981: Die Anastenaria. Feuerlauf im alten Europa. *Curare* 4: 139–142.

LAMBEK, Michael 1976: Knowledge and practice in Mayotte: local discourses of islam, sorcery and spirit possession. *Transcultural Psychiatric Research Review* 30: 25–29.

LARBIG, Wolfgang 1989: Transkulturelle Untersuchungen für Schmerzbewältigung am Beispiel verschiedener kultischer Schmerzrituale. *Curare* Sonderband 6: 105–112.

LÁSZLÓ Ervin 1996: *Kozmikus kapcsolatok (A harmadik évezred világképe).* Budapest.

LÁSZLÓ Gyula 1976: Levelek a régészetről III. 7. sz. *Tiszatáj* 30: 25–29.

LEAVITT, John 1993: Are trance and possession disorders? *Transcultural Psychiatric Research Review* 30: 51–57.

– 1994: Variations in trance practice along the Himalayas. *Transcultural Psychiatric Research Review* 31: 59–74.

LESK, M.–GRAMMER, K.–SCHNITZLEIN, G.–EGGEBRECHT, R.–YFANTIS-HEMM, C. 1981: Aufs Feuer Gehen. Feuerlauf in Griechenland und Selbstversuche. *Curare* 4: 169–192.

LEWIS-FERNÁNDEZ, Roberto 1992: The proposed DSM-IV. Trance and Possession category: potential benefits and risks. *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 301–317.

LIN, K. M.–POLAND, R. E.–ANDERSON, D. 1995: Psychopharmacology, ethnicity and culture. *Transcultural Psychiatric Research Review* 32: 3–40.

LUDWIG, A. M. 1966: Altered states of consciousness. *Archives of General Psychiatry* 15: 225–234.

LUNA, Luis Eduardo 1984: The concept of plants as teachers among four mestizo shamans on Iquitos, northeastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology* 11: 135–156.

MARSELLA, A. J. 1993: Sociocultural foundation of psychopathology: a historical overwiew of concepts, events and pioneers prior to 1970. *Transcultural Psychiatric Research Review* 30: 97–142.

NEHER, Andrew 1961: Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects. *EEG and Clinical Neurophysiology* 13: 449–451.

OBEYESEKERE, G. 1978: The fire-walkers of Kataragama: the rise of *Bhakti* religiosity in buddhist Sri Lanka. *Journal of Asian Studies* 37: 457–476.

PERRY, Campbell 1992: Are trance and possession disorder linked to high hypnotizability? *Transcultural Psychiatric Research Review* 29: 347–358.

PRINCE, Raymond 1988: Shamans and endorphins: hypothesis for a synthesis. *Curare* 11: 57–67.

SCHURR, Th. G. 1995: Aboriginal siberian use of *Amanita muscaria* in shamanistic practices: neuropharmacological effects of fungal alkaloids ingested during trance induction, and the cultural patterning of visionary experience. *Curare* 18: 31–65.

SCHWENDNER-BERLIN, H.–BERLIN, J.–DAVID, L.–FACHNER, J.–BÖVING, S. F.–DAVID, E.–ERDMANN, W.–JANUSZEWSKI, E. 1995: Gesetzmäßigkeiten der Psychologie veränderter Bewußtseinszustände *Curare* 18: 361–368.

SECORD, Paul F.–BACKMAN, Carl W. 1972: *Szociálpszichológia*. Budapest.

SEGUIN, Carlos Alberto 1974: What folkore psychotherapy can teach us. *Psychotherapy, psychosomatics* 24: 293–302.

SIIKALA, Anna-Leena 1982: The siberian shaman's technique of ecstasy. In: *Religious ecstasy*. Szerk. Holm, N. G. 103–120.

SURYANI, Luh Ketut–JENSEN, Gordon D. 1993: *Trance and possession in Bali: a window on western multiple personality, possession disorder and suicide*. Oxford (Rev. L. Jilek-Aall, *Transcultural Psychiatry Newsletter* 1994: 12: 7. és *Transcultural Psychiatric Research Review* 1994: 31: 405–407).

TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva 1994: Traumerzählungen und Weltbild einer ungarischen Bäuerin. *Fabula* 35: 81–93.

VARGYAS Gábor 1994: Alkudozás az istenekkel (Betegség és gyógyítás a közép-vietnami bru törzsnél). Kandidátusi értekezés, kézirat.

WAGNER, Johanna 1981: Reakkulturierung als alternative Möglichkeit einer psychohygienischen Hilfestellung bei psychosomatischen Beschwerden. *Curare* 4: 17–30. 1983: Schamanismus und Endorphine. *Curare* 6: 264–265.

WALTER, V. J.–GREY, Walter W. 1949: The central effects of rhythmic sensory stimulation. *EEG and Clinical Neurophysiology* 1: 57–86.

WATSON, C. W.–ELLEN, R. 1993: Understanding witchcraft and sorcery in southeast Asia. University Hawaii Press (ref. *Transcultural Psychiatric Research Review* 1994: 31: 300–302).

WARD, C. 1991: Altered states of consciousness and mental health: a cross-cultural perspective. *Transcultural Psychiatric Research Review* 28: 55–58.

WELTE, Frank Maurice 1991: Der Gnawa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko. *Transcultural Psychiatric Research Review* 28: 59–64.

WENZEL, Th. 1995: „Altered states of consciousness" als Anpassung an extreme Belastungssituationen. *Curare* 184: 27–431.

WILHELM Gábor 1990: Sámánok, papok, asszonyok. In: *Történelem és kultúra* 5. *Etnológiai tanulmányok*. 116–128. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség.

WINKELMANN, M. J. 1992: *Shamans, priests and witches: a cross-cultural study of magico-religious practicioners*. Tempe (Arizona) (ref. *Transcultural Psychiatric Research Review* 1995: 32: 69–73).

WIKSTRÖM, Owe 1982: Possession as a clinical phenomenon. A critique of the medical model. In: *Religious ecstasy*. Szerk. Holm, N. G. 87–102.

SÉRA LÁSZLÓ

A mezőkövesdi Mária-látomások pszichológiai vonatkozásai

A vallási víziók természetéről

Az utóbbi években a pszichológiában jelentősen feltámadt az érdeklődés a *megváltozott tudatállapotok:* nappali álmodozás, álmok, droghatások, mikropszichózisok, hipnózis, vallásos élmények, szellemi megszállottság és transzállapotok iránt. A *megváltozott tudatállapot*[1] a normális aktív, éber lelki működésektől az egyén által eltérőnek, megváltozottnak átélt állapot. Ez az állapot beszűkült tudattal, észlelési torzulásokkal, a valóságvizsgálat romlásával, megzavart időérzékeléssel, akarathiánnyal, fokozott hiszékenységgel stb. járhat együtt. Kiváltó tényezői: mint a sámánszertartásokban a hallucinogén anyagok, vagy a vallási eksztatikus állapotok, a középkori hisztérikus táncőrület stb. mögött feltételezhető intenzív szenzoros túlingerlés, felfokozott érzelmek és aktivitás, vagy éppen a (sivatagi elszigeteltség bibliai látomásait is valószínűleg felkeltő) tartós szenzoros depriváció és egyhangúság, a hosszú éhezés, a magas testhőmérséklet, az alvásmegvonás és a kimerültség, az erős fájdalom. Az utóbbi években – mint azt hazai szerzők munkái is bizonyítják – ezen jelenségek antropológiai megfigyeléseinek neurobiológiai értelmezései is felvetődtek. Így rámutattak például az aktivitásfokozással kiváltott éber hipnózisszerű tudatállapot és az ekstázis kellemes, eufórikus, pozitív irányú hangulateltolódásának közös okára,[2] vagy a rituális gyógyító transzban felszabaduló endogén opiát-peptidek szerepére a közösséghez tartozás, a szociális azonosságtudat megerősítésében, illetve a szociálisan pozitívan értékelt, kontrollált hallucinációk szemszögéből.[3]

Már a valláspszichológia kialakulásának idején, a múlt század végén és a század elején[4] sokat foglalkoztak a vallásos *hallucinációk, víziók* és más különleges jelenségek szerepével. A korabeli szakirodalom – a kérdéskörnek szentelt speciális folyóiratok voltak – egyik első hazai összefoglalásában Czakó Ambro[5] külön fejezetben tárgyalja a vallás pszichopatológiáját, és kiemelten foglalkozik a vallási tartalmú *érzékcsalódások*kal, azt állítván, hogy „a vallásalapítóknak, szenteknek bőven volt részük hallucinatórikus jelenségekben".[6] Czakó szerint a patológiás jelenségek néha csak kitaláltak (például Mohamed epilepsziája), néha valóban előfordulhattak, ahogy például „a túlfeszített vallásosságú, erősen aszketikus életű, gyenge női szerzeteseknél" feltehetően gyakoriak lehettek az érzékcsalódások. Viszonylag korán felismerték – mint ahogy XIV. Benedek pápa (1740–1758) is érvel vele –, hogy láz, mérgezések, autoszuggesztió stb. normál személyeknél is kiválthatják ezeket.[7] Czakó helye-

sen azt is hangsúlyozza, hogy a betegség jelzőjének tekinthető vallási rögeszme más, mint a hallucináció. „A vallási hallucinátor – írja – látja az ördögöt, hallja az angyalok énekét...", viszont „a vallásos rögeszmés kínozza magát vélt bűnökkel, az ördögöktől megszállottnak érzi magát vagy megváltónak ..." (példaként a XVII. századból Reimsi Nikolának, egy leánynak történetét említi, aki megszállottságában körmeneteket szervezett stb., de „Egy napon a fiziológiai zavarok megszűnvén a leány férjhez ment, és kis híja, hogy hugenotta nem lett"). A XIII. századból Magdeburgi Mechtildis fennmaradt emlékei – a titokzatos boldogságkereséssel, erotikus színezettel – a vallási hisztériára szolgáltatnak példát.[8]

A *hallucináció* pszichiátriai fogalmának történeti vizsgálatai jól dokumentálták a víziókról szóló középkori beszámolók vallási vonatkozásait.[9] Ezek sokszor mai tankönyvekben is kedvelt illusztrációként szolgálnak. Például a kiváló idegfiziológus Colin Blakemore népszerű könyvében – természetesen utalva a szkizofrénia korszerű felfogására – Szent Johanna egy ábrázolása szerepel (lásd XXIX. képtábla).[10]

A spekulatív pszichiátriai diagnózisokra jó példa Szent Johanna, akinek a legkülönbözőbb betegségeket tulajdonították. Vélték leszbikusnak, transzvesztitának, szkizofrénnek, paranoidnak, kreatív pszichopatának, hisztériásnak és epilepsziásnak. E diagnózisokat elemző Kenyon szerint Johanna alapjában véve normális, „egyszerű, jámbor, éretlen, szuggesztibilis leány volt, aki túlzottan azonosult a szentekkel", feltehetően „igen élénk eidetikus képzelettel".[11]

Általában hallucinációnak tekintenek: „minden észlelésszerű tapasztalatot, amely *a)* megfelelő külső ingerlés nélkül fordul elő, *b)* a megfelelő (aktuális) észlelés befolyásával vagy teljes hatásával bír és *c)* közvetlenül vagy akaratlagosan nem irányítható."[12] A hangok hallását tekintik a legjellegzetesebb szkizofréniatünetnek, mivel a szkizofrének ritkán s csak a betegség keletkezésének idején élnek át erős vizuális képeket. A diagnózist sokszor kizárólag a hallási hallucinációkra építik, más tüneteket – gondolati, észlelési torzulásokat, nem megfelelő érzelmi válaszokat, katatón motoros zavarokat – figyelmen kívül hagyva. Meg kell jegyezni, hogy az elmebetegségről vallott felfogás jelentősen megváltozott. Az utóbbi húsz évben például kétségessé vált az a Charcot, Hecker, Esquirol, Janet, Freud és mások által hirdetett felfogás, amely a középkori boszorkányok legtöbbjét elmebetegnek (hisztériásnak, szkizofréniásnak stb.) tekintette. A betegségfelfogás a történeti kutatásoknak köszönhetően az egyén és viselkedésének szocio-kulturális hátterét figyelembe vevő kulturális relativista felfogás irányába változott.[13]

A hallucinációk kutatása pedig rámutatott arra, hogy a pszichotikus hallucináció a valódi és az imaginális történések (a belülről és a kívülről származó információk) megkülönböztetéséhez, a valóságvizsgálathoz szükséges folyamatok vagy „metakognitív készségek"[14] sérüléséből származik. Ez a felfogás illeszkedik a normális képzelet *(imagery)* és a hallucináció közötti kontinuum feltevéséhez, s azokhoz a bizonyítékokhoz, amelyek szerint a hallucináció nem mindig betegséget jelez.

Beszámoltak vizsgálatokról, amelyekben normális személyeknél 10%-ban találtak pszichiátriai értelemben vett hallucinációt.[15] Más kutatásban a hallucinációs hajlam mérésével (hallucinációs skála) – a börtönben lévőknél – összefüggést állapítottak

meg a hallucinációkról szóló beszámolók és az élénk képzelgés *(daydreams)* között.[16] Ellenőrzött körülmények között megfigyelték, hogy egyes személyek pusztán szuggesztiós (nem hipnotikus szuggesztió!) hatásra hallucinációs élményekről számolnak be.[17] Az is ismert, hogy bizonyos társadalmakban a hallucinációk viszonylag általános és pozitívan értékelt tapasztalatnak számítanak, amelyek tartalma például a ceremóniákon belül befolyásolható.[18]

S végül: földönkívüliekkel (UFO) kapcsolatba került személyek élményeinek pszichopatológiai értékelése is megkérdőjelezhető. Legalábbis erre a következtetésre jutottak 1991-ben Bartholomew és társai,[19] akik 152 ilyen személy életrajzi adatait elemezték és találták őket pszichiátriai betegségektől mentesnek. Azonban, húsz személyt kivéve, mindnyájukra illettek azok a jellemzők, amelyeket az elmúlt évtizedben Wilson és Barber azonosított, normális, de sokszor és élénken fantáziáló, úgynevezett képzelgésre hajlamos személyeknél *(fantasy-prone personality)*.[20] A becslések szerint a populáció 4%-a sorolható ezen képzelgésre hajlamos személyek közé: a képzelgésnek megfelelő erőteljes fiziológiai reakciókkal, hipnózisra való fogékonysággal, telepatikus és hasonló jelenségekre való érzékenységgel, különleges testélményekkel (testenkívüliség élménye), automatikus írással, vallási víziókkal. Wilson és Barber e szerzők által idézett egyik vizsgálatában az igen hipnotizálható személyek 11%-ára volt jellemző a vallási vízió, a kontrollcsoportból senkire, az UFO-kkal találkozók 50%-át lehetett ezek közé sorolni. A földönkívüliekkel találkozók e vizsgálat szerint képzelgő, jól alkalmazkodó személyek, de természetesen rosszul alkalmazkodók és beteg személyek is lehetnek. C. G. Jung az UFO-k „élő mítoszának" szentelt könyvében a jelenséget a felsőbb hatalom létezésének reményéhez kötötte, és a tudattalanból származó projekcióként értelmezte. Az UFO-jelenséget „látomásos híresztelés"-ként kezeli, és a „kollektív víziók" közé sorolja.[21]

Ezen irodalmi adatok alapján felvethető, hogy a vallási víziók jelentős része jól alkalmazkodó, egészséges, képzelgésre hajlamos személyektől származhat, és elterjedésében jelentős szerepe lehet a szociális befolyásoltatás különböző tényezőinek. A *vallási víziók* elemzésére mind pszichopatológiai,[22] mind antropológiai szempontból[23] jelentős példákat találunk a hazai irodalomban. Itt a rendelkezésre álló adatok kiegészítéséhez szeretnék hozzájárulni.

Az 1860-as években többször megismétlődött egy egyszerű történet, amelyről a történész Jean-Claude Schmitt mint „a látomásélmény demokratizálódásáról" beszél, amelynek „üzenete" immár a „közösségnek szól". Így ír erről: „...a vizionáló egy pásztorfiú, egy vadász, nemritkán egy leányka; látomásaiban egy szent nő jelenik meg, még ha a XVI. és XVII. században a természetfölötti élmény sokszor egy szentkép csodálatos felfedezésére korlátozódik is egy forrásban vagy egy fa tövén. A mi korunkban a közvetlen látomás van túlsúlyban; az esetek többségében ez kizárólag a Szűzre tekint, elvitathatatlan győztesére egy hosszú történetnek, amely La Salette-nél, Lourdes-nál és Fatimánál éri el csúcspontját."[24] Ezt a történetet írja le *Látogatás Mária-Lourdes-ban – A sziklabarlang* című vallásos ponyva névtelen pap szerzője 1881-ben, 1865-ben pedig egy vidéki újságban a következőképpen jelent meg a hír egy Kassa-környéki csodáról: „...ájtatos néptömeg, zászlókkal és szent éneket

zengedezve vándorol oda, hol egy nagy cserfa ágai közt a boldogságos szűz Máriát látják. [...] Mennyi a látványban a való, mennyi az ábránd, mennyi az ámítás, nem tudhatni, de annyi tény, hogy sok nőszemély, különösen fiatal leányka hosszabb merev oda tekintés után rángatózások közt keserves sírásra fakadt, erősen állítván, hogy látták a szűz Máriát, míg mások csak sajátszerű fényt véltek észrevenni; – legnagyobb része a tömegnek azonban nem lát semmit, mert »hitetlen«. Csodáljuk, miután e történet már is az egész megyénk földnépét mozgásba hozta, hogy hatóságilag még nem tétetett semmi e tény kiderítésére..."[25]

Az 1883. évi mezőkövesdi Mária-látomás[26] történetében szinte minden előfordul az itt említettekből: ábránd is volt, ámítás is, fények is, fiatal gyerekek is voltak (utóbbiak, igaz, csak az eseményekről megjelent, de jellegzetesen torzított egyetlen újsághírben[27]), rábukkanunk érzelmileg felhangolt csoportjelenségekre, s „hatóságilag is tétetett" kísérlet a tények kiderítésére. A történetnek része a pszichoaktív anyag keltette révület, indulatok keltése, józan főegyházmegyei fellépés, nyomozás és bírói ítélet is. Ez a történet a tömeghatás megértése szempontjából is érdekes.

A jelenést egy idős asszony élte át, amikor a szentkúti búcsúsok a nyári melegben, hosszú és kimerítő út után Mezőkövesd határába érkeztek. Nem valószínű, hogy látomása idős korának volt köszönhető s gyakrabban ismétlődött volna; ezt valószínűleg említették volna az egri érsek, a megyei alispán és a helyi esperes-apát plébános egymásnak írt az erre vonatkozó, fennmaradt leveleikben.[28] Nincs információ arról sem, hogy, mint a hatvan évvel későbbi hasznosi esetben – a Mindszenty prímás által meghirdetett Mária-évben –, a pszichiáter elemző szerint „a hallucinációban megjelent kép szinte a mátraverebélyi templom freskójának mása" lett volna.[29] Tény azonban, hogy „egy éltes asszony izgultsága" – okozta „hallucinációnak" és „a vallási buzgalom túlzó felszökkenésének" ítélte az esetet az egri érsek és a megyei alispán. Az adatok szerint napokon belül tömegek vándoroltak a helyre, s „gödörben, vízben, levegőben, mindenféle alakban" látni vélték Máriát, s „álomlátásban", „elragadtatásnak"[30] nevezett állapotban is megjelent. „E látomány híre olyan erős hatással volt a kövesdi és a szomszédos községekbeli népre, hogy éjjel-nappal seregestől tódulnak a csoda színhelyére, vesztegetésével a drága munkaidőnek s akadályozására a megyei útvonalon a szabad közlekedésnek" – szól az érseknek küldött alispáni tájékoztatás.[31] A csoda hírére odasereglők között szemfényvesztő is akadt, akiről a későbbi szolgabírói nyomozás során kiderült, hogy egy leányt „valami altató porral kábulatba, a mit elragadtatásnak nevezett – hozta, és amit szájába adott, mondotta vala, – házát megmotozták, és beléndek magot találtak egy rejtekhelyen, mellyet a leány előre jelzett" – írja a plébános.[32] A korabeli irodalom már jól ismerte a beléndekben és más növényekben található drogok hatásait. A Wundt-tanítvány, s későbbi koppenhágai pszichológiai professzor, Alfred Lehman említi a nálunk is honos beléndekben *(Hyosciamus niger vagy bolondító beléndek)* található hatóanyagot. A kellemetlen hallucinációkat, erotikus delíriumot, repülésszerű élményt, aluszékonyságot kiváltható *hioszciamin* alkaloida Lehman állítása szerint a boszorkányok éjjeli kiruccanása előtt használt kenőcsnek is hatóanyaga volt.[33] A leányt és a népet irányító, erős izgalmakat felkavaró, a plébános ellen lázító, a látomás hírére odaérkező egri

szélhámos, Sipeky Albert él az alkalommal, és „a jámbor hívő népnek kizsákmányolására" „gyűjtéseket" szervez.

A nép ellenállt a plébános csillapító szándékának, aki azt írja: „...folyvást, éjjel nappal a gödörnél leselkednek, ki tudja mi ihletettségből felkiált egyik másik, hogy ő mit lát? a többi énekel, bámul, s árral ragadtatva, a látványt erősíti."[34] Másik levelében pedig az olvasható, hogy „seregestől zarándokolnak, azon helyre, mellyen hitök szerint Mária Jézussal karján, nekik megjelenik, csodálatos fényt látnak, csillagokat, és ki bírná azt mind elszámlálni minő látványokról beszélnek, éjfélig énekelnek, imádkoznak, búcsúszerűen körüljárják..."[35]

Hamis híreket is rögtön terjeszteni kezdtek. Amikor a látomás napja utáni nyolcadik reggel a plébános először a helyszínre ment és ott „20-30 szegény nőt, egy pár egri koldust" talált, az egyik koldustól ama híresztelésről értesülhetett, hogy „kijönnek a helyet megszentelni!" „Sok hazugság és ráfogás van ezen dologban. Rólam – írja az eseményről a plébános – az első napokban [...] elterjesztették, hogy a gödörnél elájultam és halva vittek a paróchiára..."[36]

Ilyen és hasonló események járultak hozzá a hangulat emelkedéséhez, a látomás körül kialakult „mozgalomhoz". A fokozott affektivitás, mint az a szociálpszichológiából ismert, kedvez a csoportbefogadásoknak. A kialakult helyzet nagyon emlékeztet arra, amelyet a hasznosi látomással kapcsolatban „tömegpszichózisnak", „tömegfertőzésnek" tulajdonítottak,[37] habár kétségkívül kisebb körben, legfeljebb néhány száz emberre kiterjedően érvényesült.[38] A tömeg indulatátvételével, agressziójával kapcsolatban Le Bon vezette be a *társas fertőzés* fogalmát, amelyet a mai szociálpszichológia sem nélkülözhet teljesen. A társas fertőzés „önkéntes konformitást", „szándékolatlan társas befolyásolást", a csoporthoz „belső hajlandóságból fakadó idomulást" jelent, amikor nem meggyőzés vagy csoportnyomás hatására változik meg a személy viselkedése vagy vélekedése.[39] Nincs más magyarázat rejtélyes betegségek terjedésére, amilyen például az 1994-ben Egyiptomban fellépő ájulás-járvány volt.[40] Néhány évvel korábban az izraeliek által megszállt területen egy palesztin iskolában lépett fel a lányoknál egy titokzatos, napokig tartó betegség, minden kiváltó ok nélkül Egyes esetekben a társas fertőzés veszélyes következményének tartják az öngyilkosságok terjedését is. De érvényesül a divatban, politikai mozgalmakban s más vonatkozásban akkor, amikor az egyén megváltozik, amikor az individualitást háttérbe szorítják bizonyos helyzetekben („egyenruha").

Az ismertetett mezőkövesdi Mária-látomás esetében szintén érvényesültek „társas infekciós" hatások – de ezek nem feltétlenül patológiás jellegűek –, amelyek az egyszerű hívők képzeletét felcsigázták, reményeiket felkeltették, s számukra nagyon hihető, valóságosnak tűnt élményekben részesülhettek.

Jegyzetek

1 Ludwig (1966), Tart (1969).
2 Az aktív-éber hipnózis módszerének kidolgozása Bányai Éva nevéhez fűződik. Vö. Bányai (1984, 1987).
3 Frecska–Kulcsár (1987).
4 Példaként James (1902), Leuba (1896), Starbuck (1899) munkái említhetők.
5 Czakó (1915: 267–278).
6 Uo. 267.
7 Vö. Sinkó (1967).
8 Uo. 270, 273–274.
9 Sarbin–Juhász (1967).
10 Blakemore (1978: 183).
11 Kenyon (1971: 842), cit. Argyle–Beit-Hallahmi (1975: 136).
12 Bentall (1990: 82).
13 A kérdés irodalmának alapos áttekintését nyújtja például Spanos–Barber (1968).
14 „Az észlelt esemény forrásának megítélési képessége" és hasonló fogalmak általános kategóriája, „a megismerésről való tudás és folyamat". Vö. Bentall (1990: 88), Flavell (1979: 906).
15 McKellar (1968), utal rá Al-Issa (1977: 573).
16 Launay–Slade (1981).
17 Spanos–Barber (1968).
18 Vö. Al-Issa (1977); Bourguignon (1970); Murphy (1976).
19 A Bartholomew, Basterfield és Howard (1991) vizsgálatában elemzett UFO-szemtanúk életrajzi adatait Keith Basterfild gyűjtötte össze több mint húsz év alatt.
20 Wilson és Barber (1981) eredetileg igen hipnotizálható személyeket vizsgáltak, akikre jellemző volt, hogy képzelgéseiket „a valóságosnál is valóságosabbnak" tartották. E vizsgálatokat terjesztették ki heterogén mintákra, mint később Lynn és Rhue (1988) is.
21 Jung (1959). A látomásos híresztelés – mint írja – „közeli rokona a kollektív víziónak, mondjuk, a Jeruzsálemet ostromló keresztes lovagokénak, a csapatoknak Monsnál az első világháborúban, a pápa buzgó követőinek Fatimában, Portugáliában stb." (Jung 1959/1981: 314). Jung könyvének írása idejéből származó saját UFO-álmának elemzését is elvégezte (Jung 1987: 387), más álmok, festmények elemzése mellett.
22 Jádi–Tüskés (1986); Varga (1961a, b).
23 Gacsályi (1985); Manga (1961, 1962); Pozsony (1991); Vajkai (1940).
24 Schmitt a középkori látomások és víziók különböző típusait és sajátos fejlődését írja le (1987: 260).
25 *Esztergomi Újság*, 1865, 3 (szept. 10.): 297. Az Eperjesről származó híranyag „Babona" címmel jelent meg.
26 Szacsvay (1990: 109).
27 *Borsod*, 1883, 17/6/ (június 27). A kérdéses részlet a hírből: „A nevetséges dolog pedig akként történt, hogy a gyermekek fürdés közben a vízpart oldalán lyukat vágtak, amikor már jó mély volt észrevették, hogy annak hátuljából erős fénysugár jön ki. – Erre vesd el magad, hazaszaladtak, otthon elbeszélték, hogy nekik egy lyukban fényes csillag jelent meg..."
28 Samassa József egri érsek (1873) és Kőszeghy Mihály apát-esperes, mezőkövesdi plébános Mária-jelenések tárgyában folytatott levelezése. Parochiális iratok. Érseki Levéltár, Eger: 2410/1883, 2225/1883, 2444/1883, 3015/1883, 60/1883, 63/1883, 71/1883, 91/1883, 90/1883.
29 Varga (1961a: 42).
30 71/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.
31 2410/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.
32 90/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.
33 Lehmann (1900: 326).
34 71/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.

35 63/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.

36 60/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger.

37 Manga (1961, 1962); Varga (1961a).

38 Az első látomás után pár héttel később (augusztus 14-én) a plébános néhány százra becsüli az összegyűlteket „...600 ember, távolabbi helyekről is, gyülekezni kezdtek" (90/1883. Parochiális iratok. Érseki Levéltár. Eger). Akkor Mezőkövesd lakossága 10 000 körüli volt. Az elterjedést, a „mozgalommá" alakulást nehéz pontosan jellemezni, mivel a leírásokból általában hiányoznak a látomások helyére érkezők számának, illetve a látomások gyakoriságának becslését lehetővé tevő adatok. Abból, hogy az eseményeket elindító személy látomásain kívül néhány más személy látomásairól is beszámolnak, erre nem lehet következtetni (Manga, 1962). A látomások elterjedésének megítéléséhez összehasonlításként az 1931. júliusban Spanyolországban, a köztársaság kikiáltásának egyházellenes időszakában jelentkező nagyszámú baszk Mária-látomás említhető (Christian, 1987). Az első transzlátomások utáni egy hónapban – az újságok fényképes beszámolói szerint – a látomást látók száma 102 főre, a látomások száma 200-300-ra emelkedett, s az első héten több ezren vártak a látomásra. A látomást látók többnyire fiatal leányok és gyerekek voltak.

39 Forgas (1989: 305–306).

40 A tévé képes külpolitikai híranyaga (Új Világ, 1993. május 19-én) ismertette, hogy Kairóban és más városokban járványszerű terjedéssel több mint 5000 12-18 éves lány ájult el minden előzmény és következmény nélkül. A pszichiátriai véleményként a félelmi háttéren kialakult „kollektív hisztériát" nevezték meg.

Bibliográfia

AL-ISSA, Ihsan 1977: Social and cultural aspects of hallucinations. *Psychological Bulletin* 84: 570–587.

ARGYLE, Michael–BEIT-HALLAHMI, Benjamin 1975: *The social psychology of religion.* London: Routledge–Kegan Paul.

BÁNYAI Éva 1984: On the technique of hypnosis and ecstasy: An experimental psychophysiological approach. In: *Shamanism in Eurasia.* Szerk. Hoppál Mihály. 174–183. Göttingen: Herodot.

– 1987: Aktivitás-fokozással létrehozható módosult tudatállapot – Aktív-éber hipnózis. Publikálatlan kandidátusi értekezés, Budapest.

BENTALL, R. P. 1990: The illusion of reality: A review and integration of psychological research on hallucinations. *Psychological Bulletin* 107: 82–95.

BLAKEMORE, Colin 1978: *Mechanics of the mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

BOURGUIGNON, Erika 1970: Hallucinations and trance: An anthropologist's perspective. In: *Origins and mechanisms of hallucination.* Szerk. Keup, W. 183–190. New York: Plenum Press.

BARTHOLOME, Robert E.–BASTERFIELD, Keith–HOWARD, George S. 1991: UFO abductees and contactees: Psychopathology or fantasy proneness? *Professional Psychology: Research and Practice* 22: 1–8.

CHRISTIAN, William A. 1987: Tapping and defining new power: the first month of vision at Ezquioga, July 1931. *The American Ethnologist* 14: 140–166.

CZAKÓ Ambro 1915: *A vallás lélektana.* Pécs: Taics Könyvkiadó.

FLAVELL, John H. 1979: Metacognition and cognitive monitoring. *American Psychologist* 34: 906–911.

FRECSKA Ede–KULCSÁR Zsuzsanna 1987: Attachment as modulators of physiology and alterans of consciousness in ritual experience. *Ethos.*

FORGAS, Joseph P. 1989: *A társas érintkezés pszichológiája.* Budapest: Gondolat.

GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. In: *Vallási néprajz* 2. Szerk. Dankó Imre–Küllős Imola. 260–272. Budapest: ELTE Folklore Tanszék.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai. In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 516–556. Budapest: Magvető.

JAMES, William 1902: *The varieties of religious experience: A study in human nature; being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902.* New York: Longman.

JUNG, Carl Gustav 1959 (1958): *Flying saucers – A modern myth of thing seen in the skies.* (Translated by R. F. C. Hull), New York: Harcourt, Brace. (In: *The collected works 10,* 308–433. 1981, London: Henley.)

– 1987: *Emlékek, álmok, gondolatok.* Ford. Kovács Vera. Budapest: Gondolat.

KENYON, F. E. 1971: The life and health of Joan of Arc. *Practitioner* 207: 835–842.

Látogatás Mária-Lourdes-ban – A sziklabarlang. Budapest, 1881. (szerző nélkül)

LAUNAY, G.–SLADE, P. D. 1981: The measurement of hallucinatory predisposition in male and female prisoners. *Personality and Individual Differences* 2: 221–234.

LEHMANN, Alfred 1898 (1900): *Babona és varázslat a legrégibb időktől a jelen korig,* I–II. Ford. Ranschburg Pál. Budapest: Természettudományi Társulat.

LEUBA, J. H. 1896: *Studies in the psychology of religious phenomena: The religious motive, conversion, facts, and doctrines.* Worcester: Orphe.

LUDWIG, A. M. 1966: Altered states of consciousness. *Archives of General Psychiatry* 15: 225–234.

LYNN, Steven J.–RHUE, Judith W. 1988: Fantasy processes: Hypnosis, developmental antecedents, and psychopathology. *American Psychologist* 43: 35–44.

MANGA János 1961: Hasznos – Egy vallási tömegpszichózis története... a néprajzkutató szemével. *Világosság* 2/7/: 44–48.

– 1962: A hasznosi tömegpszichózis – A búcsújáróhelyek és a „hasznosi csoda" összefüggései. *Ethnographia* 78: 353–388.

MCKELLAR, P. 1968: *Experience and behavior.* Middlesex: Penguin Books.

MURPHY, J. M. 1976: Psychiatric labeling in cross-cultural perspective. *Science* 191: 1019–1028.

POZSONY Ferenc 1991: Látomások a vallásos közösségek életében. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Szerk. Lackovits Emőke. 184–194. Veszprém.

SARBIN, T. R.–JUHÁSZ, J. B. 1967: The historical background of the concept of hallucination. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 3: 339–358.

SCHMITT, Jean-Claude 1987: A látomások a középkorban. *Világosság* 28: 254–262.

SINKÓ Ferenc 1967: Kell-e hinni a jelenésekben? *Vigilia* 32: 496–497.

SPANOS, Nicholas P. 1978: Witchcraft in history of psychiatry: A critical analysis and an alternative conceptualization. *Psychological Bulletin* 85: 417–439.

SPANOS, N. P.–BARBER, T. X. 1968: Hypnotic experiences as inferred from subjective reports: Auditory and visual hallucinations. *Journal of Experimental Research in Personality* 3: 136–150.

STARBUCK, E. D. 1899: *The psychology of religion: An empirical study of the grouth of religious consciousness.* London: Walter Scott.

SZACSVAY Éva 1990: Adatok Mezőkövesd XVIII–XIX. századi vallásos életéhez. *Néprajzi Értesítő* LXVII–LXX: 101–114.

TART, C. T. (szerk.) 1969: *Altered states of consciousness.* New York: Wiley.

VAJKAI Aurél 1940: A csatkai búcsú. *Ethnographia* LI: 50–73.

VARGA Lajos 1961a: Hasznos – Egy vallási tömegpszichózis története... ahogy az ideggyógyász látja. *Világosság* 2/7/: 40–44.

– 1961b: A hasznosi tömegpsychosis. In: *A neuropsychiatria aktuális kérdései.* 334–336. Budapest: Medicina.

WILSON, S. C.–BARBER, T. X. 1981: Vivid fantasy and hallucinatory abilities in the life histories of excellent hypnotic subjects („somnambules"): Preliminary report with female subjects. In: *Imagery 2. Concept, results, and applications.* Szerk. Klinger, E. 133–149. New York: Wiley.

VAS JÓZSEF

Pszichoterápiás passió megszállottságról és megtisztulásról

Ördögi megszállottság kezelése terápiás transz segítségével

Bevezetés

Ördög száll meg egy nőt. Rettenetes látomások gyötrik. Elvetél. Démoni hangok elátkozzák, kárhozatos jövőt jósolnak neki és szeretteinek. Öngyilkossági *kísérletek*, elmeosztály. Gyógyítási *kísérletek* küzdelmes sorozata – láthatatlan *kísértetek*kel. A terapeuta elhatározza, nem enged a *kísértés*nek, nem adja fel. Ahelyett, hogy távolítaná magától páciense iszonyatos élményeit, egyre inkább osztozik bennük, ez a képzeleti bevonódás végül is a közös transzélmény felé vezeti. Szemben, együtt az ördöggel, a terapeuta egy kicsit ördöggé válik, midőn az ördög a páciens számára múltjának egyik szereplőjévé szelídül. A páciens fokozatosan megkönnyebbül súlyos szorongásaitól, a gonosz szellemek elenyésznek egy füst alatt a pszichotikus tünetekkel. Az immár egészséges nő újból terhes lesz. Hiába minden, az ördög átka megfogant: a magzat nem marad meg. Bár pszichózis nem robban ki, immáron nem marad írmagja.

Az eset rövid összefoglalásából talán kitűnik summázatának jellege: időtlensége. A történetet akár egy középkori legendáriumban is olvashatnánk. Mégis, ez esettanulmány, csak éppen a fizikai valóságban megtörtént eseményeken túl transzcendens dimenziót is meg kíván ragadni. Ezt a célt szolgálja a szakmai megfogalmazások lehetőség szerinti kerülése, régies nyelvi fordulatok, tőmondatok használata. És ennek a célnak szolgál majd a beszámoló személyes hangja, a terapeuta és a páciens megszólaltatása. Én mint terapeuta, el sem tudom képzelni, hogy megtartsam a pusztán narratív, azaz semleges hozzáállású, a részletek minél pontosabb visszaadására törekvő, távolságtartó elbeszélőmódot. A terápiás kapcsolat drámai csúcspontjait képtelenség lenne számomra a pszichoterápiás nyelvezet elvont kliséibe dermeszteni. Ugyanakkor a terápiás folyamat metaszintjét csakis absztrakciókkal lehet visszaadni, így egy olyan kettősség jellemzi a leírást, amely *Freud* óta[1] a mélylélektani esetismertetések paradigmája.

Bizonyára merészség ezt állítani, de véleményem szerint az esettanulmányoknak a tudományos elemzés korrektségén túl a nekik megfelelő esztétikai formát is meg kell találni, azt a formát, amely leghűbben képes kifejezni tartalmát. Mivel az eset egy nő vég nélküli szenvedését beszéli el, esztétikai formaként a passió látszik kézenfekvőnek, annál is inkább, mert a tematikában hemzsegnek a biblikus elemek: ör-

dög, megszállottság, orákulumok, apokaliptikus víziók pszichózisban és hipnózisban elbeszélve, a lélek vergődése a bűnben, és reménye a megtisztulásra.

Bevallom, többféleképpen adtam elő és írtam le már eddig páciensem esetét,[2] kiemelve egy-egy vezérmotívumot, mint az én-védő mechanizmusok alakulása, a hipnoterápiás regresszió jelentősége, az újjászületés- és halál-analógiák szerepe, a torzult szimbolikus folyamatok forgandósága a mesealakokban vagy a „Double Trance Technique".[3] Rá kellett azonban jönnöm, hogy ezek mellékesek, nem a lényegre mutatnak, mivel mindegyik csak szűk bepillantást enged a terápiás történet változatos színskálájába. Ezen túl, jobban szolgálja a hermeneutikus megértést, ha az esztétikai forma közvetlenül a tartalomra utal.[4] Az ördög mint jelkép ledobja magáról a nem rászabott én-védő mechanizmusok ruháját, a gonosz próféciák és a démonok mit sem törődnek holmi horizontális és vertikális splittinggel. Ezek az absztrakciók persze kellenek, mint a *Bach*-passiók letisztult, meditatív *choral*jai, de csupán szakmai ínyencségek, amelyekből kiveszett a primer élmény lüktetése. A *passió* mint a Bach által tökélyre vitt zenei forma azért is tetszik nekem, mert ezzel egyaránt kifejezhető a történés a maga indulatoktól izzó elementáris valóságában (drámai terápiás monológok, dialógusok), a szereplők érzelmi rezonanciája az eseményekre (Bachnál a lírai betétek, az *áriák,* az esettörténetben pedig az áttétel és viszont-áttétel), valamint a szemtanú (a *terapeuta-evangélista*) hiteles, de érzelmektől nem mentes beszámolója *(recitativo)* és kommentárjai.[5]

Az eset részletes közlése előtt, engedve a bachi passiók zenei dramaturgiája vonzásának, *Nyitókórus* keretei között adok közre néhány elmélkedést a megszállottságról és a gonosz fogantatásáról.

Nyitókórus

Jung[6] egy ősi legendából idézi azt a feltevést, hogy *Ádám* első felesége *Lilith,* a paradicsomi kígyó lett volna, az ősgonosz, aki *Évá*t tőrbe csalta az almával. A *Sátán* ezen az úton rontotta meg Évát, akinek elsőszülött fia, *Káin,* a testvérgyilkos, a Sátán képmását hordozta. Éva evett a tudás fájának almájából, ez dolgok tudójává, ugyanakkor a gonoszság által megszállottá tette; ezek miatt űzetett ki a *Paradicsom*ból. Talán ez volt az első ördögűzés is. Jung jellemzőnek találja, hogy *Jahve* általában a Sátán áldozataiból űzi ki a gonoszt, míg fiának, a Sátánnak, mint afféle „vásott tréfamester"-nek[7] mindent elnéz, egészen *Krisztus* színrelépéséig.

Ez a fajta megvilágítás közelebb visz bennünket a megszállottság spirituális természetének felfogásához. A megszállottság üdvözült formája *Szűz Mária* szeplőtlen fogantatása a *Szentlélek* megszállása révén (Lk 1,35–36). A születendő *Emberfiá*nak, *Jézus*nak küldetése elvenni a világ bűneit. A világ bűnei pedig a *Gonosz* megszállása következtében, emberek rossz cselekedetei nyomán keletkeznek, jobbára erkölcsi eltévelyedés formájában.

Ördögi befolyás férfiakat is érinthet (lásd *templomos lovagok, Don Juan, Faust* stb.), de témánk szempontjából fontosabb a nő, még inkább a női test ördögi megszállása,

hiszen a középkor felfogása szerint a nő reproduktív szervei „szükségszerűen csillapíthatatlan vágyat ébresztenek, amely a sátánhoz vezet".[8] A nőiségnek mint a bűnös vágy és gonosz befolyás hordozójának képmutató és intézményesített elítélését bizonyítják Európa-szerte a boszorkányperek.[9] A nőiség pejoratív megítélése biblikus időkből ered, hiszen egyrészt a férfi elv megteremtése az elsődleges, a női pedig csupán tökéletlenre sikeredett silány utánzata ennek, „kasztrált" másodpéldány, amely a teremtés folyamatához férkőzött gonosz erők manipulációjának köszönhető,[10] másrészt a csábítás és csábíthatóság ördögi tulajdonsága az Éden Évájához kötött egyszer s mindenkorra.

Az *eredendő bűn* stigmáját viselő nőiség évszázadokon át dichotomizált szereplehetőségek közé szorította a nő sorsát. Azonosulva az uralkodó nem kivetítéseivel, hol mint isteni szépség, jóság, erény, sőt okosság *(isteni Sophia),* hol pedig tökéletes ellentétként a bujaság, alsóbbrendűség, gonoszság és förtelem megtestesítőjévé vált. Szerencsére valamennyire kiegyensúlyozta e szélsőségeket a *Szűz Mária-kultuszban* felmagasztosuló anyaideál, tompítva ekképpen a szexuális princípium jóra és rosszra hasítását. Az európai történet olyan magasztos (például *Szent Johanna, Szent Erzsébet*) és infernális (például *Lucrezia Borgia, Báthory Erzsébet*) nőalakjairól tehetünk említést, akiknek ugyanezen kultúrkörökben megtalálhatók mitikus analógiái (például *Loreley, Tündér Ilona*), és akik ilyen szélsőséges szerepelvárásoknak feleltek meg.

Az emberi lét spirituális régiójából áttérve a társadalomba, a megszállottságot némelyek tanult interperszonális szerepként értelmezik, ami megfelel a közösség magasztaló vagy marasztaló várakozásainak.[11] Olyan alacsony szociális státusú egyének vehetik föl e szerepet, akik ily módon prezentálva devianciájukat bizonyos megbecsülést, illetőleg félelemmel vegyes tiszteletet vívhatnak ki maguknak a közösségen belül. *Bourguignon*[12] a démoni megszállás szociális feltételeinek tartja 1. az elnyomó társadalmi szerkezetet, 2. a társadalmi szervezetek hatékony működésébe vetett hit elvesztését, 3. a szociális intézményrendszer gonoszsága elleni küzdelem kilátástalanságát, amely mint szociális eredetű konfliktus a démoni megszállottság formájában személyesíti meg a társadalmi gonoszt, mivel az elnyomás ellen egyéb tiltakozási lehetőség nincs.

A megszállottság a *kultúrához kötött reaktív szindrómák*[13] egyik megnyilvánulási formája, amelyet gyakorta pszichotikus méreteket elérő sztereotip viselkedés jellemez anélkül, hogy a nagy pszichopatológiai entitásokba (schizophrenia, PMD stb.) besorolható volna. Szokás hisztériás zavarnak is tekinteni kétségkívül fellelhető disszociatív hajlandósága miatt, noha általában nem mutatható ki hisztériára jellemző premorbid személyiségszerveződés. Schizophrén, ciklophrén és paranoid pszichózisok tartalmazhatnak megszállási tematikát, de ez a kultúra patoplasztikus hatásának eredménye.[14]

A disszociáció speciális jelensége érvényesül a pszichotikus megszállottság eseteiben, midőn amnéziás korlát által nem határolt két „személyiség", egy én-azonos és egy én-idegen, küzd a személy lelke fölötti kontroll megszerzéséért.[15] E meghatározás az úgynevezett *periferikus megszállottság*ra illik,[16] amelynek patológiás vonásai szembetűnőek, ellentétben az úgynevezett *centrális megszállottság*gal, amelyet megha-

tározott időtartamra, az akarat felügyelete alatt, rituális célok érdekében, ugyanakkor jelezve egy bizonyos pozíciót a közösségen belül, de összhangban annak vallási hagyományaival és morális értékeivel élhet át az individuum anélkül, hogy ez valamely én-idegen és pszichopatológiailag meghatározott betegséggel azonosítható lenne.

Archaikus kultúrában a megszállottság része lehet azon törzsi ceremóniáknak, amelyek a közösség életben maradását szolgálják. *Jilek*[17] a Csendes-óceán kanadai part menti sávjában élő szelis indiánoknál írta le a „spirit dancing" beavatási szertartást, amelynek célja a tél végére vitamintartalékait felélő indiánok rejtett energiatartalékainak mozgósítása, pszicho-immuno-vegetatív áthangolás, transzállapot gerjesztésével, amelyben a jelölt egyesülhet az ősök szellemével (megszállás), hogy új identitást nyerjen. A testi működésekre gyakorolt „megszálló befolyást" *organizmikus bevonódás*nak írják le,[18] amely súlyos esetekben halálhoz vezető elviselhetetlen disztressz, illetőleg kimerülés formáit öltheti magára.

Úgy látszik, a megszállottság ama különös módja, amely e pszichoterápiás passió főszereplőjét sújtotta, szorosan kapcsolódik a fogantatáshoz és a női szexuális szerepekhez. A szeplőtlen fogantatás ellenpólusa ez, a gonosz lélek által, amely mintegy új életként inkarnálódik a nő sorsában, nem bírván kivárni az élet kihunyta utáni kedvező pillanatot a reinkarnációra. „Conceptio maculata", bűnös fogalmak nemzése, megszállottsági pszichózis. Ily módon ez a fajta megszállottság az ősbűn legintenzívebben átélt és legteljesebb tudása, a Gonosz önmagára ismerése, ember *alatti,* alvilági, és ember *feletti,* az isteni ítéletet beteljesítő magasabb rendű, tapasztalaton túli tudás, amely el-*viselhetetlen,* mint páciensem terhessége.

A passió

1. Anamnesis

1.1. Recitativo

1989. február 22-én ügyeleti szolgálatomban egy vonzó külsejű hölgyet vizsgáltam, mivel gyógyszeres suicidium kísérletet követett el, és a toxikus tünetek megszűnése után pszichotikus állapotára derült fény. Minderről a páciens ekképpen számolt be:

1.2. Ária

„Azért követtem el öngyilkosságot, mert erre kényszerítettek valamilyen szellemek vagy űrlények. Ezek a szellemlények azt mondták, hogy én bűnös vagyok, akit le fognak lőni, hacsak meg nem mérgezem magam. Azért kell meghalnom, mert gyilkos vagyok, megöltem egy embert. Múlt nyáron történt, hogy férjemmel víkenden voltunk, és a szomszéd asszony hívott, menjek át hozzá, és ott megkínált egy pohár sörrel. A sör biztosan mérgezett volt, mert ahogy megittam, erős szédülést éreztem, mintha az erdő közelebb jött volna hozzám. Úgy éreztem, hogy rögtön szétrobbanok, és arra emlékszem homályosan, mintha levetkőztem volna meztelenre, és elfutottam volna az erdőbe, ahol három fiúval közösültem. Ahogy visszatértem a

szomszédhoz, véres kést láttam a kezemben, és igazán nem tudom, hogy megöltem-e valakit vagy nem. Van egy másik emlékem is erről. Láttam egy férfit, vörös szakálla és szarvai, meg patái voltak. Olyan volt, mint a kentaur. Letepert engem és megerőszakolt. Én védekeztem és leszúrtam a nagy késsel, de a férfi elgurult, és szörnyű vihogás közben azt mondta: »Most magadat ölted meg!« Az egész jelenet során vérfagyasztó vihorászás, sikongatás és kuncogás hallatszott. Láttam egy fehér alakot, kötél volt a kezében, azt mondta nekem: »Nem ismersz meg? Én vagyok te személyesen. Ezzel a kötéllel fogod magad felkötni!« Aztán fekete ördögök jelentek meg körülöttem, és lökdösték egymást. Mindegyik magát mondta jónak, és a másikat gonosznak. Egyik is, másik is azt akarta, hogy őrá hallgassak, ne a másikra, mert az gonosz. Megtudtam, hogy ők űrlények, akik figyelik a földi embereket. Szerintük az emberek ostobák, mert a világ urainak tartják magukat, holott ők azok. Nekem azért kell meghalnom, mert megtudtam a titkukat. Ők láthatatlan fénylények, fenyőtobozban élnek. Mivel nincsen testük, a halottak testét veszik kölcsön, hogy láthatóvá váljanak. És tényleg, halottakat is láttam, akiket ismertem azelőtt. Feketék voltak, kivéve a hasonmásomat, aki fehér volt, mert még élt. Megjósolták nekem a vetélésem időpontját, és az pontosan bekövetkezett. Azt is megmondták előre, hogy öngyilkos leszek, és valóban úgy lett. Már háromszor követtem el öngyilkosságot. Megjósolták előre az örményországi földrengést is. Később hadonásztam a késsel, és a szomszédasszony rummal itatott meg. Arra emlékszem, hogy lefektetett, átváltozott hermafroditává, és megerőszakolt. Aztán mélyen aludtam, mert másnap nem emlékeztem semmire, de a következő éjjel álmomban újraéltem az egészet. Később hangokat kezdtem hallani, az űrlények jósolták ezeket a szörnyű dolgokat, rettenetes véget jövendöltek nekem és a családomnak."

1.3. Choral

Számomra döbbenetes élmény volt hallgatni a pácienst, miközben nagy, fekete szeméből maja papnők igézete áradt, mongoloid arcvonásaiból pedig a szibériai sámánvilág üzent.

Cigány jósnőre is emlékeztetett, és megborzongtam a gondolatra, netán nekem is fog jósolni. Vonzott és taszított egyszerre. Szembetűnően nem a klasszikus megszállottság esetét példázta, élményei sokkal inkább emlékeztettek dionüszoszi bakkhanáliára vagy boszorkányszombatra.

1.4. Recitativo

A hölgy 34 éves, két éve férjnél van, gyermekük nincs. Terhessége Rh-incompatibilisnek bizonyult, és elvetélt, amikorra az űrlények megjósolták. Anyja lánykorában nem engedte önállósulni. Amikor férjhez ment és elköltözött, egy hazalátogatáskor anyja így üdvözölte: „Számunkra olyan, mintha meghaltál volna." Anyai nagyanyja velük lakott attól kezdve, hogy fiát gyilkossági kísérlet miatt börtönbe csukták: élettársát késsel szúrta meg féltékenység miatt. Ez fontos, mert ő is kést szúrt az ördögbe. Nagyanyja „belebolondult" a bánatba, mágikus erő szállta meg, seprűn lovagolt. 1971-ben osztályunkon kezeltük.

Boszorkányos nagyanyjától kislánykorában hallott az ördögről, aki bebújik a lányok testébe, és ő ezt szó szerint vette. Serdülőkorban olyan rondának tartotta ma-

gát, mint az ördög, legszívesebben lemarta volna a bőrt a testéről. Kudarcos kapcsolatai miatt csak harmincéves kora után ment férjhez.

2. Diagnosis

2.1. Recitativo

Feltűnő volt, hogy szinte harapófogóval kellett kihúzni belőle az anamnesztikus adatokat, amelyek teljes egésszé csak a terápia végére álltak össze. Nem tudott, nem akart beszélni, vagy nem emlékezett ezekre a korábbi esetekre? Mintha élményvilága kettéhasadt volna egy reális és egy pszichotikus részre; velem megosztotta gyötrelmes fantáziáit, de a múltról hallgatott, szülei előtt viszont betegségét hallgatta el. Pszichotikus szorongása, pesszimisztikus, balsejtelmes tévelyélményei, melyeket másodlagosan hallucinációk és főleg illúziók támogattak, teljesen kitöltötték tudatát. Gyakran naphosszat mozdulatlanul ült egy sarokban, és mint később elmondta, egyfolytában azon tépelődött, hogyan ölje meg magát.

Rorschach-vizsgálat alapján schizophrenia kizárható volt, élményfeldolgozása szenzitív-paranoid színezetűnek bizonyult, személyisége beszűkült, kapcsolati és önismereti gátlás jellemezte, érzelmi életében hangulati túlsúly uralkodott, acting out preferenciájával, az agresszió szorongásos ellensúlya nélkül, orális dependencia igénye, narcisztikus jegyekkel, homoszexualitástól való félelemmel. A IV. („Apa") tábla megoldása feldolgozatlan, irreális szorongásokat, bűntudatot, a VI. („Szexualitás") tábla pedig csökkentértékűséget és ennek kompenzációját, szadisztikus tartalmú feszültségeket mutatott.

Összegezve: *pszichogén pszichózis mythoman (megszállottsági) tematikával* volt a klinikai diagnózis.

2.2. Choral

A pszichotikus élményei a jungi személyiségmodellben a sötét személyiségrész, az *árnyék* tudatba törésével érnek fel.[19] Vízióinak figurái túlmutatnak a személyes tudattalan szféráján, és a *kollektív tudattalan archetípusait* jelenítik meg.[20] A szarvas, patás ördög a bizánci kereszténység óta ismert jelképe a Gonosz ábrázolásának, míg a kentaur a pogány világ és a korai kereszténység ördög-analógiája.[21] A hermafrodita az ősnemzésnek, a világ teremtésének a jelképe is a biszexualitás mellett.[22] A szellemlények és az elvetélt terhesség közötti mitikus kapcsolat ábrázolódik a *mordvinok* teremtésmítoszában *Ange-Patäi* istennő személyében, akinek meg nem született gyermekek lelkei képezik társaságát.[23] Az *eszkimók* hite szerint a halottak lelkét csak a varázsló láthatja, aki arra is képes, hogy a beteg emberbe új lelket leheljen.[24] A páciens később elmondta, vele közölték a szellemek, hogy őket csak elmebetegek, alkoholisták és drogosok láthatják.

A hölgy megszállottságában egyetemes érvényű törvények tükröződnek; az emberiség kulturális öröksége tör felszínre ősképekben a kultúra fogantatásától annak pusztulással fenyegető végéig, az apokalipszisig. Az apokalipszis szempontjából végül is mindegy, hogy *János* látomása az égből alászálló asszonyról és a megszületendő gyermekére vérszomjasan leselkedő sárkányról (Jel 12,1–4) inkarnálódik a páciens vízióiban, vagy űrlények (ufók) jelennek meg. Tipikusan XX. századi fin de siècle

hangulat: kozmikus katasztrófa finom előrezgései erősödnek fel egy hiperszenzibilis individuumban.

3. Terápia

3.1. Choral

Kérdés, van-e erre terápia. Egyáltalán, korrekcióra szorulnak-e élményei? Kell-e, érdemes-e, lehetséges-e korrigálni azokat? Pszichoterápiának nevezhető-e, amit végezni akarok, vagy feloldódik, mint annyi más lélektani eljárás a jelenkor misztikus divatőrületében? Elhatároztam, kérdéseimre később keresek választ, és igyekszem segíteni rajta.

3.2. Arioso

Nagy dózisú neuroleptikus kezelést kapott, miközben négy hónap telt el eredménytelenül. Szorongásai, öngyilkossági gondolatai, a megszállás tematikája változatlan maradt. Egyre gyakrabban gondoltam arra, nem tudom meggyógyítani, sőt, elveszítem. A terápia holtpontra jutott.

Ekkor fejeztem be egy schizophrén páciens individuális terápiáját, így szabad kapacitásom keletkezett, és az előző kezelés sikerén felbuzdulva hipnózist és éber beszélgetéseket tartalmazó terápiát javasoltam neki, amelyet majdnem örömmel fogadott. A neuroleptikus kezelés ugyanakkor tovább folytatódott. Terápiás tervemben vezérfonalként szerepelt a self hasadásának megszüntetése, és a pszichotikus projekciót elszenvedett gonosz self-rész reintegrációjának előmozdítása. *Ferenczi*[25] traumaelméletét átgondolva arra az elképzelésre jutottam, hogy maga a traumás sokk, amelyben felfüggesztődik a percepció működése, felfogható egy mélyreható patológiás transzállapotnak. Ahhoz, hogy a trauma feldolgozást nyerjen, hasonló állapot kiváltására törekszik a self, adott esetben pszichózist robbant ki. Ez is patológiás transzforma. Így viszont a szellem kiszabadul a palackból, és kell egy varázsige, amely visszaparancsolja. Ha terápiás körülmények között hozunk létre enyhe transzállapotot, például hipnózis segítségével, a disszociálódott self-részek a „gerjesztett" állapotban összeolvadhatnak.[26]

A jelenkori pszichoanalitikus irodalom egyes képviselői[27] magát a hipnózist enyhe traumának tartják, amely transzt gerjeszt, és a traumatikus anyag transzformációját teszi lehetővé.[28]

Továbbgondolva a kérdést, felvetődik a lehetősége annak, hogy a trauma iránti specifikus érzékenység a trauma transzt gerjesztő képességének a függvénye. Ami nem okoz transzállapotot, disszociációt, az nem traumatizál, nem hatol át az én-védő mechanizmusokon.

Hogyan sérülhetett a páciens személyisége, és miként gyógyítható? Arra számítottam, a hipnózis segítségével feltárulnak ezek a rejtett összefüggések.

3.3. Recitativo

1989 nyarán kezdtük el az intenzív egyéni terápiát, amely 12 hónapig tartott, heti egyszeri 60 perces rendes ülésekből – összesen 42 ülés volt – és 16 rövidebb megbeszélésből állt, 14 hipnózist foglalva magába. Mivel gyermekkorában szerette a Tündér Ilona-meséket, és gyakran olvasta őket két húgának is, arra kértem, képzelje el

hipnózisban Tündérországot. A Stanford Hipnózis Szuszceptibilitási Skála A változata szerint[29] 12 pontos volt, így könnyen jutott hipnózisba, és képzeleti képei gazdagon áramlottak. Minden újabb hipnózist előző imaginatív élményanyagának felelevenítésével kezdtem, ez indukciós technikaként és egyúttal az *imaginatív bevonódás*[30] előmozdítására szolgált. Az eredmény „folytatásos meseregény" lett, melynek ő és én vagyunk a szerzői (minden jog fenntartva).

3.4. Ária

Az *első hipnózisban* a realitásból indul el a fantáziavilágba: faluszéli réten kutyacsaládot lát, *anyakutyát hét kölykével.* Sűrű erdőbe követi őket, ahol nemsokára megpillantja *Tündér Ilonát* hosszú fehér ruhájában, aranyszőke hajjal. Megeteti az éhező kutyákat, aztán a tündér ágról ágra repülve elvezeti őt a tündérkastélyhoz (mint a *Nibelung-ének* madara Wagner *Siegfried* című operájában). Ő láthatatlan akar maradni még Tündér Ilona előtt is, mert mindenkitől fél. A tündér élete jó cselekedetek műveléséből áll: segít az embereken és az állatokon, mindazonáltal nincs szüksége társra.

3.5. Choral

A páciens narcisztikus védekezéssel (láthatatlanság = rejtőzködés) távolítja még az unalomig jó, grandiózus self-reprezentánsát, Tündér Ilonát is, ez tehát self-jének vertikális hasítást szenvedett része, amely nem elfojtás, hanem szupresszió alá került.

3.6. Duett

A *második hipnózis* ülés anyagát hangrögzítés után adom közre, utólagos kommentárnak számító megjegyzéseimmel.

A páciens (a továbbiakban: P): A tündérkastély kacsalábakon forog.

(Megjegyzés [a továbbiakban: M]: Ez jellemző fordulat a magyar népmesékben... Bár, az igazat megvallva, az indukciótól kezdve a felvétel ideje alatt nem, csak lejátszáskor észlelhető ütemes kattogás volt hallható a szalagon. Tekintettel a hipnózis küszöb alatti észlelést fokozó hatására,[31] feltételezhető perceptív teljesítményének növekedése, egyúttal eidetikus módosítása, aminek köszönhető a külső, technikailag „megszállott" világ zajából meseelem lett.)

P: Aranyozott paletták az ablakon... Körbeforog a kastély, zene szól belőle, kellemes zene... A hálószoba aranybrokáttal van kitapétázva. Van egy aranyos kis hely, ahol alszik a tündérlány, szép, baldachinos ágy. Gyönyörű minden, minden. Arany papucsa van a tündérlánynak... *De nyugtalan a tündér.*

Terapeuta (továbbiakban T): Vajon mi nyugtalanítja?

P: *Egy gonosz boszorkány,* mert megfenyegette, hogy elpusztítja, ha segít az embereken és az állatokon.

T: A tündérlánynak biztosan van valami terve, hogyan védje meg magát.

P: Igen, van, csak az ő varázsereje gyengébb, mint a boszorkányé. El tudja magát változtatni mindenféle állattá vagy növénnyé, *...jön is a boszorkány!*

T: Most hogy néz ki a boszorkány?

P: Csúnya *vasorrú* bába. Fogatlan. Nagy bibircsók az orrán. Fekete ruha van rajta. Szőrszálak lógnak az arcán. Hatalmas nagy maskara körmei vannak. És a seprűjével jön.

(M: Szerencsére a nevem *Vas,* így pácienseim számára mi sem könnyebb, mint „pozitív" áttételt létesíteni velem.)

T: De a boszorkánynak nem lehet célja, hogy rögtön elpusztítsa a tündérlányt, hiszen akkor ki ellen harcolna? Lehet, hogy csak megijeszteni akarja most?

P: Igen.

T: Azért nézze csak jól meg azt a boszorkányt, mert maga is láthatatlan, és ezért talán tud segíteni a tündérlánynak, ha eljön az ideje.

P: Igen.

T: Hátha rájön, mi a boszorkány gyengéje. Ez talán látható.

P: (egy kis szünet után) A vasorrú bábának az orrában van az ereje, és ha azt valaki megsérti késsel(!) vagy bármivel, akkor minden varázsereje elszáll. De a tündérlány nem akarja egyelőre elpusztítani, mert annyira jóságos, hogy őt is sajnálja.

T: Most mi történik?

P: A boszorkány most repül a kastély felé, a tündérlány viszont otthon van. Reggelizik.

T: Talán még leülnek egymással tárgyalni...

P: Nem! A boszorkány fenyegetően rikácsol: „Megmondtam, hogy elpusztítalak, ha segítel az embereken és az állatokon!" A tündér nagyon megijedt erre a rikácsolásra, és átváltozott őzikévé... A gonosz boszorka elkezdi űzni. Fut az őzike, fut, fut, fut, fut, fut, őutána a boszorkány a seprűjével. Már majdnem elkapta.

T: A boszorkánynak ugye nem ez a hazája, úgyhogy ő itt nincs biztonságban.

P: Nincs, nincs.

T: Bármi történhet vele.

P: Őzikéből átváltozott két almává a tündérlány. Azt a boszorkány felkapta, de elkezd gurulni a kezéből, nem tudja megfogni rendesen, gurul, gurul, gurul lefelé a hegytetőn. Fut utána, de nem tudja elkapni a boszorkány.

T: Nagyon mérges lehet a boszorkány.

P: Igen... Na, most majdnem elkapta. Hirtelen megint átváltozott a tündérlány nyuszivá... Futásnak ered... Fut a lejtő kellős közepébe, sűrű, sötét, rengeteg erdőbe.

(M: Megszállta őt a mesemondás ihlete.)

P: A boszorkány nem tudja követni, mert olyan sűrű az erdő... Fut kifelé a tündérke, fut nyúl alakjában. Ki is ért az erdőből. Megint űzőbe vette a boszorkány. Már majdnem elkapta. Átváltozott kutyává... s nekitámad a boszorkánynak... Bele is harap a lábába. Visít a boszorkány, egyelőre feladja a harcot. Hazamegy a sebeit gyógyítani... A tündérlány átváltozik eredeti szépségébe, és hazamegy a kastélyába... Szépen felöltözik, s megint elmegy a kutyamamához és kölykeihez, hogy megetesse őket. Éhesek a kiskutyák... Megitatja tejecskével őket, és szépen hazamegy a tündérlány... A boszorkány újrakezdi a hadakozást. De a tündérlány átváltozott kutyává, s összetépi a boszorkány ruháját.

T: Mit gondol, miért ilyen gonosz ez a boszorkány?

P: Mert nagyon csúnya a külseje, és mivel nem lehet olyan szép, mint a tündérlány, el akarja pusztítani...Tépkedi még mindig a ruháját a kutya... Söprűvel ráüt a kutyára a boszorkány, az elkezd visítani, átváltozott megint őzikévé, s elkezd futni, futni, futni, mert űzőbe vette a boszorkány...

T: Ennek a boszorkánynak nagyon rossz lehet a sorsa, mert valami nem sikerült neki.

P: Igen. A tündérlány segíteni akar a boszorkánynak, hogy ne legyen olyan gonosz. Beszélni akar vele rendesen, de nem akarja a boszorkány.

T: Lehet, hogy a boszorkány valamikor nem is volt ilyen gonosz, csak elvarázsolták?

P: Lehet. Még egyszer megpróbál vele beszélni a tündérlány, de a boszorkány hallani sem akar róla. Újra űzni kezdi a tündért. Futásnak ered, de beleakad a ruhája egy gallyba, és így elkapja a kezét a boszorkány... Megtekeri a kezét, jujj! fáj! Fáj a tündérlánynak. Hirtelen kikapta a kezét, és átváltozott megint őzikévé és futásnak eredt... Nem tudja meggyőzni a boszorkányt, hogy ne legyen ilyen gonosz. Velejéig romlott ez a boszorkány... Úgyhogy elhatározza a tündérlány, hogy meg fogja ölni a boszorkányt. De ölni nem szabad neki.

T: Nem muszáj megölnie a boszorkányt, más módon is megszűnhet a gonoszsága.

P: Az orrában van az ereje... Erős legénnyé kell válnia a tündérlánynak, hogy levágja a vasorrú bába orrát... Át is változott daliává, dali legénnyé... Fogja a kardját és suhogtatja a boszorkány fölé, mellé, jobbra, balra, ijesztgeti vele a boszorkányt... A boszorkány nagyon fél... Sikerült levágni... kezd átalakulni a boszorkány egy ősz hajú, tipegő kis öreg nénikévé, aki nem gonosz többé.

(M: A „dalia" mozdulata szemből nézve a gonosz varázslat elleni keresztet formázza.)

T: És mit fog csinálni ez az öreg anyóka?

P: Ő is olyan jó lesz, mint Tündér Ilona. Segíteni fog az embereken és az állatokon.

3.7. Choral

A *vasorrú bába* a páciens self-jének horizontális hasítás révén elfojtott totálisan rossz része.[32] Mit jelképez a boszorkány? Egyértelműen *nagyanyját* és hatását az ő alakuló én-fejlődésére. A vasorrú bába orrának késsel történő levágása szimbolikusan ábrázolja a családot több generáción keresztül a bűntudat fogságában tartó traumatikus eseményt, a nagybácsi gyilkossági kísérletét, valamint a boszorkányos nagyanya személyiségének fallikus aspektusát és az őrá gyakorolt hatását.

Az űrlények jóslatai a család tagjainak pusztulását jövendölik, tehát felfoghatók *a családi átok apoteózisának*. Görög sorstragédiák hősei szenvednek elődeik bűnei miatt.

Elég lesz-e Tündér Ilona mindenható jósága az átok feloldozására? *Mi a jelentősége a hipnotikus imaginációk szimbolikus figuráinak, azaz hogyan megy végbe transzban a traumatikus anyag transzformációja?* A két kérdésre az alábbi válaszok adódnak.

Először: a mindenható jóság és szépség jelképét a halálfélelemben vergődő beteg varázsolta elő lelke rejtett zugából, ami a gyógyulásba vetett hit halvány ígérete.

Tündér Ilona a mindenható gyógyítás jelképe is egyszersmind, mert az ő kislánykori nyugtató-vigasztaló fantáziáiban gyökerezik.[33]

Másodszor: A páciens gonosz self-része nem ördög, hanem valamivel szelídebb, boszorkány formájában nyilvánult meg, ez maga már gyógyító transzformáció.

Harmadszor: Mivel láthatatlan, a boszorkány nem őt, hanem abszolút jó self-részét, a tündért támadja meg, miközben mágikus kontrolljának védelmében ő maga irányíthatja az eseményeket. Igen ám, de amikor a boszorkány megtekeri a tündér kezét, mégis ő kiált fel fájdalmában! Ettől kezdve látható a tündér számára: *megkezdődik identifikációja a tökéletes jó self-résszel.*

3.8. Recitativo

Akkor most hogyan tovább? A boszorkány (talán túlságosan is könnyűszerrel) legyőzetett, de mi lesz a többi gonosszal? Az ördög bármikor küldhet újabb szörnyeteget a nyakunkra. Félelmemet igazolni látszott a páciens állapotának romlása néhány nappal a hipnózis után.

3.9. Ária

A *harmadik hipnózis* során Tündér Ilona és a boszorkány adta öreg anyóka bejárják az erdőt, és *meggyógyítják a sérült állatokat.*

A *negyedik hipnózis* ugyancsak a traumával foglalkozik; ő felderíti a kastély alatt húzódó *katakombát.* Rengeteg ember van itt, felnőttek és gyerekek, *hasuk furcsa módon felvágva,* mintha konzervbontóval nyitották volna fel, és a nyíláson át *lelkük eltávozott* volna. Eme különös tény ellenére szemlátomást élnek, de érzéketlenek, tehetetlenek lélek nélkül. *Hétfejű sárkány* lopja el az emberek lelkét, Tündér Ilona igyekszik visszavarázsolni, de annyian vannak a sérültek, hogy nem győzi a gyógyítást. A páciens nevében egy szőke lány három férfi segítségével csellel, mérgezett(!) hússal megöli a sárkányt, ami után Tündér Ilonának már gyerekjáték meggyógyítani a sérülteket.

3.10. Recitativo accompagnato

Asszociáltattam az imagináció témájára, és ez újabb adatokkal szolgált. 14 éves korában apját *gyomorrák* miatt operálták. Bár meggyógyult, ő ettől kezdve betegesen félt a ráktól, elképzelve saját magának emlő- és méhrákot, amelynek következtében nem szoptathat, sőt terhes sem lehet (önmagát beteljesítő jóslat). Most jön rá, hogy abortusza után kezdte hallani az űrlények hangját. Miután értesült Rh-incompatibilis terhességéről, nagyon megijedt, és önmagát elvetni (elvetélni?) való rossznak, gonosznak tartotta. Mostanáig senkinek sem mondta el e történetet. Olyan szörnyű volt! Látta a 18 hetes magzat (az *írmag*) testének minden apró kis részét kifejlett állapotban, és arra gondolt, talán már lelke is van ennek a piciny emberkének. Attól kezdve gyilkosnak tartotta magát, mivel megölte magzatát. Emlékeztetem rá, a szellemhangok is gyilkosnak tartják, akinek bűnhődnie kell.

3.11. Choral

A terápia befejezése után úgy gondolom, hogy számára a legfőbb rossz a női szexualitás és az anyai szerep volt. Női mivoltával kapcsolatos elégedetlensége a megjelenéséhez fűződő viszonyulásában is kifejeződött (saját bőrét akarta lemarni). A *mérgezés* (suicidiumkísérletek, a sárkányanya méreggel történt elpusztítása hipnózisban,

az állítólagos mérgezési kísérlet szomszédasszonya részéről) szimbolikus kifejezője Rh-incompatibilis terhességének, amivel „megmérgezte" magzatát, végül önpusztító törekvésének, ahogyan megsemmisíteni akarta gonosz self-részét (anyai-nagyanyai introjekt hipnózisban boszorkányként, sárkányként prezentálódik).

A korábbi hipnózis sérült állatai, majd a felvágott(!) hasú emberek genitális traumát jelenítenek meg a képi gondolkodás szintjén, és ez analógiás az abortusz okozta traumával. Megjegyzése magzata lelkéről egybecseng a sérült emberek és gyerekek(!) hasából eltávozott lélek ábrázolásával. Most érthető meg az űrlényekkel kapcsolatos pszichotikus élmény születése. Róluk megtudta, hogy nincs testük, ennélfogva ők azok, véleményem szerint, akik a felvágott hasú emberekből elszálltak a hipnózis „mesekönyvének" illusztrációja szerint, tehát megjelenésük a magzat halálához kötött. Okoskodásom célja végigkövetni a páciens tudati progressziójának útját a terápiában a pszichotikus regressziótól a hipnotikus „interogresszión" át a tudatosulásig. Mindenesetre bizonyítható az abortusz pszichózist provokáló szerepe.

A *hipnoanalitikus módszer* alkalmazásának elméleti következtetései alapján a pszichózis tünetváltására (kezdetben tudatborulás víziókkal, később als ob akusztikus hallucinációk) is magyarázatot kapunk. A heveny epizód látomásai (ördög, kentaur, hermafrodita) ösztön-én-származékok, a rosszként kezelt szexualitás projektumai. Az abortusz után fellépő fenyegető, ítélkező hangok viszont a bűntudat projekciójaként a szadisztikus felettes énből származnak, öngyilkosságra késztetve a pácienst. *A gonosz démonok megszállása nem más, mint ördög általi fogantatás (conceptio), a torzult női és anyai szerepek kárhozatos elvetélése. A pácienst elátkozták, és ezért meg kell halnia.*

3.12. Ária

Az *ötödik hipnózisban* a páciens tizenkét ajtót lát a kastély folyosóján. Megkéri Tündér Ilonát, nyitná ki *az első ajtót* (fontos, hogy jó self-részével már képes kommunikálni). *Vérszomjas oroszlánokat* lát. Javaslatomra megeteti őket (első kapcsolatfelvétele rossz self-részével). *A következő ajtó* mögött *csavargók, gyilkosok* vannak. Tündér Ilona zárta ide őket. Meglepődik a tündér kegyetlennek érzett bánásmódján.

Miután a második szobát elhagyta, a kastély bútorzatában gyönyörködik. Megakad a szeme egy széken, amelyet nagyon szeretne a tündértől ajándékba kapni, de ő nem adja, mivel apjától örökölte, aki híres varázsló volt. A tündér a gonosz emberek megjavítására használja a *varázsszéket,* beleülteti azokat. Ő is szeretne beleülni. Vágya teljesül. Kiderül, hogy tud repülni! Kirepül a kastély ablakán, el a fenyőfák csúcsa felett a fellegekig és vissza. Nagyon elfárad. Ekkor elkövettem azt a technikai hibát, amelyet még kezdő hipnotizőröknek sem szabad: nem vonom vissza repülési képességének szuggesztióját. Ennek különös következménye lesz. Egy hét múlva elmeséli hétvégi biciklikirándulásukat férjével. Egy éles kanyarban valósággal lerepül a bicikliről, és alaposan megüti magát. Beszámol álmairól is, melyekben az űrlények megjósolják, hogy összetöri magát, fejét valamilyen géppel vizsgálják majd meg vagy lelövik.

A következő *interpretációt* fűzöm balesetéhez: „Megtanult repülni képzeletben a legutóbbi hipnózis alkalmával, és ki kellett próbálja a valóságban is, tehát az én jö-

vendölésem vált valóra, nem az űrlényeké." Ezen úgy elkezd kacagni, hogy alig akarja abbahagyni.

3.13. Choral

Íme, a fordulópont a páciens terápiájában. Annak ellenére az, hogy a biciklibaleset larvált öngyilkossági kísérletnek számít. Azonosult rossz self-részével, amikor beült a rosszak megjavítására szolgáló varázsszékbe. *A varázsszék, a varázsló apa öröksége a hipnotikus kapcsolat pozitív áttételének jelképe,* analóg a szobámban helyet foglaló székkel, melyben ő hipnózisba „repül". Minthogy „mágikus" erőmmel repülni is képes, ez lehetőséget adhat neki legyőzni a gonosz szellemek baljós próféciáit.

3.14. Ária

A *hatodik hipnózisban* belép a *harmadik ajtón,* és *kincseskamrában* találja magát. Tündér Ilona rengeteg szép ruhát és ékszert ad neki, ő pedig izgatott örömmel ékesíti magát velük a tükör előtt. Úgy találja, szebb lett, mint valaha.

A következő szobában vérszomjas kutyák őrzik az élet vizének kútját. Csak tündérek ihatnak az élet vizéből. Javaslatomra, félelmét legyőzve először a kezét és arcát mossa meg, majd megfürdik benne, hogy hosszú és szerencsés élete legyen.

3.15. Recitativo

Hipnózis után úgy érzi, mintha hatalmas súlytól szabadult volna meg a mellkasa. Megkönnyebbül. Első ízben néz rám bársonyos pillantással.

3.16. Ária

A *hetedik hipnózisban* szokatlan dolog történik. Nem Tündérországban jár, hanem, mintha a valóságos biciklitúrát kívánná képzeletében folytatni, *napsütötte nyári tájakon. Szalmakalapos férfi viszi biciklin.* Fürdőruhát visel, amely minduntalan le akar csúszni. A férfi jégkrémmel kínálja.

Ismét a tündérkastély tűnik fel a *nyolcadik imaginációban.* Felvetem, találkozhat a hallucinációiból ismert vagy azokhoz hasonló lényekkel. Az *ötödik ajtón* belépve *lekötözött óriást* lát. A tündér bünteti így, mivel szétrombolja az emberek településeit. Kérleli Tündér Ilonát, engedje szabadon az óriást. Kérése teljesül, és a szoba kiürül.

A következő szobában egy regiment törpével találkozik, akik csipkedik, bosszantják, az „űrtörpék" pedig rossz jóslatokkal riogatják az embereket. Tündér Ilona beleülteti őket varázsszékébe, amitől megjavulnak, de egyúttal furcsamód hallgatagok is lesznek. A szalmakalapos férfi jelenik meg elegáns öltönyben. A tündér szolgája. Bebútorozzák az üres szobákat a tündér és az öreg anyóka számára. A baldachinos ágyban a szalmakalapos férfi alszik – rendelkezik a páciens.

A *kilencedik hipnózis* mitikus képpel indul: belépve a *hetedik ajtón szárnyas lovat* pillant meg. Pegazus szintén a tündér szolgája, teljesíti parancsait. Ő barátságot köt a lóval, hátára pattan és elrepülnek. Gyönyörű tájak felett visz az útjuk, aztán egy magas hegy tetején megpihennek, élvezik a kilátást. Visszafelé útjukon egy völgyben teszi le a táltos paripa. Málnabokrok, gyümölcsfák kínálják édes, zamatos terhüket. Jóllakik, és a szalmakalapos egyén kíséretében tér vissza a kastélyba.

3.17. Choral

Az előző négy hipnózis ülés anyagát áttekintve új fejleményt tapasztalhatunk, *a pozitív áttétel szimbolikus és imaginatív illusztrációját,* amelynek képviselői időrendi sor-

rendben: *a varázsszék, a páciens képessége repülni* (az „érzelmek szárnyalása"), *a díszes ruhák és ékszerek, a tündér ajándékai, fürdése az élet vizében, légi útja Pegazus hátán* (érdemes nyomon követni a *kentaur* átalakulását, ahogyan a páciens pszichotikus víziójának színterét elhagyva különféle metamorfózis állapoton megy keresztül: lásd később!), *végül a szalmakalapos férfi (terapeuta reprezentáns) felbukkanása.*

A *kentaur* a fékezhetetlen brutális erő, a vágy és a kegyetlenség, a bűn, a bűnösök és a bölcsesség szimbóluma. Kettős lény: alvilági és égi.[34] Míg pszichózisának *hermafrodita ördöge kettős nemű őslény,* a hipnózis világában a *szexuális differenciáció* kettős vonulatát megtestesítő lények sora jelenik meg: *a női szexualitás képviselői: Tündér Ilona, a boszorkány, az őzike, a nyúl, a két alma* (utóbbi három a tündér alteregója, amelyeket a boszorkány elleni küzdelme során ölt magára, pontosabban azokká változik), *az anyóka, a sárkány* és *a szőke nő,* aki a sárkányt megmérgezi, valamint *a férfi szexualitásé: a vérszomjas oroszlánok, a kutyák* két esetben is (egyszer mint Tündér Ilona metamorfotikus alakja, aki összetépi a boszorkány ruháját, utóbb mint az élet vizét őrző Cerberusok), *a dali legény* (a vasorrú bába orrát „kasztráló" fallikus tündérből lett férfi), majd *a gyilkosok és csavargók, az óriás és a törpék, a mágikus erő,* amely működteti a varázsszéket, *a szalmakalapos férfi* és *a táltos paripa* vagy *Pegazus.* Utóbbi hátán ugyanúgy ül, mint a varázsszéken, és mint a szalmakalapos férfi háta mögött a biciklin. Mindezen lények őse a szexuális erőszakot tevő *hermafrodita ördög és a kentaur,* ami egyértelműen *az infernális bűnnel terhelt szexualitás fokozatos megtisztulását mutatja a terápiás folyamat során.*

Fontos fejlemény az is, hogy az eltorzított és kivetített szexuális vágyak (ezek imaginatív megfelelői az imént felsorolt szörnyek és vadállatok) után megjelennek valódi vágyainak képmásai (elsősorban a realitással egybehangzó képek, mint a ruhák és ékszerek, a szalmakalapos férfi), így már nem üldözik mitikus szörnyekként saját libidinózus késztetései, sőt, éber kapcsolatunkban először jutalmaz bársonyos pillantásával.

Ismét fordulóponthoz értünk. Hipnózisban felbukkan az első férfiszereplő, és ezzel szót kér a személyiségfejlődés ödipális problematikája. A pre-ödipális konfliktusok megoldatlansága késlelteti az ödipális tematika feldolgozását, ezért történhet, hogy tizennyolc éves korában, amikor apja otthagyja családját egy nő kedvéért, kislányos gyásszal reagál, szentül meggyőződve arról, apja őt hagyta el, mert nem szereti. Húszéves, amikor vőlegényét legjobb barátnőjével kapja „in flagranti". Először beszél ezekről a terápia folyamán.

Szexuális vágyai ellen még mindig hasítással él. Rólam álmodik, olyan öltönyt viselek, mint a szalmakalapos férfi. Felébredve egész nap azon gyötrődik, hogyan ölje meg magát.

A terápiának ebben a szakaszában nem veszem tudomásul erős áttételes érzelmeit, egyrészt a jó és rossz self-részei között felerősödő küzdelem hatásának tudom be viselkedése módosulását, másrészt öngyilkossági késztetéseinek fokozódása miatt kezdem elveszíteni gyógyulásába vetett hitemet. Most reakciómat viszont-áttételnek tartom, amelyet mágikus, archaikus elem színezett. Utolsó terápiás lehetőségként elektrosokk adását határozom el, amely tudattalan identifikációm volt ama *prediktív*

projekciójával, miszerint fejét géppel vizsgálják meg, hacsak le nem lövik (akárcsak az elektrosokk!).

3.18. Recitativo accompagnato

Karácsony előtt szabadságra mentem, ő is haza készült. Balsejtelmek gyötörtek. Majdnem biztos voltam abban, öngyilkosságot követ el. Egy nappal korábban álltam munkába, és rögtön ügyeletet is vállaltam. Rossz sejtésem, vagy ha úgy tetszik: *gonosz jóslatom* bevált: este 6 órakor mentő hozta, gyógyszert és vegyszert vett be. Mérgezése szerencsére nem volt súlyos. Következő reggel egyetlen RES-kezelést kapott. Altatásból felébredve úgy érezte, újjászületett. Később elmondta, azért kísérelt meg öngyilkosságot, mert férje külföldre megy dolgozni, és ő fél az egyedülléttől; ezenkívül nagyon rettegett a RES-kezeléstől.

Acting out típusú suicidiumkísérlet volt ez is, amelyet az anticipált elhagyásra adott reakcióként (férje magára hagyja, én pedig a RES bevetésével belevetem a sötétségbe, kioltom a tudatát). Viselkedése erősen emlékeztet a borderline személyiségek „elhagyásos depressziójára".[35]

3.19. Ária

A *tizedik hipnózisban* a kastély *nyolcadik ajtaján* belépve egy *cseppkőbarlangban* találja magát. A helyszín félelmetes, de bátor felfedezni az ismeretlent.

A *következő hipnózisban* arra kérem, keressen új utat a barlangban. Egy nagy teremben *orgonán játszó férfival* találkozik. Rábeszéli a férfit, vigye át az orgonát oda, ahol közönség előtt játszhat.

3.20. Choral

Orgonán játszani egyedül egy cseppkőbarlangban – sohasem jutott volna eszembe ilyen költői metafora a hipnotikus kapcsolatról (orgona – organizmus – sőt, orgazmus!). A terapeuta-orgonista betartva a játékszabályokat először intim-kettesben, majd nagyközönség előtt játszik a páciens érzelmi-érzéki hangszerén (ez idő tájt beleegyezett esetének oktatási és tudományos céllal történő feldolgozásába, és a publikációba).

3.21. Ária

A tizenkettedik hipnózis indukciója közben azt a szuggesztiót adom neki, hogy találkozni fog énje ismeretlen részével. A *kilencedik ajtó* mögötti helyszín ismét a barlang, de most új kijáratot talál. Magas hegytetőre jut, ahol Tündér Ilona várja. Megszidja, amiért mindenkitől fél. Közli vele, nem tiszta lelkiismerete okozza félelmeit. Javasolom, jelenítse meg lelkiismeretét mint piszkos vásznat, amelyet hóval kitisztíthat. Megpróbálja, de a vászon meglehetősen kormos. Hosszas, kemény erőfeszítések árán kitisztul.

3.22. Recitativo

Váratlan esemény zavarja meg a terápia eddig sem nyugodalmas menetét: középső húgát szállítják be az osztályra pszichózis miatt. Úgy vélte, férjét ördög szállta meg, és neki kell kiűzni. Ennek megfelelő praktikákat folytatott. A pácienst rémülettel tölti el e fejlemény, és odaadóan gondoskodik testvéréről.

Férje egyre többször kerül szóba. Korábban csak jót mondott róla, most pedig, hogy iszik, durva, „elege van" az ő „hisztériájából", megmásíthatatlan elhatározása, hogy külföldön vállal munkát.

3.23. Choral

Beszámol legfrissebb álmáról, amelyben ellopja a dzsekimet, mire én mérgemben cigarettára gyújtok (tudja, viszolygok a dohányzástól, és rosszallóan nézek rá, ha egymás után gyújt rá). Ez az álom segít megérteni áttételes érzelmeit, melyeket negatív viszont-áttételes reagálásom ellenére megőrzött. Viszont-áttételem úgy is értelmezhető, mint tudattalan vállalásom, hogy küzdeni fogok megszállt self-je ellen.

3.24. Duett

A *tizenharmadik hipnózis ülés* anyaga a pre- és poszthipnotikus beszélgetés egyes részleteivel az eredeti dialógus szerint következik.

T: És a félelmei, szorongásai?

P: Hát azok fönnállnak. Mindig arra gondolok, hogy meg fognak ölni vagy agyonvernek. Ezt mondta az egyik lény... Szörnyű ez, mert lelki egyensúlyomat elvesztettem azóta. Állandóan ezek a jóslatok járnak az eszemben, mert tényleg beteljesednek, amiket ezek a lények mondtak.

T: Mit gondol, egy kívülálló, mint például én, hogyan segíthet ilyenkor?

(M: Ez utalás tehetetlenségemre, egyúttal arra is, „beljebb" kell kerülnöm az ő világába, nem maradhatok kívülálló.)

P: Már az is megkönnyebbülést okoz, ha elmondhatom önnek, mert nem mondhatom el a szomszédomnak, mert azt mondanák, nem vagyok normális. Nem is normális, hogy ilyen hallucinációi legyenek az embernek.

T: Tudja, többször gondoltam arra, vajon én mit csináltam volna, vagy mit csinálnék, ha ezekkel a lényekkel találkoztam volna vagy találkoznék.

(M: Sorsdöntő lépés a mély, empátiás, közös transzélmény felé. Most éreztem a legerősebb kihívást az „előre menekülésre", arra, hogy szembesüljek pszichotikus élményeivel, és átélve azokat, tehermentesíthessem.)

P: Én utólag azt gondoltam, kérdezni kellett volna tőlük valamit. Ehelyett halálos félelemben voltam, mert halottak jelentek meg előttem. Azt mondták, mindent látnak, de ők láthatatlanok. Én is láttam őket. Az egyik szabályos ördög volt, kötél a kezében, felém állt. Mutatta a kötelet, hogy úgy fogom végezni, vagy öngyilkos leszek. Azt is mondta, sokszor meg fogom magam mérgezni. Már négyszer mérgeztem meg magam. Hiába hadakozok ez ellen, mindig azt csinálom, amit ők mondanak. Nem tudom, bemagyarázom-e magamnak ezt, vagy tényleg tudják előre, mit fogok tenni, és csakugyan léteznek-e ezek a lények. Ha léteznek, miért nem mutatkoznak meg másoknak is? Miért csak a részegeseknek, narkománoknak és elmebetegeknek?

T (hosszas habozás után): Most hirtelen arra gondoltam, mi lenne, ha egyszer én találkoznék ezekkel a lényekkel... vagy maga elképzelné, hogy én találkozom velük. Maga szerint hogy zajlana le egy ilyen találkozás?

P (meglepetésemre kinevet): Hát, hogyha nincs nekrofóbiája?!

T (zavartan nevetgélek): Úgy tudom, nincs.

(M: Fantasztikus dolog történt: nyugodt lett, szorongása elillant.)

P: Akkor szerintem merne tőlük kérdezni, kicsodák ők, miért bújnak el, ha egyszer léteznek.

T: Hogyan válaszolnának, mit gondol?

P: El sem tudom képzelni.

T (ismét hosszabb szünet után): Mit szólna ahhoz, ha most hipnózisban mind a ketten találkoznánk velük? Maga elképzelné, hogy én is ott vagyok, és akkor jönnének ezek a lények, és majd történne valami. Végül is csak egy elképzelés.

P (várakozó mosollyal): Igen?!

(M: Újranézve a videófelvételt, a helyzet leginkább udvarlási jelenetre emlékeztet, amelyben a csábítót játszom.)

T: Nagyon remélem, utána életben leszünk, itt fogunk ülni a szobában, és jókedvűek leszünk... Ez valami izgalmas kaland lehetne.

P (nevetve): Hát, tulajdonképpen igen. Elképzelhető, hogy mindkettőnkkel találkoznának, holott, azt hiszem, hipnózisban még egyetlenegyszer sem találkoztam velük... Megpróbáljuk?!

(M: Hangszíne izgatott várakozással teli. Szemmel láthatóan átveszi tőlem az irányítást, és sürgeti a „mágikus-misztikus utazás" kezdetét.)

T: Próbáljuk meg! Nagy baj nem történhet.

P (nevetve): Hát remélem... Akkor elkezdhetjük?

T: Jó, kezdjük el. Nézze a kezén a pontot, és hamarosan érezni fogja, hogy most még könnyebben kerül hipnózisba. Nagyon jól ismeri már a hipnózishoz vezető utat. Könnyű lesz. Nem lesz benne semmi megterhelő. Olyan lesz, mint egy játék. Mint egy érdekes, izgalmas játék. Mint amikor a gyerek játszik, és fantáziájában kipróbál kalandos, veszélyes helyzeteket. Annál nagyobb az öröme, minél könnyebben veszi a kalandokat, ugyanúgy, mint a játszó gyermek... Egyre nyugodtabb, egyre könnyebb figyelnie arra, amit mondok, és a saját lelkére.

(M: Kar-levitációs indukció során az ujja érinti az arcát.)

T: Jól van. A karja szinte magától visszatalál a fotel karfájára, és csak hagyja, hogy teljesen ellazuljon, kikapcsolódjon a hétköznapok világából... Közben ellazulok én is. Kezdek én is belekerülni egy különleges világba, a hipnózis világába. Csak hagyom, hogy ugyanaz a kép elevenedjen meg előttem, mint ami magának megjelenik. Félig éber maradok, félig pedig a maga élményvilágában leszek. Biztosan horgonyzom a valóságban, ugyanakkor félig átengedem magam a maga fantáziáinak. Hamarosan látni fogjuk a várat... És látni fogjuk a szereplőket. Ez a maga vára azokkal a csodálatos szobákkal, a folyosóval, a gyönyörű kristályokkal, Tündér Ilonával, az öreg anyókával, a szalmakalapos férfival és a többi szereplővel... Arra kérem, ha látja a várat és engem, kezdjen el beszélni.

(M: Kettős vagy közös transztechnika.[36])

P: Most belépünk egy kertbe, egy tulipános kertbe. Megyünk a virágok között. Maga és én.

(M: Sem Tündér Ilona, sem a többi jó vagy gonosz szereplő nem látható, csak mi ketten. Vajon melyikünk a gonosz, melyikünk a jó? A kastély sem látszik, ott van vi-

szont a virágoskert, a páciens áttételi érzelmeinek jelképe. A magyar népművészetben a tulipán szexuális kapcsolatot jelképez.)

T: Sok szép tulipán van.

P (lelkesen): Gyönyörű tulipánok! Sárgák, pirosak, nagyon szépek.

T: Igen, látom.

(M: Az én tudatnívóm a legenyhébb hipnotikus regresszió szintjén van, terápiás splitting segítségével végrehajtó-megfigyelő énemmel vezérlem a folyamatot, és fenntartom önmagam és az ő számára a realitás ellenőrzését, azaz „biztosan horgonyzom a valóságban",[37] mialatt élményátélő énemet kölcsönzöm a páciensnek és viszont. Ő színes képeket lát, én „csak" képzeleti képeket. Én mindenesetre nem mernék mélyebbre süllyedni a regresszióba, mert elveszíteném kontroll-funkciómat.)

P: Sőt, van rózsa is és mindenfajta apró virágocskák. Nagyon szépek.

T: Ki lehet a kertész?

P: Lehet, hogy Tündér Ilona... (rajongva) De gyönyörű minden, szép, hatalmas kert. És mindenütt virág, virág, virág... Van egy sötét zuga ennek a kertnek.

T: Igen? Meg kéne nézni, mit rejt az a zug.

P: Én félek odamenni. Maga noszogat (kuncog), hogy odamenjünk.

T: Menjünk együtt! Nem kell félnie.

P: (megrázza a fejét, grimaszol)

T: Mit látott?

P (sírós hangon): Egy ördögöt.

T (azonnal, meleg hangsúllyal): Jól van! Nosza, nézzük meg ezt az ördögöt. Szőrös, vöröses színe van. Én annak látom. Lópatája. És kinyújtja a nagy vörös...

T és P (egyszerre): nyelvét!

I (félelemmel): Igen, pontosan.

(M: Korábban, ha egy pszichotikus vagy borderline páciensemet félelmetes imaginációk kerítették hatalmukba, én is borzasztóan szorongtam. Erről leszoktam, mert rájöttem, ezek nemcsak intrapszichikus produktumok, hanem részben nem tudatos tesztelések irányomban, teherbírásom határainak bemérése végett, részben pedig az áttétel imaginatív leképeződése. Tehát kizárólag elfogadó hozzáállással segíthetem feldolgozásukat.)

T: Na, de én mulatságosnak látom.

(M: Védekezés helyett coping mechanizmust kínálok neki.)

P: De én félek tőle.

T: Meg kéne szelídíteni ezt az ördögöt. Mit kezdjünk vele?

P: Nem tudom. Valamit adni kéne neki, hogy ne bántson minket.

T: Jó, mit adjunk?

P: Szedek virágot egy csokorral.

T: Nagyon jó lesz, én is segítek.

P: Megszúrta az ujjamat egy tüske.

(M: Az első menstruáció, illetve általában a szexuális trauma jelképe.)

T: Semmi baj, előfordul... Azt hiszem, ennek a virágnak varázsereje van. Talán hatással lesz az ördögre.

(M: A terápiás folyamat irányítását célzó ilyen szuggesztiókat *prediktív projekciónak* nevezem. Nem más, mint a terapeuta *kuratív fantáziájának* taktikai, műveleti alkalmazása.)

P: Lehet, mert ez Tündér Ilona kertje.

T: Akkor most...

P (közbevág): Odaadjuk a virágot?

T: Adjuk oda, és nézzük meg, mi történik!

P (gyerekes hangsúllyal): Tessék már odaadni, nem merem!

T: Jó, jó... Na, nyújtsd ki a kezedet, a nagy szőrös mancsodat! Tessék!... Elvette... És most mit lát?

P (meglepett örömmel): Mosolyogni! Még ilyet életemben nem láttam!

T: Valamivel emberibb ábrázata kezd lenni.

P: Igen, visszahúzta a nyelvét.

T: És nem olyan torz.

(M: Ezt a folyamatot a belső realitás-vizsgálat megtisztításának,[38] az objekt-reprezentációban „élősködő" veszélyes introjektek neutralizációjának lehet tekinteni.)

P: Igen.

T (meglepetten): Nahát, mintha hasonlítana valakire.

P (csodálkozva): Igen.

T: Ismerős talán?

P: Igen, ismerős.

T: Ki az?

P (hosszabb szünet után): Az egyik nagybátyám.

T: Igen. És most képzelje el azt az időt, amikor a nagybátyja úgy viselkedett magával, mintha ördög lenne. Visszamegyünk az életében arra az időre és arra az eseményre. Könnyű lesz visszaemlékeznie. Szinte magától felelevenedik a kép.

(M: „Affect bridge" technika,[39] amely egy jelen érzelmet a múltba vetítve keresi meg az emóciónak megfelelő történést.)

P: Soha nem bántott.

(M: Ez nem igaz, mert az éber beszélgetés során kiderült, ő a késelő nagybácsi, de ezt a hipnotikus helyzetbe „kukucskáló" videókamera jelenléte miatt nem lehet kimondani.)

P: És mégis őrá hasonlít...

P és T (egyszerre): az ördög.

P: De vajon miért?

(M: Közben, mintha megsejtené a szexuális trauma szcenárióját, a kameraman totálban veszi a kezemben falloszként meredő mikrofont.)

T: Csak hagyja, hogy a tőle való félelem visszavigye az időben abba a korba, amikor úgy látta, mintha ördög lenne.

P: Újra kinyújtja a nyelvét. Olyan csúnya!

(M: Döbbenetes a szexuális trauma képi megjelenítésében a külső [mikrofon] és belső [kinyújtott nyelv] analógiája.)

T: De már tudjuk, hogyan lehet legyőzni ezt az ördögi vonást... lehet, egészen kiskorában történt, lehet, egészen jelentéktelen dolog volt, ami talán mással esett meg, és maga csak látta. Csak hagyja, hogy a fantáziájában előbukkanjon egy régi kép.

P (hosszú szünet után): A nagybátyám alkoholista, és biztos azért látom ördögnek.

T: Igen. Képzelje el, amikor olyan módon viselkedett.

P: Olyan szorosan meg tudja fogni az ember kezét olyankor, hogy ott marad az ujja hegye, pedig vékony, szikár ember.

T: Amikor iszik?

P: Igen.

T: Képzelje el, megint megtörténik ez, de most módja van arra, hogy megmondja neki a magáét.

P (szégyenlős haraggal): Tűnjön el a szemem elől, nem akarom látni, csúnya látvány nagyon!

T: Most milyen?

P: Újra lóg a nyelve, a szarva hegyes, füleit mintha megnövesztette volna (kuncog).

T: Az ital eltorzította.

P: Igen.

T: Olyan, mint a részeg ember.

P (álmélkodva): Igen!

T: Akkor most leszoktathatja az italról.

P (gyerekes hangsúllyal): Mit csináljak vele? Varázsvirágokkal, vagy...

T: Az volt hatásos. Próbáljuk meg még egyszer. Olyan italt adhatna neki, ami pótolja az alkoholt. Mit gondol, hol találunk ilyet?

P: Szerintem a rózsa szirmaiból, ha kinyomnánk a levet...

T: Nagyon jó!

P: Olyan rózsaolajféle... Milyen illatos! ... Nem tetszik érezni?

(M: Az *elnyomott,* illetve elfojtott szexuális vágyak, amelyeket részeges nagybátyja iránt táplált, ördöggé torzították kapcsolatuk belső reprezentációját [toxikus introjekt]. Az *elnyomott* – elfojtott – vágyakat most jelképesen rózsasziromból *kinyomott* olaj formájában neki ajándékozhatja. Én is ördöggé válok egy kicsit, hiszen az én ötletem volt a találkozás az ördöggel. Ez később még érthetőbb, amikor az éber beszélgetésben a nyakkendőmre [analóg az ördög kilógó nyelvével] terelődik a szó.)

T: De igen. És szinte már látom, meg fogja gyógyítani testét-lelkét nagybátyjának.

P: Megkérdem, rákenhetem-e az arcára.

T: Jól van.

P: Megengedte. Rákenem az arcára. (Kérlelve:) Tessék segíteni nekem!

T: Segítek. Egészen széppé varázsolódik.

P: Hmm... (Ebben a pillanatban az arcát megszépíti egy Mona Lisa-szerű mosoly.) Eltűnik róla a szőr. Kezd tünedezni róla a nyelve.

T: A szarva is.

P: A szarva is, igen.

T: Egészen széppé fog változni. És soha többé nem lesz ördög... Mit gondol, ő volt az ördögök fejedelme?

P: Elképzelhető, mert nagyon hasonlított rá.

T: Kérdezze meg, hol a többi ördög.

P (egészen mély hangon, mintegy jelképezve az al[t]világot): Azt mondja, hogy az alvilágban, csak ő most feljött.

T: Persze. Ő most már közénk tartozik, a mi pártunkon áll, én úgy látom. Mit gondol?

P: Igen. Nem hiszem, hogy újra ördöggé válhatna, mert ettől a balzsamtól eltűnt minden ördögformája. Emberré lett!

T: Igen. Az már az ő dolga, hogy megvívja a maga csatáját a többi ördöggel. Ahhoz nekünk semmi közünk sincs. Mi ki tudtunk békülni vele. De vajon milyen szerepet fog kapni itt a várban, mivel kellene megbízni?

P: Szerintem valami ajtónállónak, vagy kertésznek ebbe a gyönyörű kertbe.

T: Kertésznek. Nagyon jó, hiszen pontosan a virág segített rajta.

P: A gyönyörű virágok között szépen eldolgozgathat.

T: Adok neki kapát, gereblyét. A gazt össze kellene húzni.

(M: A megfogalmazás nem tudatosan arra utal, hogy a gaz a gonosznak az analógiája.)

P: Igen.

T: Nagyon jó. Most elbúcsúzunk a nagybácsitól, a vártól, és mindörökre búcsút mondunk az ördögnek. Velük többé nem fog találkozni. Megszabadult tőlük. Megtört a gonoszság, a varázslat, nem fognak jósolni már semmiféle rosszat magának.

(M: Utólag értékelve egy kicsit olyan, mintha a vasárnapi gyermekrádió Csilicsala bácsija oktatná a vesztébe rohanó Balogh Gyuszit.)

T: Láthatja, nagybátyjához fűződő félelemérzései álltak össze ördög képévé, amikor beteg volt. Megszabadult a rossz érzések nagy részétől... És most mind a ketten megkönnyebbülten, bizakodva, lassanként visszatérünk ide, a szobába, teljesen éberek leszünk. Maga is kinyitja a szemét... Hogy érzi magát?

P (immár ébren): Köszönöm, elég jól... Olyan félelmetes volt az az ördög... Végül is jól sikerült... Tényleg annyira csúnya volt, a nagy nyelve idáig kilógott (mellkasára mutat), a szőrös mancsa meg a patája, rossz rágondolni (megrázkódik).

(M: Többször kapom azt a kritikát, hogy a páciens nincs hipnózisban, vagy nem elég mély a hipnózis. Fenti élménybeszámolója élesen ellentmond ezeknek a véleményeknek. A terápiás hipnózisok hatékonysága egyébként sem áll egyenes arányban mélységükkel.[40])

P: És hogy megszelídült, érdekes (megint bársonyos pillantást vet rám). Így fog megszelídülni bennem is az a gondolat, amikor rájuk gondolok?

T: Mit gondol?

P: Meg kell, hogy szelídüljön egyszer, örökké nem tarthat a tőlük való félelem.

(M: A videón közben látható, amint ide-oda helyezem a mikrofont, még felemelt lábam alatt is áthúzom kétszer. Egyúttal hiányérzetem van, kellemetlen feszültséget

érzek. Utólag azt gondolom, hogy a páciens eltüntette az ördög fallikus vonásait, és ezzel jelképesen kasztrált engem. Soha nem éreztem ennyire kimerültnek és kiüresedettnek magam terápiás ülés végén.)

T: Minden jel arra mutat, úgy lesz. De ez mindig nagy küzdelem.

P: Igen.

T: Érdekes, nem említette Tündér Ilonát, és én sem képzeltem oda.

P: Nem láttam semmit az ördögön és a virágokon kívül.

(M: Félelmetesen őszinte. Hipnózis alatt említette, engem is lát. Hacsak nem az ördög képében... Bele kell nyugodnom, ez az áttétel „ördögi" illusztrációja. Az ördög a terapeuta jelképe, a virágok pedig a páciensé.)

T: És engem látott?

P: Igen.

T: Így voltam fehér köpenyben, vagy hogy?

P: Nem, köpeny nélkül (mosolyogva ingatja a fejét, és ez emlékeztet az ördög megpillantásakor tett fejmozdulatára), köpeny nélkül. Nyakkendőben(!).

(M: Mikrofon – az ördög kilógó nyelve – a terapeuta nyakkendője: *ördögi kör.*)

T (nevetve): Nyakkendőben. Ördögűzés elleni nyakkendő.

(M: Nyelvbotlásom kristálytisztán láttatja, nyakkendőben nem lehet ördögöt űzni, sőt, a nyakkendő az ördög-terapeuta kellékei közé tartozik. Természetesen szó sincs hipnózisban ördögűzésről, legfeljebb szelídítésről, még pontosabban a páciens megpuhításáról, fogadja el az ördögöt.)

P: Amikor magáról álmodom, mindig nyakkendő van rajta. Nem tudom, mit jelent a nyakkendő, valami jelentősége van.

T: Említette, a jól öltözött férfiakat csak nyakkendőben ítéli igazán jól öltözötteknek.

P: Igen, de valamit jelent Krúdy Gyula *Álmoskönyv*ében, nem emlékszem rá.

T: Majd utánanéz (nevet).

I: (nevetve): Majd megnézem.

T: Befejezhetjük?

P: Be.

T: Köszönöm szépen.

P: Én is köszönöm. (Kimegy a szobából.)

Utána megjelenik a képernyőn a kameraman; ördögi vigyorral babrál a videón.

3.25. Recitativo

A páciens két héten belül fokozatosan jobban lesz. Egyre kevesebbet foglalkozik a baljóslatokkal, szorongása mérséklődik, adaptációs szabadságról jár vissza hetente a terápiás ülésekre.

3.26. Ária

A *tizennegyedik, egyben utolsó hipnózis* helyszíne a tündérkastély kertje. Mindketten tudjuk, Tündér Ilona nincs többé, a páciensbe olvadt. Javaslatomra találkozik minden élő és halott rokonával, így boszorkányos nagyanyjával is, akitől nagyon félt mindig. Az együttérzés mélysége oldja félelmét. Ünnepi ebédet készít, megvendégel mindenkit. Még egy furcsa – bár lélektanilag előrelátható – fúzió: a szalmakalapos

férfi és az ördögből lett kertész, valamint a nagybácsi egy személy. A mesealakok valós személyekké váltak, így a hipnózis meséje nem folytatható.

Itt a vége, fuss el véle!

3.27. Choral

Tündér Ilona eltűnése a hipnózis színpadáról és az ördög szelídítése, azaz reális személlyé avanzsálása a páciens self-je vertikális és horizontális hasításainak oldódásával függ össze. A hasítások tartották fenn a mindenható jó és totálisan rossz self-részek közötti távolságot, megszűnésük a *tárgy-állandóság* elérését teszi lehetővé,[41] amely egységbe integráltan tartalmazza a rossz és jó tárgy-képviseletet. A mitikus szimbólumok egyszerre jutottak az elfojtás sorsára, hiszen csak egymásrautaltságukban létezhettek. Tündér Ilona szerepe beteljesült, és az ördöggel együtt beépült a páciens self-jébe.

A kollektív tudattalan archetípusai, jelképei akkor törhetik át az én-védő mechanizmusokat, és robbanhatnak pszichózis képében a tudatba, ha az objektív valóságban analóg események játszódnak le, de az általuk felkorbácsolt érzelmek, indulatok, ösztönök kifejezése, levezetése akadályokba ütközik, legfőképpen a hipokrízis gyávasága miatt, amely a „minden jó", „nem történt semmi" látszatát mindenáron fenn akarja tartani. Ő kislánykorában nap mint nap láthatta boszorkányt megszemélyesítő nagyanyját, de önmaga előtt is letagadta, amit látott, diszkontálta a valóság egy részét. Az omnipotens tagadás is primitív védekezés,[42] amely kiterjedt pszichikus szkotómákhoz, percepciótorzuláshoz vezet.

Ha az, amit látok, kívül nem létezik, nem-valóság, a léthiányt belsővel kell pótolni, de nem kivetítéssel, hiszen „az" nem kívül van, hanem belül, vagyis bevetítéses azonosulással *(introjektív identifikáció)*. Így a boszorkány és az ördög nem a nagymama és a pokoli életet élő nagybácsi, hanem maga a páciens lesz, kiskorától kezdve. Ez a nem-szeplőtlen fogantatás *(conceptio maculata)*, tehát az ördögi megszállás. A szexuális szerepek ördögiek az ő számára, ezért a házasélet megkezdése a gonosz erők előretörésének kedvez. A keresztény legendavilágban az ördög előszeretettel hál asszonyokkal. Állítólag *Merlin*, a kelta varázsló is így született.[43] Ez az olvasat a páciens férjét helyezi az ördög pozíciójába, hiszen tőle fogant méhének kárhozatos gyümölcse. Véleményem szerint a pszichózis kirobbanása annak az elviselhetetlenségig fokozódó feszültségnek volt az eredménye, amelyet az elfogadhatatlan, ördögi szexualitás jelentett a számára.

3.28. Recitativo

A terápia folyásában ismét fordulópont következik: húsz év után munkahelyet változtatok, pszichoterápiás osztály magvát hintem el a bükki Csanyik-völgyben. Páciensem az első betegek között van. Pszichodráma csoportba kerül. Két csoporttársnőjével erőszakos családi jelenetet játszik: ő a részeges, agresszív férj, aki késsel fenyegetéstől sem riad vissza. Partnernőjével birkózik, és legyőzetik. Napokig nem tér magához a döbbenettől: ennyi gyűlölet és kegyetlenség van benne? – kérdezi.

Egyéni beszélgetéseink „hiper-realista" témák körül forognak. Korábban csepülte magát, mert semmilyen kerti munkát nem tudott rendesen megcsinálni. Most, húsvét táján, a természet újjászületése idején örömmel veszi észre, az ő palántái a legszebbek a környéken. Állandóan a veteményezés, a kikelő új élet a témánk. Sejteni

kezdem, a hölgy új írmagot fogant. Valóban, néhány hét múlva örömmel, de egyben aggodalommal közli terhessége tényét. Ebben az időszakban rá sem lehet ismerni. A kétségbeesett, szorongó páciens rabelais-i humorú, izgalmas kalandokra vágyó, démoni tekintetét könnyed kacérsággal fátyolozó nő lett.

RH-incompatibilis terhessége sajnos ismét megszakad. Bizonyára csalódottsága miatt nem válaszol azóta kontrollra hívó leveleimre. Ismerősök révén tudom követni sorsát: nem lett pszichotikus, de zárkózott, visszafogott életet él.

Zárókórus

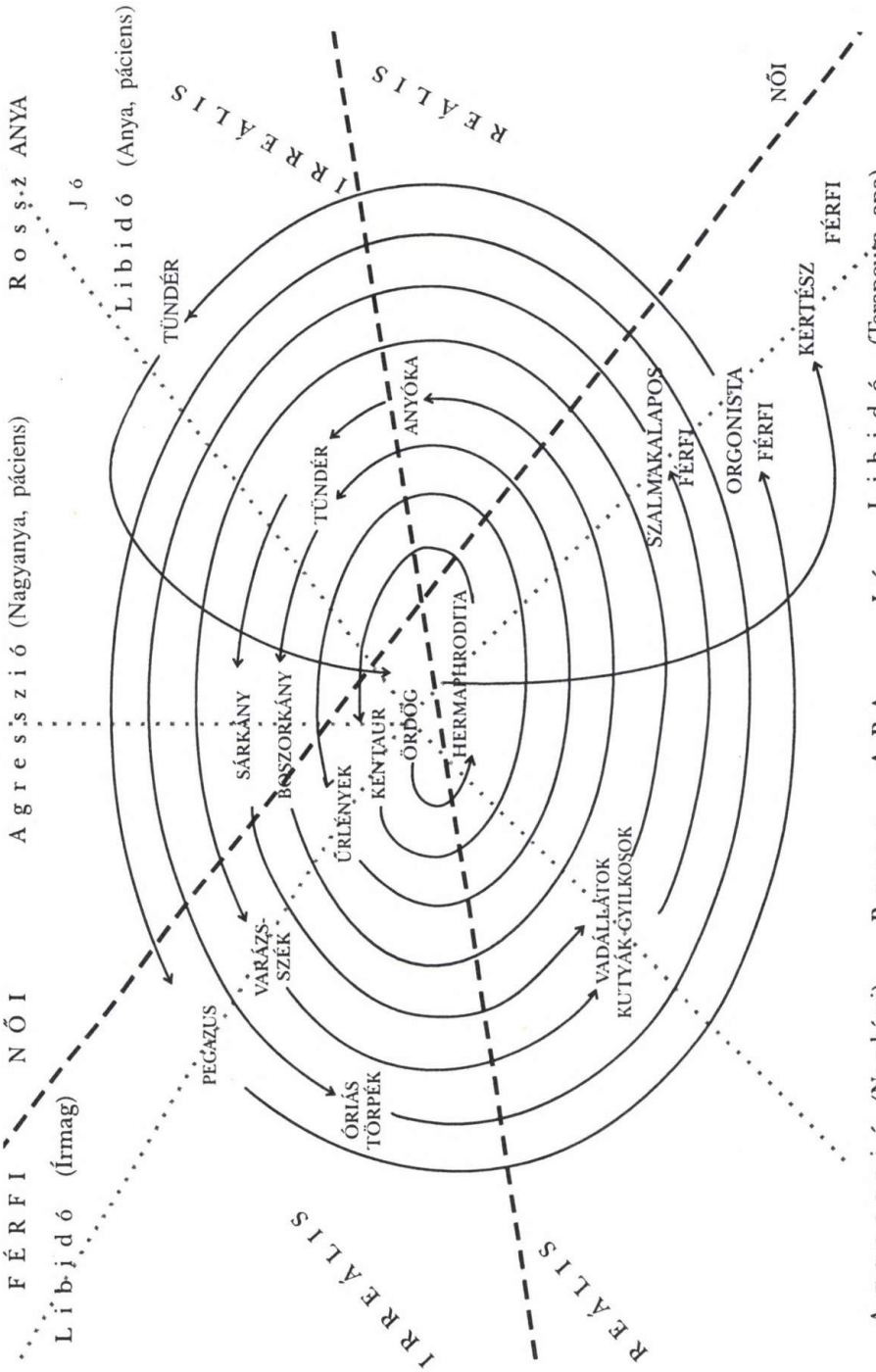
Egyre inkább olyan benyomásom támad, az ő szenvedése és megtisztulása nem időbeni folyamat. Szenvedése az itt-létbe zárt, örökké tartó pillanatot rögzít, amely megfoghatatlan digitális, időmérésre használt számítógép-agyunkkal és racionális megértésünkkel.

Élményhorizontjában eggyé olvad a jelen a múlttal (hipnoanalízis segítségével válik elbeszélhetővé a múlt) és jövővel (valóra váló baljóslatok), időérzékelése determinált eseményláncolatok gyors egymásutánja és örök visszatérése: *körforgás*. Lelke sápatag Holdként forog körbe Lucifer Földje körül, a gonosz magmájának centripetális ereje nem engedi széttörni e vonzalom gyűrűjét.

A hipnózis képzeletárama Tündér Ilona légies lénye segítségével mégis magasabb körökbe viszi egy fiktív csigavonalon. A tragédia az, hogy a legmagasabb pont, terhessége ismét a mélység felé mutat, nincs elszakadás (lásd az ábrát).

Az ábra *spirál-galaxist* ábrázol, közepén fekete lyukként fortyogó anyagmasszával, az ördöggel, a pszichózis mag-jelképével. Az ördögöt körülvevő spirálburok a pszichózis világa: hermafrodita, kentaur és az általuk nemzett űrlények, gonosz démonok. A kentaur-ördög gonosz démont, az pedig ördögi jóslatot nemz; ebből a körforgásból csak külső erő segítségével lehet kitörni. A kitörés, felemelkedés jelképe Tündér Ilona, aki szilárdan rögzíti a galaxis jó anya tengelyét, amelynek mentén sorakoznak a hipnózis imaginációk szimbólumai, váltakozva a jót és a rosszat reprezentálva. Újabb tengelyek alakítják ki a galaxis karjait: a realitás–irrealitás, a férfi–nő, a jó–rossz és az agresszió–libidó axisai. Közben ritkul az energiahordozó anyag, egyre hétköznapibb lesz a realitás, egyre éteribb, légiesebb a fantázia, bekövetkezik az agresszív és libidinális impulzusok neutralizációja. (A kentaurból varázsszék, majd táltos paripa, az ördögből pedig kertész lesz.)

A pszichózis-hipnózis-realitás galaxisa persze csak metafora, szemléltető analógia, és kizárólag a páciens és a terapeuta univerzumának vízjele. De láttatja az irányokat, a tehetetlenségi erőt, a felemelkedést és lezuhanást, a kijutást a labirintusból. Az idő itt bonyolult hurkokat, csigavonalat ír le, reverzibilis, többféle lehetőséget szolgáltat egyszerre (szinkronitás, cirkularitás). Az idő labirintusa egyben a jelképeké is. A páciens és a terapeuta együtt próbálják megfejteni a jelképek rejtvényét, hogy egy újabbal, még rejtélyesebbel kerüljenek szembe. Ez nem időbeli hanem megértésbeli és érzelmi folyamat. Minden szeretetteljes elfogadás a gyógyulás örömét ajándé-



A páciens pszichotikus és hipnotikus világának összefüggése a szimbólumok metamorfózisán keresztül

kozza a páciensnek, amely azonnal szertefoszlik a szeretet és figyelem legcsekélyebb gyengülése esetén is. Így a képzelet szimbólumai nemcsak a páciens belső világát, hanem a terápiás kapcsolat aktuális hőfokának forgandóságát is tükrözik.

Jegyzetek

1 Thomä–Kächele (1992: 13–14).
2 Vas (1992a; 1992b; 1992c).
3 Vas (1991).
4 Szummer (1992).
5 Szabolcsi (1940: 204).
6 Jung (1992).
7 Jung (1992: 53).
8 Jean Bodin, idézi Friedenthal (1978: 790).
9 Schram (1982).
10 Erich Fromm, idézi Pedersen (1991: 164).
11 Spanos (1989).
12 Bourguignon (1976), idézi Pattison–Kahan–Hurd (1986).
13 Ward (1989).
14 Pisztora–Kunt (1980).
15 Hilgard (1986: 18).
16 Ward (1989: 129).
17 Jilek (1988: 22–49).
18 Sarbin–Coe (1972: 74).
19 Jung (1978: 176).
20 Jung (1983: 65–85).
21 Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990: 170–171).
22 Jung (1992: 43; 1983: 41).
23 Szimonidesz (1931: 61).
24 Szimonidesz (1931: 92).
25 Ferenczi (1992 [1933]).
26 Fúziós transz, vö. Vas (1992d).
27 Merkur (1984); Brown–Fromm (1986: 3–15).
28 Edelstien (1981: 13–43).
29 Weitzenhoffer–Hilgard (1959).
30 Hilgard (1974).
31 Watkins–Watkins (1986).
32 Kohut (1977: 213).
33 Bettelheim (1985: 199–208).
34 Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990: 112).
35 Masterson–Rinsley (1975: 163).
36 Scagnelli (1980).
37 Anchoring ego, vö. Murray-Jöbsis (1988).
38 Fromm (1984).
39 Watkins (1971: 21).
40 Gill–Brenman (1959: 373).
41 Fraiberg (1969).
42 Kernberg (1985: 31–33).
43 Vámosi (1985: 21–27).

Bibliográfia

BETTELHEIM, Bruno 1985: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek.* Budapest: Gondolat.

BROWN, D. P.–FROMM, E. 1986: *Hypnotherapy and Hypnoanalysis.* London: Lawrence Erlbaum Ass. Hillsdale N. J.

EDELSTIEN, M. C. 1981: *Trauma, Trance, and Transformation.* New York: Brunner/Mazel.

FERENCZI Sándor 1992: A trauma a psychoanalízisben. In: *Lelki problémák a psychoanalízis tükrében.* Szerk. Linczényi. Budapest: Magvető (1. kiadás: 1933).

FRAIBERG, S. 1969: Libidinal Object Constancy and Mental Representation. *Psychoanalitical Study of the Child* 24: 1, 9–47.

FRIEDENTHAL, R. 1978: *Goethe élete és kora.* Budapest: Európa.

FROMM, E. 1984: Hypnoanalysis – with Particular Emphasis on the Borderline Patient. *Psychoanalitical Psychology* 1(1): 61–76.

GILL, M. M.–BRENMAN, M. 1959: *Hypnosis and related states. Psychoanalytic Studies in Regression.* New York: International Universities Press.

HILGARD, E. R. 1986: *Divided Consciousness.* New York: John Wiley and Sons.

HILGARD, J. 1974: Imaginative involvement: Some characteristics of the highly hypnotizable and nonhypnotizable. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis.* 22. 138–156.

HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár.* Budapest: Helikon.

JILEK, W. G. 1988: *Indian Healing.* Surrey. B. C. Canada: Hancock House.

JUNG, C. G. 1978: *Man and his Symbols.* London: Pan Books Ltd.

– 1983: *Selected Writings.* Szerk. Storr, A. London: Fontana Press.

– 1992: *Válasz Jób könyvére.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

KERNBERG, O. F. 1985: *Borderline Condition and Pathological Narcissism.* New York: Jason Aronson.

KOHUT, H. 1977: *The Restoration of the Self.* New York: International Universities Press.

MASTERSON, J. F.–RINSLEY, D. B. 1975: The borderline syndrome: the role of the mother in the genesis and psychic structure of the borderline personality. *International Journal of Psychoanalysis* 56.

MERKUR, D. 1984: The Nature of the Hypnotic State: a Psychoanalytic Approach. *International Review of Psycho-Analysis* 11.

MURRAY-JÖBSIS, J. 1988: Hypnosis as a Function of Adaptive Regression and of Transference. *American Journal of Clinical Hypnosis* 30(4): 241–247.

PATTISON, E. M.–KAHAN, J.–HURD, G. S. 1986: Trance and Possession States. In: *Handbook of Altered States of Consciousness.* Szerk. Wolmann, B. B.–Ullman, M. 286–310. New York: Van Nostrand Reinhold Company.

PEDERSEN, L. E. 1991: *Dark Hearts. The Unconscious Forces That Shape Men's Lives.* Boston: Shambala.

PISZTORA Ferenc–KUNT Ernő 1980: Babonás hiedelmekkel kapcsolatos befolyásoltatásos téveszmék a Monarchia-korabeli Magyarországon. In: *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* Szerk. Frank Tibor–Hoppál Mihály. 332–341. Budapest: Tömegkommunikációs KK.

SARBIN, T. R.–COE, W. C. 1972: *Hypnosis – A Social Psychological Analysis of Influence Communication.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

SCAGNELLI, J. 1980: Hypnotherapy with Psychotic and Borderline Patients; The Use of Trance by Patient and Therapist. *American Journal of Clinical Hypnosis* 22(3): 164–169.

SCHRAM Ferenc 1982: *Magyarországi boszorkányperek* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SPANOS, N. P. 1989: Hypnosis, Demonic Possession, and Multiple Personality. In: *Altered States of Consciousness and Mental Health.* Szerk. Ward, C. A. 96–124. London: Sage Publications.

SZABOLCSI Bence 1940: *A zene története.* Budapest: Rózsavölgyi és társa.

SZIMONIDESZ L. 1931: *Primitív és kultúrvallások.* Budapest: Dante.

SZUMMER Csaba 1992: A régésztől a történészig: egy új paradigma körvonalai a pszichoanalízisben. *Pszichológia* (2): 173–216.

THOMÄ, H.–KÄCHELE, H. 1992: *A pszichoanalitikus terápia tankönyve.* 2.

VAS JÓZSEF 1991: Characteristics of Hypnotic Relationship in the Psychotherapy of Severely Disturbed Patients. Kézirat.

– 1992a: Megszállottság pszichoterápiája. Műhely – elhangzott a „Galambdúc vagy aréna? – avagy hol is gyógyul a beteg?" címmel a Magyar Csoport-pszichoterápiás Egyesület csanyiki Találkozóján 1992 májusában, Miskolcon.

– 1992b: *Hypnose bei Psychosen.* Berlin–München: Quintessenz-Verlags GmbH.

– 1992c: Hypnotherapy with a Psychotic Possessed Patient. In: *Paper presented at the 12th ISH Congress, Jerusalem, 24–30. Aug.* Israel.

– 1992d: Halál- és újjászületés-analógiák a pszichoterápiában. Megjelenés alatt.

VÁMOSI N. I. 1985: *Merlin, a bárd és Wagner, a zeneköltő.* Budapest.

WARD, C. A. 1989: Possession and Exorcism. In: *Altered States of Consciousness and Mental Health.* Szerk. Ward, C. A. 125–144. London: Sage Publications.

WATKINS, J. 1971: The Affect Bridge: A Hypnoanalytic Technique. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* 19.

WATKINS, J. G.–WATKINS, H. H. 1986: Hypnosis, Multiple Personality, and Ego States as Altered States of Consciousness. In: *Handbook of States of Consciousness.* Szerk. Wolman, B. B.–Ulman, M. 133–158. New York: Van Nostrand Reinhold Company.

WEITZENHOFFER, A. M.–HILGARD, E. R. 1959: *Stanford Hypnotic Susceptibility Scales: Forms A and B.* Palo Alto, Canada: Consulting Psychologists Press.

GRYNAEUS TAMÁS

Befolyásolja-e a tömjénfüst a tudatállapotot?*

S. Emmerami Otloh bencés szerzetes (1010?–1070) víziói azért különlegesek a gazdag középkori vízióirodalomban, mert a vizionáló saját maga jegyezte föl őket, ha nem is rögtön megtapasztalásuk után, hanem fuldai tartózkodása idején, 1062–1066 között keletkezett *Liber visionum*ában. II. víziójáról szólva elmondja, hogy az esti misén asszisztált, amikor az oltár felől *hangot hallott,* majd az oltárból kilépni látott egy aggot (=Istent), aki figyelmeztette a jelen lévő híveket Otloh hanyagul végzett szolgálatára. (Látási, hallási, szcenikus jelenségek.)

Otloh vízióinak elemzése során Hedvig Röckelein[1] azok fizikai feltételei között föltevésképpen megemlíti az ismeretlen hatóanyagú tömjén szerepét is, de tovább nem vizsgálja ezt a kérdést. Zárójeles megjegyzése adta az ötletet vizsgálatainkhoz: okoz-e a tömjénfüst tudati változást, elképzelhető-e oki vagy adjuváns szerepe?

A Burseraceae családba tartozó Boswellia Carteri, B. glabra, illetve B. serrata főleg abesszíniai, szomáliai és szudáni egyedeinek levegőn megkeményedő tejnedve szolgáltatja az *illatos tömjént (olibanum).* Farmakológiai szempontból számításba vehető hatóanyagai kevéssé ismertek: 3–8% illóolajat és 60%-nyi gyantát tartalmaz.[2] Az ótestamentumi és keresztény liturgiában használt[3] füstölőszert XVI–XVII. századi füves- és orvosló könyvektől[4] napjaink népi orvoslásáig számos betegségben használták-használják.[5]

Röckelein feltevése annyiban kézenfekvőnek látszik, hogy az intenzív szag a szaglóhám → rhinenkephalon (szaglókéreg) → limbicus rendszer megfelelő központjai számára rendkívül erős ingert jelenthet. Márpedig a limbicus rendszer szerepe különböző hallucinatoros élményekben, hypnagog jelenségekben[6] közismert. Ezenkívül arra is gondolhatunk, hogy a tömjén hatóanyaga(i) közvetlen agykérgi hatás révén teremtenek olyan helyzetet, amely kedvez víziók-hallucinációk létrejöttének.

Akár a limbicus rendszerre, akár az agykéregre gyakorolt hatást tételezzük föl, mindkettőt nyomon tudjuk követni mai – szegényes – objektív vizsgáló lehetőségeinkkel is. A tudatállapot szintjének (ébrenlét–szendergés–alvás; eszméletlenség), illetve minőségi változásának *objektív* megítélése ugyanis igen nehéz:

* (Előzetes közlemény a budapesti Szent János Kórház Neuropsychiatriai osztályának EEG laboratóriumában végzett kutatásokból. Osztályvezető főorvos: dr. Lipcsey Attila c. egyet. tanár.)

1. *Külső,* megfelelő képesítéssel rendelkező *megfigyelő* a vizsgált egyén beszéde, mimikája, magatartása alapján alkothat véleményt,[7] de ez szubjektív. Ha viszont kérdéssel, közbeszólással vagy éppen valamilyen pszichológiai tesztvizsgálattal közbeavatkozik, a folyamatot megzavarja.

2. A másik megközelítési lehetőség, ha az illető a történtek után – lehetőleg minél előbb – beszámol élményeiről. Ez esetben árthatnak az objektivitásnak a verbalizálás nehézségei (például különleges, szavakkal nehezen kifejezhető élmény esetén), vagy az élmény „utólagos megdolgozása". Másrészt a *szubjektív beszámoló* formai és tartalmi szempontból egyaránt többféle értelmezésre (analitikus, szociálpszichológiai, strukturális stb.) adhat lehetőséget.

3. Elektrofiziológiai módszerekkel is tájékozódhatunk a tudati állapotról (a tudattartalomról természetesen nem!): *a)* rutin EEG (elektroencefalográfia) – éberségiszint-vizsgálattal; kiegészítve *b)* teljesítmény-sűrűség elemzéssel és *c)* akusztikusan kiváltott potenciál (AEP) kései komponensének amplitúdó-érték vizsgálatával.[8]

Hipnózisban, illetve úgynevezett hisztériás transzállapotban a nyugalmi EEG-tevékenység nem változik meg (csupán az úgynevezett Berger-effectus hiányzik bizonyos esetekben), a jóga- és a zen-meditáció hatásáról megoszlanak a vélemények.[9] A tudat (self) pszichogén disszociációját bizonyos módszerekkel meg lehet könnyíteni, mint fokozott légvételek, alacsony oxigéntartalmú levegő belégzése, alacsony vércukorszint előidézése, folyadékhiány előidézése (böjt, szomjazás), tartós ébrenlét, szélsőséges hőmérsékleti hatások, és főleg ritmusos fény-hang ingerlés.[10] Mindezek primitív népek beavatási és varázslási szertartásaiban gyakran használt ingerek. Megállapították, hogy 0,8–5,0 cps (ciklus/sec = Hz) ritmusos hangingerrel az egész agykéregben – vagy csak a halántéklebenyek fölött – az agyi elektromos tevékenység jelentős frekvencialassulását („theta ritmus") lehet előidézni, („auditory driving").[11]

Vizsgálataink

Egészséges, tünet- és panaszmentes, önkéntes fiatal (21–28 éves) férfiakat kértünk meg, hogy „egészséges kontrollként" ambuláns EEG-vizsgálatot végezhessünk náluk. (Tömjénfüst használatáról előre nem tettünk említést, hogy ne befolyásoljuk őket, a várakozási feszültség ne módosítsa a vizsgálati eredményt.) 16 S típusú Medicor EEG-készülékkel a szokásos nyugodt körülmények között, csukott szem mellett, több kapcsolásban rutin EEG-felvételt készítettünk, hyperventilatióval kiegészítve. Ezután – továbbra is csukott szemmel – a vizsgálati személy bal alkarját könyökben behajlítva függőleges helyzetbe hoztuk az izomtónus esetleges változásának megítélésére, majd a villanymelegítő forró lapjára tömjénszemcséket szórva a vizsgáló helyiségben tömjénfüstöt hoztunk létre, a vizsgált személy ezt lélegezte be körülbelül 5-6 percig. A helyiség kiszellőztetése után még néhány percig folytattuk a fölvételt, majd ennek befejezése után a vizsgált személyt kikérdeztük a felvétel alatti tapasztalatairól, élményeiről.

Eddigi, nem nagyszámú vizsgálati eredményeinket a következőkben összegezhetjük:

1. A vizsgált személyek a vizsgálati szituációt jól tűrték, egy esetben (EA) a füst köhögési ingert váltott ki.

2. A vizsgálat ideje alatt a helyiségben és azon kívül történteket hallási és szaglási érzeteik alapján észrevételezték, utólag elmondták. Az alkalmazott szagingert minden esetben észlelték, nem minősítették kellemetlennek, többnyire fölismerték („szantálrudat füstöltél", „szantál- vagy tömjénfüst volt", „tömjénfüst").

3. Egy vizsgált személy (LE) a füstölés ideje alatt elszenderedett, illetve szakaszos, felületes alvásba ment át. (Ez a vizsgálat a többitől eltérően nem reggel, hanem 12 és 13 óra között történt. Az elalvás egyébként az EEG-vizsgálat számára biztosított optimális körülményeket is jelzi!)

4. Álom-, víziós, illetve hallucinációs élményről egyikük sem számolt be.

5. A vizsgálatot követően beszédjükben, magatartásukban semmi változást nem lehetett észlelni.

6. Az egy szendergési-alvási jelenségtől eltekintve a tömjénfüst hatása alatt *tudatváltozásra utaló EEG-jelet nem lehetett észlelni.*

7. A vizsgálat vezetője (aki tudta, hogy miről van szó, tehát ilyen értelemben véleménye, tapasztalata nem objektív), s aki a leghosszabb ideig tartózkodott a tömjénfüstben, ismételten váratlan, egyébként nem indokolt enyhe bódultságot („kóválygás", „spicces állapot") észlelt a tömjénfüst-hatás utáni első-második órában.

A belélegeztetés, illetőleg az EEG-ellenőrzés időtartamát tehát a továbbiak során meg kell nyújtani. Ez az utoljára említett tapasztalatunk ugyanis egybevág Lipcsey észlelésével: pravoszláv istentisztelet – ahol viszonylag szűk térben sok tömjént használnak el egy szertartás ideje alatt – végén egyes résztvevőkön enyhe felhangoltság volt megfigyelhető.[12]

Eddigi – csak előzetes, tájékozódó jellegűnek tekinthető – vizsgálataink alapján tehát a címben feltett kérdésre nemleges választ kell adnunk. A vizsgálatokat – nagyobb esetszám elérése céljából – a fentebb említett módosítással folytatni kívánjuk.

Jegyzetek

1 Röckelein (1987: 104–105).
2 Augustin–Jávorka–Giovannini–Rom (1948, I.: 351).
3 Lásd 2Móz 30,1.
4 Hoffmann (1989, passim).
5 Diószegi (1982).
6 Persinger (1987: 46).
7 Figge (1982).
8 Köves–Újszászi–Halász (1989).
9 Kugler (1966: 161); Jilek (1982: 23–24).
10 Sargant (1959); Neher (1961); Prince (1968).
11 Jilek (1982: 74–75).
12 Személyes, szóbeli közlés (1993).

Bibliográfia

AUGUSTIN Béla–JÁVORKA Sándor–GIOVANNINI Rudolf–ROM Pál 1948: *Magyar gyógynövények.* Budapest.

DIÓSZEGI Vilmos 1982: Tömjén. In: *Néprajzi lexikon* 5. Főszerk. Ortutay Gyula. 333. Budapest.

FIGGE, Horst 1982: Zur Phänomenologie sogenannter veränderter Bewußtseinszustände. *Curare* 5: 93–102.

HOFFMANN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség.* Budapest.

JILEK, Wolfgang G. 1982: *Indian healing (Schamanic ceremonialism in the Pacific Northwest today).* Surrey, B. C. Canada.

KÖVES Péter–ÚJSZÁSZI János–HALÁSZ Péter 1989: Többműszakos munkakörben dolgozók éberségi szint változásainak monitorozása akusztikus kiváltott potenciál vizsgálatok és EEG spektrumelemzés segítségével. *Ideggyógyászati Szemle* 42: 451–461.

KUGLER, Johann (II.) 1966: *Elektroencephalographie in Klinik und Praxis.* Stuttgart.

NEHER, A. 1961: Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects. *EEG and Clinical Neurophysiology* 13: 449–451.

PERSINGER, M. A. 1987: Mental processes and disorders. A neurobehavioral perspective. *Experientia* 43: 39–47.

PRINCE, Raymond 1968: Can the EEG be used in the study of possession states? In: *Trance and possession states.* Szerk. Prince, R. 121–137. Montréal.

RÖCKELEIN, Hedvig 1987: *Otloh, Gottschalk, Tnugdal: individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters.* Europäische Hochschulschriften Reihe III. Bd. 319. Frankfurt a. M.: P. Lang.

SARGANT, William 1959: *Battle for the mind.* London.

Mágia, boszorkányság

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE

Ars sintrillia, katoptrika, gömbjóslás

John Dee angyalmágiája és előzményei

Az 1527-től 1609-ig élt angol John Dee hosszú pályája során több tevékenységével is elhíresült: fiatalabb korában ígéretes matematikusnak és természettudósnak indult, majd az 1580-as évektől felhagyott a tudományokkal, és teljesen az angyalmágiának szentelte magát, amely tulajdonképpen nem volt más, mint spiritiszta szeánszok sorozata, melyeken Dee kristálygömbök és médiumok segítségével különböző információkat igyekezett nyerni az angyaloktól. Ez utóbbi tevékenysége – jórészt Kelet-Európában vezetett spiritiszta naplói révén – a magyar kutatók számára is fontos művelődéstörténeti problematika, s Dee szeánszai a lengyel Olbracht Łaski és Báthori István király, majd II. Rudolf császár és Villém Rozmberk csehországi udvaraiban viszonylag jól ismertek. Mindig is elképesztette a kutatókat azonban az a fordulat, mely Dee pályáján látszólag hirtelen következett be, s melynek eredményeképpen a nemzetközileg is elismert tudós-humanistából a legenyhébb kifejezéssel élve is excentrikus mágus lett. A hagyományos, főként tudománytörténeti orientációjú értékelések nem sokat tudtak kezdeni Dee e késői, ezoterikus pályaszakaszával, s legjobb esetben azzal a magyarázattal szolgáltak, hogy a humanista – miként Doktor Faustus – kiábrándult a racionális természettudományokból, s magasröptű céljait, ha nem is a Sátánnal szövetkezve, de csak közvetlen természetfeletti kommunikációval, okkult praktikákkal látta kivitelezhetőnek.[1]

E magyarázatot támasztják alá Dee saját szavai is, melyekkel Rudolf császárnak igyekezett megmagyarázni ezoterikus misszióját:

„Kinyilvánítottam neki [a császárnak], hogy egész életemet tanulással töltöttem, s e negyven év alatt folyamatosan, különböző módokon és különféle országokban, nagy erőfeszítéssel, fáradsággal és költséget nem kímélve, fokról fokra, az ember számára elérhető legjobb tudást kerestem. És végül úgy találtam, hogy sem élő emberfia, sem akármilyen Könyv, mely csak a kezembe került, engem nem taníthatott meg azokra az igazságokra, melyeket óhajtottam és amire egész életemben áhítoztam."[2]

Kevés kísérlet történt viszont arra, hogy Dee tudományos kísérleteit és angyalmágiáját egységben tekintsék, igaz, hogy ez a tudománytörténet szempontjából nem is volna különösen nyereséges vállalkozás. Amennyiben eddig összevetették Dee tudományos vizsgálódásait és az általa propagált mágiát, akkor az értelmezők legfeljebb

addig jutottak el, hogy a mágia fontosságára mutattak rá a modern természettudomány megszületésével kapcsolatban. Így vezette be például Frances Yates a „rózsakeresztes felvilágosodás" terminust,[3] melyet a kezdeti lelkes fogadtatás után a tudománytörténészek végül is elutasítottak.[4] Javaslatom szerint a Dee-kérdést nem a tudománytörténet, hanem a mentalitástörténet és kultúrantropológia felől célszerű megközelíteni, s inkább azt lenne érdemes vizsgálni, mennyiben inspirálta Dee tudományos tevékenysége azt a profetikus, okkult programot, melynek keretében fő tevékenységévé az angyalmágia vált. A racionális tudós és tudománytörténész szemében mindez persze már nem több egyfajta monomániás hóbortnál, melyet egyes történészek egyenesen elmezavarnak minősítettek. A kultúrtörténészek szerint azonban e mentalitás mégis igen mélyen gyökerezett a XVI. század lelkivilágában, s még a modern kor emberétől sem idegen.

Az újabb Dee-kutatás sokat finomított a korábban a tudós és mágus között kronológiailag is éles határvonalat húzó pályarajzok merevségén.[5] Yewbrey és Whitby felhívta a figyelmet arra, hogy Dee nem 1581-ben kezdte az angyalmágiát, mint azt általában feltételezték, hanem korábban ismeretlen első spirituális naplója szerint már 1579-ben alkalmazott médiumot. Erről megemlékezve azt is hozzátette, hogy az angyalmágiát „már 1569-től kezdve [gyakorolta] egy más különleges formában [azaz médium nélkül] is. Néha Rafael, néha Mihály arkangyal nevében a leggyönyörűségesebb dolog volt számomra imádságokkal árasztani el Istenemet, s az Úr csodálatos dolgokat vitt véghez rajtam."[6]

Márpedig Dee éppen 1569–70-ben írta egyik leghíresebb tudományos munkáját, a *Mathematicall Preface*-t, vagyis Euklidész *Elemek* című művének angol kiadásához készített nagyívű, a tudományok összességét áttekintő elméleti bevezetőjét. Nem érdektelen tehát megvizsgálni, hogy van-e összefüggés Dee tudományos gondolkodása és az angyalmágia programja között. A *Mathematicall Preface* hierarchizálja a tudományokat, s mindegyikük végcéljának Isten teremtését jelöli meg; Dee tehát korántsem egyfajta mérnöki kézikönyvet kívánt írni. A matematikának kozmikus jelentőséget tulajdonított, a matematika alkalmazóját pedig *exaltatió*ra képes mágusnak tartotta. Leírásában a matematikus egyenesen az új tudomány főpapjaként jelenik meg:

„A Számok által [...] odavonhatjuk magunkat minden teremtett dolgok és természet belsejébe, azok tulajdonságaihoz és formájához: s még tovább is emelkedhetünk, felszárnyalhatunk (spekulatív szárnyainkkal), hogy betekintsünk a Teremtés Tükrébe, a Formák Formájába, minden megszámlálható létező ősmintájába: legyen az látható vagy láthatatlan, halandó vagy halhatatlan, testi vagy szellemi..."[7]

A tudományok hierarchiájában Dee legmagasabbra az általa *archemastrie*-nek nevezett diszciplínát teszi. E diszciplína segédtudományai szerinte a *science alnirangiat*, az *ars sintrillia* és az *optical science* (*MP*, A.iii^{v}). Nicholas Clulee Dee természetfilozófiájának szentelt könyvében mindhármat okkult-mágikus tudományként magyarázza (1988, 167 skk.). Az „alnirangiat" szó arab forrásokra megy vissza. Az arab terminus, a „nirangiyat" különböző mágikus praktikákra utal; a *Picatrix* arab változatában a „nirang" olyan varázsigéket, inkantációkat jelent, amelyekkel az égi szellemek meg-

idézhetők. Olyan kontextusban is használják, ahol kép, talizmán értendő rajta. Avicenna *De divisionibus scientiarum* című összefoglalójában ugyancsak emleget egy „scientia alnirangiat"-ot, melyet mágikus tudományként definiál; olyan *magia naturalis* ez, melynek segítségével a dolgok titkos tulajdonságai manipulálhatók. Avicenna e műve megvolt Dee könyvtárában, példánya fenn is maradt, s látható, hogy az „alnirangiat" szót aláhúzta, s melléírta a margón: „magicae".[8]

A következő, az *ars sintrillia* egy középkori forrásokban gyakran hivatkozott, de kiderítetlen identitású szerző, Artephius nevéhez kötődik, akinek számos latin és arab művet tulajdonítottak. Dee katalógusa szerint 1556-ban birtokában volt egy kézirat, mely tartalmazta Artephius *Ars sintrillia* című traktátusát, ez azonban nem maradt fenn. Az egyetlen nyom, melyet a filológusok fel tudtak deríteni, egy Auvergne-i Vilmos nevű középkori szerző megjegyzése, aki szerint egy bizonyos Artesius rejtett dolgok vízióit tudta felkelteni oly módon, hogy kifényesített kardot helyezett egy vízzel teli tál fölé, s a kettő összecsillogása a szemlélőben révült látomásokat okozott (Clulee 1988, 167). Dee szövegének kontextusa erősen valószínűsíti ezt a megoldást, ugyanis rögtön utána következik az optikai tudomány említése, mely – Clulee értelmezése szerint is – nem fizika, hanem kristálygömbjóslás, „skrying", mellyel a mester éppen a *Mathematicall Preface* írásának idején kezdett foglalkozni.

Mielőtt a gömbjóslás reneszánsz kori metódusaira rátérnék, az „optikai tudomány" egy másik, Dee műveiben is jelen lévő aspektusát említeném. Már legkorábbi összefoglaló munkájában, az 1558-as *Propaedeumata aphoristica* asztrológiai matematikával foglalkozó téziseiben feltűnik a „katoptrika" kifejezés, melyről azt írja:

„Ha otthonos volnál a »katoptrikában«, ez képessé tenne arra, hogy bármely csillag sugarait a természetnél sokkal erősebben ráirányítsd a földi dolgokra. [...] És ez a titkos művészet nem kevésbé méltóságos, mint a filozófusok »inferiornak« nevezett asztronómiája [azaz az alkímia]."[9]

A katoptrika az antik tudományban a fény terjedésének és tükrözésének tanulmányozását jelentette; a középkorban Roger Bacon foglalkozott ezzel sokat. Dee bőségesen merített Bacon műveiből, s részben az ő hatására foglalkozott a csillagok erejének tükrök általi befogásával, amely az ő értelmezésében a talizmánmágia egy „természettudományosított" változata lett volna. Az antikvitásra visszanyúló középkori arab és latin források talizmánmágiáját a firenzei neoplatonisták tették a reneszánszban divatossá,[10] „természettudományos" adaptációját pedig Heinrich Cornelius Agrippa, majd Paracelsus kísérelte meg, aki így írt:

„Olyan tárgyat, mely felfogja az asztrális hatást és ennek megfelelő jegyeket mutat, Gamaheunak vagy Gamahey-nek neveznek. E nevet azonban legfőképpen azon köveknek adták, melyeken különböző csodálatos képek, emberek és állatok figurái kerültek ábrázolásra."[11]

Vessük ezt össze Dee téziseivel a *Propaedeumata aphoristicá*ban:

„A csillagok és égitestek olyanok, mint a pecsétnyomók, melyek jegyei különbözőképpen nyomódnak be a különböző anyagokba. [...] Ezért érdemes számításba ven-

ni a talizmánokat [a latin szövegben „*Gamaaeas*"] és más, még nagyobb dolgokat" (*PA*, 134/135), illetve az 1564-ben írt *Monas hieroglyphica*ban:

„Hieroglifikus monádunk, mélyen a központjában elrejtve, tartalmaz egy földi testet. A monád szavak nélkül megtanítja, hogy e földi testet miként lehet valami isteni erő segítségével aktivizálni. [...] S mikor ez a *Gamaaea* megtörtént, [...] az, aki táplálta a monádot, maga is metamorfózison megy át, s attól kezdve halandó szemek előtt csak igen ritkán mutatkozik."[12]

A bekezdésből – melynek mondanivalója ugyan korántsem magától értetődő – kiolvasható, hogy a monád, mint szimbólum, két referenciasíkkal rendelkezik. Az egyik jelentése a földi anyag, mely az alkímiai átalakulás során megtisztul és természetfölöttivé válik, másik jelentésben viszont a monád talizmán („Gamaaea"), melynek segítségével a mágus, aki eddig „táplálta" a Nagy Mű lombikját, maga is átalakul, s megszabadulva az anyag fogságából, felemelkedik a földi szemnek láthatatlan transzcendentális valóság szintjére.

Valójában ez volt John Dee nagy, teológiai-filozófiai-mágusi programja, ezt az *exaltatio*-állapotot szerette volna elérni azért, hogy Isten partnere lehessen, és megérthesse a teremtés nagy művét. Egész természettudományos gondolkodását ennek a programnak rendelte alá, s ennek jegyében kísérletezett az asztrológiai katoptrikával, illetve a talizmánmágiából geometriává és alkímiává desztillált monáddal. Ugyanakkor nem kerülték el figyelmét más, a szakirodalomból ismerhető módszerek, melyek érdekes egyezéseket mutatnak bizonyos populáris technikákkal is.

Artephiusnak a tükröző felületek által elrévülésre indító *ars sintrilliáját* már említettem. E technika ősi és tiszteletre méltó voltát a Szentírás is alátámasztotta. Mózes első könyvében olvassuk Józsefről, aki ezüstserlegét Benjámin zsákjába rejteti, hogy „nem abból iszik-e az én uram? és abból szokott jövendölni!" (1Móz 44,5). Mózes második könyvében az Áronnak készítendő papi ruhának része egy aranyból készült, mellre akasztható tábla, azon tizenkét csillogó drágakő, Izráel fiainak szimbólumaként. E drágakövektől fénylő táblát divinációs, azaz révületben jósló célra is használhatták, ilyen értelemben is hivatkoznak rá a középkori lapidáriumok.[13] Ennek egy válfajáról értekezett Paracelsus is, aki szerint az *ars beryllistica* segítségével brillkövekben, tükrökben és más fényes felületekben víziókat lehet felidézni, de ugyanerre a fénylő, fekete szenet is ajánlotta.[14]

John Dee birtokában volt egy fénylő fekete obszidiántükör, mellyel kétségtelenül az *ars sintrillia* vagy *catoptromantia*, tehát tükörjóslás technikáját gyakorolta.[15] A legbonyolultabb elmélettől a legkülönösebb praxisig kísérletezve Dee végül is a legközönségesebb technikánál, a gömbjóslásnál kötött ki, melyet élete szinte utolsó percéig gyakorolt, s benne a hite meg nem tört.

A *crystallomantiá*ról (angolul *scrying*) a tudós reneszánsz mágusok viszonylag keveset írtak, még Agrippa is csak futólag említi, annál elterjedtebb volt viszont mint populáris gyakorlat, népszerű mágia, melyet elsősorban eltemetett kincsek keresésére vagy lopott holmik megtalálására használtak. A *catoptromantia* és a *crystallomantia* között a leglényegesebb különbség az volt, hogy a tükör-divináció esetében a böjtöléssel és meditatív imádkozással felkészült mágus nem szellemeket kívánt megidézni a

tükörben, hanem bizonyos látomásokat várt, többnyire a jövőt feltárandó. A gömbjóslás esetében a mágus vagy médiuma kimondottan spirituális lényeket (vagy angyalokat, vagy elhaltak szellemét) igyekezett megidézni, hogy tőlük információkat nyerjen.

A gömbjóslást mind az egyházi, mind a világi hatóságok szigorúan tiltották, Angliában 1467-ben, 1534-ben, 1549-ben voltak nagyszabású perek, s az 1541-es varázslás és boszorkányság elleni törvény kiemelten ítélte el. Ennek ellenére a kincsek megtalálásának vágya erős volt, s az érdeklődő pacientúra szinte minden asztrológust kísértésbe vitt, hogy ilyen gyakorlatot folytasson. Dee kortársa, a híres londoni mágus-kuruzsló Simon Forman naplójában így emlékezett meg az 1584-es esztendőről: „Elég nyugodt, jó év volt, bár többször megvádoltak, hogy ellopott javakat kutattam, miáltal nekem nagy kárt okoztak."[16] Itt még mintha tagadná a gömbjóslás gyakorlatát, de 1588-ban már nyíltan leírta: „nekromantiát gyakoroltam, angyalokat és szellemeket idéztem." A XVI–XVII. századi angol kéziratos anyag egyébként bővelkedik titkos naplókban, feljegyzésekben, másolatokban, amelyek az ilyen mágikus praktikák elterjedt gyakorlatát mutatják. Viszonylag ritkább a tényleges divinációról való megemlékezés, igen gyakori viszont az imák, inkantációk és szertartáskönyvek gyűjteménye, amelyek a szellemek előhívására szolgáltak.[17]

Visszatérve Dee-re, őt 1569-től foglalkoztatta a divináció, rendszeres gömbjóslással pedig 1579-től foglalkozott. Magát a kristálygömböt 1575-ben említi naplójában, méghozzá annak kapcsán, hogy azt a királynő is megtekintette:

„Őfelsége a királynő, legtiszteletreméltóbb tanácsosaival és más uraságokkal és nemesekkel eljött, hogy megnézze könyvtáramat. De megtudván, hogy [első] felségemet csak négy órája vittük temetni a házból, Őfelsége úgy döntött, hogy nem jön be, csak a híres gömbömet kívánta megnézni, hogy mutassam meg neki tulajdonságait, melyet megtettem."[18]

Az első jól dokumentált angyalidézésre, Barnabas Saul médium segítségével, 1581. december 11-én került sor,[19] s e Saul – feltehetően Dee egyik ház körüli embere vagy laboratóriumi asszisztense – úgy válhatott médiummá, hogy már korábban is panaszkodott mesterének egy szellemről, mely éjfélkor erősen kínozta.[20] S hogy Dee is készen állt e különleges parapszichológiai tapasztalásokra, bizonyítja, hogy 1579-től a következő imaformulát alkalmazta:

„[...] Két különböző emberrel való némi tapasztalatom alapján [úgy érzem], hogy te, Uram, különös gondot fordítasz arra, hogy elküldd hozzám fényedet és igazságodat, szent és kipróbált angyali szolgáid és szellemeid által."[21]

Ugyancsak a Saullal való szeánszok előtt jegyezte naplójába: „Látomásom volt a kristályban, s Láttam!"[22]

A haláláig tartó szeánszok során Dee-nek három tartós médiuma volt, köztük leghíresebb az alkimista-sarlatán Edward Kelley, akivel Dee éveket töltött az említett kelet-európai udvarokban. Ami az angyalidézések során nyert információk tartalmát illeti, azok jelentősen különböztek a kortársi gömbjóslások során megoldani vágyott tolvajlási ügyektől. Dee intellektuális céljai szerint, az angyali üzenetekre hagyatkozva, egy, a világ teljes megismeréséhez vezető misztikus-vallásos tudás elsajátí-

tását remélte, s hite szerint ehhez mindenekelőtt meg kellett ismernie a bűnbeesés előtti, Istennel közvetlenül kommunikálni képes nyelvet, melyet Ádám használt a teremtett világ részeinek megnevezésekor.[23] John Dee végső, tudományos programja az volt, hogy megismerje az univerzális *lingua adamicá*t, mert mint írta: „A teremtő világegyetem logosza szabályok alapján működik, hogy az istenfélő, Istenben született ember kiismerhesse azokat, maga a teremtett világ, illetve egy teológiai és misztikus nyelv által."[24]

Mivel tudományos kísérletei eredménytelenek maradtak, végül ezért fordult az angyalidézésekhez, s szeánszai kapcsán számtalan forró könyörgéssel illette Istent, hogy égi szolgái által ossza meg vele az univerzális nyelv ismeretét.

A spirituális naplók e szempontból legérdekesebb részei a Dee-nek kinyilatkoztatott *Hénokh könyve,*[25] valamint a *48 claves angelicae* (1584) és a *De heptarchia mystica* (1588),[26] melyekben az angyali és földi rendeket összefoglaló bonyolult táblázatokat, valamint invokációkat találunk, többnyire a teljesen érthetetlen, „hénokhi" vagy angyali nyelven írva. Ezekhez hasonló részletek bekerültek a nyomtatásban is kiadott spirituális naplókba (*TFR,* lásd 2. jegyzet), ahol a kiadó Meric Casaubon nagy gonddal rekonstruálta az egyébként teljesen érthetetlen „hénokhi táblázatot" is. Ha tipologizálni akarjuk Dee gömbjóslással elért látomásait, azok a következő osztályokba sorolhatók:

(1) Képileg megfogható és verbalizálható, nagyléptékű víziók, amelyek a világegyetem és az isteni kozmikus rend, valamint az azt fenntartó angyalok világára vonatkoznak, ilyen például az 1584. június 20-án Krakkóban nyert látomás:

„[Kelley] négy gyönyörű kastélyt látott, a föld négy sarkában állva: ezekből trombitaszó hallatszott. Minden kapuból egy trombitás jött ki, melyeket jelvényhordók követtek. Mögöttük hat-hat öregember, fehér szakállal. [...] A négy ház a föld négy angyalát jelenti, akik a felvigyázók és toronyfigyelők, akiket az örök Isten gondviselésében helyezett a gonosz és hatalmas ellenség, az Ördög bitorló káromlása és titkos fondorkodása ellen. [...] Mindegyik házban a fő felvigyázó egy-egy hatalmas herceg, az Úr egy hatalmas angyala, melynek öt alárendelt hercege van. E házak pecsétjeit és autoritását a világ kezdetén adományozták. Mindegyiket négy karakter írja le (az Isten Fiának jelenlétét bizonyítva, ki által minden teremtetett a Teremtésben)." (*TFR* 168–170.)

(2) A második kategóriát olyan leírások alkotják, amelyek rituálékat, mágikus invokációkat tartalmaznak, vagy az angyaloktól nyert instrukciók, utasítások formájában, vagy úgy, hogy a kristályban Kelley ezek bemutatását látja és leírja:

„KELLEY: Úgy tűnik, mintha a kőben egy fehér függöny lenne. Egy idő után ez félrehúzódott, majd egy halomba dobva a kő hátterébe került. Most megjelenik valaki fehér lepelben, feje körül fehér karika, mintha fehér füstből lenne, nem emlékszem, hogy valaha is láttam volna, a köpenye fel van hajtva. [...] Most tűz támad és elemészti ezt a lényt. Majd újra feltámad és fényesebben ragyog, mint annak előtte. *Isten dicsősége így jutalmazza meg az igazakat, hogy azok feltámadnak háromszoros dicsőségben.*

DEE: S egy hely készül.

KELLEY: Most egy asztal jelenik meg előtte. Most az asztalra egy fekete terítőt tesz. Most egy zöld terítőt. Most egy fehér terítőt. Most egy vörös terítőt. S most az asztal úgy tűnik, mintha földből lenne, a fazekasok agyagából lévő durva földből.

DEE: Ez a Föld Asztala. Sorrendben veszi le a színes terítőket, a Föld négy sarkának megfelelően.

KELLEY: Az asztalnak négy lába van, de csak kettő érinti a talajt, kettő nem. Négyzet alakú. A bal sarkában gyertyatartó van, mely négy tiszta, fényes lánggal ég..." (*TFR* 171–172.)

(3) A harmadik csoportba az angyalok azon információi tartoznak, melyekkel Dee-t a *lingua adamicá*ra tanították. A sugallatok angyalneveket, rituális kifejezéseket adtak meg a hénokhi nyelven, mely erősen kabbalizált, minden betűnek számértéke van, s Dee fixa ideája volt, hogy ha a számértékek viszonyait megérti, elérheti hőn óhajtott célját, a teljes megvilágosodást. A hajdani matematikust már csak az mutatja, hogy időnként számítási hibán kapja az angyalokat (Kelley matematikai műveltsége értelemszerűen nem volt mesterééhez mérhető), amelyet aztán azok igyekeznek kimagyarázni:

„NALVAGE ANGYAL: Imádkozzatok!

DEE: Imádkoztunk.

NALVAGE: Hiba van az utolsó leckében, nem a Számokban, hanem a Betűkben. Először elismétlem a Betűket, majd a Számokat. Hány szót nyertetek ma?

DEE: Tizenhármat, mivel *Iaida* volt az invokáció utolsó szava.

NALVAGE: Ezek értékesebbek, mint maga az egész Lengyel Királyság. Legyetek türelemmel, mert ezek a dolgok csodálatosak.

N – ennek a száma a hatodik kell legyen, 309-re leszálló.

A – a hetedik, 360-ra felszálló.

O – a kilencedik, 1000-re felszálló.

V – a tizenhetedik, 2004-re felszálló.

Tehát *Vooan,* kiejtése *Vaoan* lehet.

Add össze ezeket a számokat.

DEE: »Vooan« azoknak szól, akik elvesztek, »Vaoan« azoknak, akik felmagasztaltatnak. Az ördögök elvesztették hangjaik erejét. Az összeg 4723.

NALVAGE: Ezt a transzmutáció legmagasabb aszcendense misztikus gyökének nevezik.

DEE: E kifejezés homályos, de ha majd Istennek tetszik, megmagyarázza.

NALVAGE: Ez a Bölcsek Kövének négyzete.

DEE: De hisz azt mondtad, gyöke.

NALVAGE: Akkor hát négyzetgyöke." (1584. április 13. Krakkó – *TFR* 80.)

E humoros megoldást kínáló részlet után érdemes hosszabban idézni a Krakkóban 1584. április 21-én tartott szeánsz jegyzőkönyvét, ahol maga Gábriel arkangyal és Nalvage szellem közösen világosították fel a mágust a számok és a kabbalisztikus ősnyelv erejéről:

„GÁBRIEL: Minden betű a szubsztancia egy tagját jelöli, melyről beszél. Minden szó a szubsztancia lényegét jelöli. A betűket zavaros módon szétválasztjuk, s ezért kell a számok által összegyűjteni őket. [...]

E. K.: S vajon ez a nyelv ismert-e a világ valamely részén, s ha igen, hol és kik által?

GÁBRIEL: Az ember a teremtésben nemcsak ártatlannak született, hanem arra is felhatalmazást kapott, hogy részese legyen Isten erejének és szellemének; miáltal ő nemcsak hogy mindent megismerhetett a teremtésben és mindezekről megfelelően tudott szólni, vagyis elnevezte [a világ dolgait]; de úgyszintén részt vett a mi [angyalok] társaságunkban, s Isten misztériumainak kimondója, mi több, Isten társalkodópartnere volt! Tehát az ártatlanságban Isten és mi, az angyalok hatalmának részese felemeltetett és megszenteltetett Isten látásában, mígnem az a *Corozon* (mert ez az igazi neve annak a hatalmas ördögnek), irigyelvén boldogságát meg nem rontotta. [...] Ezt követően, kiűzetvén a Földre, nem tudott beszélni, s elkezdte megtanulni szükségből azt a nyelvet, [...] melyen viszonylag a leghűebben ki tudta fejezni és utódainak átadni Istenről és a teremtésről megmaradt tudását. És magától felosztotta nyelvét három részre, melyek voltak tizenkettő, három és hét: így megmaradt a szám, de elveszett az igazi forma és a kiejtés. [...] És most mi azt adjuk neked, melyen Ádám beszélt az ártatlanságban, s azóta sosem került az emberek ismeretébe; mivel az Isten erejének dolgoznia kell, s a bölcsesség igaz formájának meg kell mutatkoznia, s ez nem történhet meg semmilyen más módon, az emberi képzelőerő által sem, mert miként ez a Mű isteni ajándék, úgy Erő is, s csak az erő nyelvén mutatható meg..." (*TFR* 92.)

(4) Végül, az angyali kommunikációk jelentős része homályos, hénokhi stílusú történelmi prognosztikáció. A jóslatok új kor eljövetelét hirdetik, melyben Dee-nek és Kelleynek jelentős szerepe lesz, mivel ők választattak ki Isten által, hogy a korszakváltással összefüggő bizonyos rítusokat bemutassanak. Igen világosan fogalmazta ezt meg Dee Rudolf császár előtt:

„Az Úr szent angyalai az elmúlt két és fél évben megvilágosítottak engem, s kezeimmel olyan műveket alkottak, melyek nagyságát emberi szív nem is kívánhatta volna, igen, egy csodás varázsgömböt is ajándékoztak nekem, melynek értékével semmilyen földi királyság értéke nem versenyezhet. [...] Az Úr Angyala megjelent nekem, hogy általam téged megintsen bűneidért. Ha hallgatsz rám, és hiszel, győzni fogsz: ha nem hallgatsz, az Úr (az ég és a föld alkotója) rátapos a melledre, és fejjel lefelé fog letaszítani a trónusodról. Mi több, az Úr a következő szerződést ajánlja általam: ha feladod gonoszságodat, trónod hatalmasabb lesz, mint valaha, s a sátán a foglyod lesz; ez a gonosz ördög nem más, mint a hatalmas Török – ez az én megbízatásom Istentől..." (*TFR* 231.)

A próféciák kelet-európai vonatkozásait már máshol elemezték,[27] e cikk az angyalidézések mentalitástörténeti és pszichológiai jelentőségét kívánja felvetni annak fényében, amit a reneszánsz tudományról és hiedelemvilágról tudunk. E vonatkozásban a következő kérdéseken érdemes tovább dolgozni: *a)* Hogyan lehetséges, hogy a komoly tudományos múlttal rendelkező Dee teljesen átadta magát a gömbjóslásnak, s ezt tökéletesen kielégítőnek tartotta az univerzális tudomány megszerzésé-

hez? *b)* Hasonlóan érdekes annak figyelembevétele, hogy bár Dee missziója nem tekinthető sikeresnek, sehonnan sem űzték el csalóként vagy szélhámosként, s maga Dee alkalmankénti nehézségei ellenére is végig meg tudta őrizni méltóságát, s 1589-ben szinte fejedelmi körülmények között tért vissza Angliába. *c)* Az is további vizsgálatot érdemelne, hogy mi volt a szerepe Edward Kelleynek a látomások és próféciák generálásában, hiszen Dee csak leírta az angyali üzeneteket, melyeket médiumai diktáltak neki. Bár Kelleyt sok értelmező szélhámos hazudozónak tartja, a források arra utalnak, hogy vagy maga is elhitte az általa közvetített próféciákat, vagy ha szerepjátszást művelt, saját magát is megtévesztette vele. Jellegzetes és többször ismétlődő epizód az, amelyet 1584. május 24-én Krakkóban jegyzett fel Dee:

„Mivel E. K. nem jött, hogy folytassuk a szeánszot, én mentem a szobájába, s kopogtattam. Kértem, hogy jöjjön, de ő ezt visszautasította. [...] Fél órával később sietve jött ki szobájából, kezében Cornelius Agrippa kötetével, s egy fejezetből felolvasta azoknak az országoknak és provinciáknak a nevét, melyeket Agrippa saját bevallása szerint Ptolemaioszból gyűjtött ki. Erre azt mondta, hogy a mi szellemi tanítóink csalók, akik ebből és más könyvekből szedték a világ leírását, melyet előző nap közvetítettek nekünk, s hogy ő a továbbiakban nem kíván együttműködni velük. De én azt feleltem, nagyon jó, hogy van olyan könyve, mely megmagyarázza a földrajzi neveket, s [...] nekünk csak köszönetet lehet mondani tanítóinknak, hogy alkalmat adnak e könyvek igazságának ellenőrzésére..." (*TFR* 158–159.)

Dee naiv logikája is bámulatra méltó, ám nem kevésbé érdekes Kelley viselkedése, ha feltesszük, hogy a látomásokat maga fabrikálta. Ebben az esetben ugyanis úgy járt, mint Shakespeare színpadának híres színésze, Edward Alleyn, aki egy ízben olyan átéléssel játszotta Marlowe Faustusát, hogy a színpadi ördögök megjelenésekor a földre vetette magát, s az előadást félbeszakítva, színészeivel és a közönséggel együtt az egész éjszakát imádkozással töltötte.[28]

Visszatérve Dee személyiségére, Whitby szerint rendíthetetlen hite a gömbjóslásban két forrásból táplálkozott: egyrészt csalódott a természettudományokban, e módszerrel viszont – legalábbis a látszat szerint – sikereket ért el; másrészt a XVI. századi mágia története során egyre inkább leomlottak a határok az okkultizmus hagyományosan elváló ágai között, s Agrippa és Paracelsus műveinek fényében a gömbjóslás már nem feltétlenül tűnt gyanús és primitív technikának. A természetfilozófia és a tudomány XVI–XVII. századi átalakulása során olyan ismeretelméleti vákuum keletkezett, melyben a mágia különböző technikái időlegesen helyet kaphattak. Ez magyarázhatja az okkult tudományok nagy reneszánsz kori presztízsét és a patrónusok készségességét. Történészi leegyszerűsítés lenne azonban azt állítani, hogy a mágia közvetlenül hozzájárult a természettudomány XVI. században megindult forradalmához. Inkább úgy értendő a dolog, hogy Dee és tudós-mágus társai műveiben a tudományos és okkult gondolati rétegek nem homogén világképet alkotva és nem feltétlenül egymást erősítve, hanem egymástól függetlenül, egymásra csak esetlegesen hatva léteztek.

John Dee intellektusának és pszichéjének modern feldolgozásához Wayne Shumaker megközelítését ajánlanám, aki négy furcsa reneszánsz szöveg – köztük

Dee spirituális naplói – interpretációját érdekes önvallomással vezeti be. Szavai azért figyelemre méltók, mert Shumaker professzor korábbi írásaiban a hermetizmus és az okkult tudományok egyik legszkeptikusabb, a tudománytörténet fensőbbséges magasából szóló, szarkazmussal teli kutatója volt.[29] Majd miután az irodalomtörténészek hermeneutikai értelmezésmódszerét követve végigolvasta Dee próféciáit, az alábbi következtetésekre jutott:

„Évekkel ezelőtt, mikor figyelmemet a reneszánsz szépirodalom területéről a latinul írt művekre fordítottam, meglepetéssel fedeztem fel, hogy a korszak »komoly« gondolatai jobban különböztek modern gondolkodásunktól, mint gondoltam volna. Irodalmi olvasmányaim azt a képzetet keltették bennem, hogy a reneszánsz és a modern kor embere között több volt a hasonlóság, mint a különbség. Végül is a szerelem és a fájdalom minden korban ugyanolyan, mint ahogy a törekvés is általában elismerésre és hatalomra irányul. Nos, mikor elmélyedtem azokban a latin művekben, melyek a művelt európai tudósközösség számára íródtak, ahhoz hasonló kulturális megrázkódtatást éreztem, mint amikor először utaztam hosszabb időre Japánba az 1930-as években. A reneszánsz tudós embereinek tudata – és persze a közembereké is – olyan szerkezetűnek bizonyult, melyet el sem tudtam volna képzelni. [...] Még a modern gondolkodás olyan úttörői is, mint Kopernikusz, Kepler, Newton olyan axiomatikus eszméket vallottak, melyek teljesen összeférhetetlenek a miáltalunk elismertekkel. Csak illusztrációként említek olyanokat, hogy a bolygóknak lelke, démona van, hogy a számok és tulajdonságaik »valódiak«, hogy a geometriai formáknak inherens erényei vannak, s hogy a szellemi fejlődés attól függ, megtaláljuk-e az antikok által még birtokolt ősi bölcsességet. Minél többet olvastam efféléket, annál inkább rájöttem, hogy az ilyen eszmék – anélkül, hogy szélsőségesnek kellene tartanunk őket – a legtöbb kort és kultúrát átjárják, mint erről az antropológia is meggyőz bennünket. E felismerés fényében állítom, hogy Dee, Cardanus, Trithemius és Dalgarno írásai azt bizonyítják: intelligens embereknek lehettek és voltak is olyan eszméi, melyek mára extravagánsnak tűnnek, de mai olvasatukkal a szellemi orientáció lehetséges változatainak jobb megértéséhez juthatunk el."[30]

Örömmel nyugtázhatjuk, hogy Shumaker professzor el tudott szakadni a racionális, fejlődéselvű tudománytörténettől, és az antropológia segítségével a fenti következtetésre jutott. Szavait akár jelen kötetünk ideológiai alapjának kijelölésére is kölcsönözhetjük.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációkat lásd a XXIII. és XXX. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Dee egyik jeles matematikai-asztrológiai traktátusának modern kiadója is így érvel, lásd J. L. Heilbron bevezetőjét in: Shumaker (1978: 12).

2 John Dee, *A True & Faithful Relation of What Passed Between Dr. John Dee [...] and Some Spirits*. Ed. Meric Casaubon. 231. London: T. Garthwait [a továbbiakban *TFR*].

3 Lásd Yates (1968) és uő (1972).

4 Lásd például Westman (1974) és Vickers (1979).

5 Jelen tanulmányomban különösen a következő munkákra támaszkodtam: Yewbrey (1981); Shumaker (1982); Whitby (1985); Clulee (1988); Watson (1990); Bugaj (1991).

6 Lásd *Mysteriorum Liber Primus*, British Library, London, MS Sloane 3188, fol. 5. Értelmezi Yewbrey (1981:169).

7 Dee, *Mathematicall Preface*. Facsimile, ed. Allen G. Debus (1975: *jr-*jv^{v}) [a továbbiakban *MP*].

8 Clulee, (1988: 167 és 285, 55–58. jegyzetek). Avicenna művét Dee könyvtárában Roberts & Watson a 395. szám alatt azonosították, a kötet jelenleg az oxfordi Bodleian könyvtárban található, Dee 1557-ben vásárolta. Lásd még Fahd (1966).

9 *John Dee on Astronomy. „Propaedeumata aphoristica" (1558 & 1568). Latin and English*. Ed. & tr. Wayne Shumaker, intr. J. L. Heilbron (1978: 148–149) [a továbbiakban *PA*].

10 A kiterjedt szakirodalomból a legjobb eligazítást adja Walker (1958) és Yates (1964). Magyarul lásd Boll–Bezold (1987).

11 *The Hermetical and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast*. Ed. A. E. Waite (1894: 1.51). Idézi Shumaker in: *PA*, 215.

12 „A Translation of John Dee's *Monas hieroglyphica*, with an Introduction and Annotations" [az eredeti facsimiléjével]. Ed. & tr. C. H. Josten (1964: 135) [a továbbiakban *MH*].

13 Vö. Gaster (1911: 806–814). Lásd még Davies (1969); Evans (1976) és Whitby (1985).

14 *Die 9 Bücher de natura rerum*. In: Paracelsus (1922–1933: 11–307). Dee birtokában volt egy Paracelsus-kötet („De rebus naturalibus; descriptio aliquot stirpis de metallis, de mineralibus, de gemmis, germanici, Argentoratum, 1570") mely feltehetően a fenti traktátussal azonos. Hogy Dee igen korán ismerhette Paracelsus „ars beryllistica" koncepcióját, mutatja, hogy a *Monas hieroglyphica* lapjain már használja a „beryllisticus" terminust. Vö. Clulee (1988: 280); lásd még Bugaj (1991: 120).

15 A tükör jelenleg a British Museumban van, a XVIII. századi excentrikus főúr-horroríró, Horace Walpole birtokából került oda. Lásd Tait (1967).

16 *The Autobiography and Personal Diary of Dr Simon Forman*. Szerk. Halliwell. 17. London, 1849. Idézi Whitby (1985: 31).

17 Igen jó példa erre a British Library Additional MS 36.674 számú kézirata, mely a varázsformulák és szertartásleírások hatalmas kompendiuma, beleértve számos fekete mágia rituáléját is („Clavicula Solomonis", „Agrippa negyedik könyve" stb.), valamint névtelen szerzőktől és másolóktól származó mágikus diagramokat és víziók leírásait. A ceremoniális mágia néhány híres rituáléját kiadta Waite (1961).

18 Dee (1851: 17).

19 British Library, MS Sloane 3188, fol. 8.

20 Dee (1842: 13).

21 MS Sloane, 3177, 8^{v}.

22 1581. május 25. *Private Diary*, 11.

23 Vö. 2Móz 19–20: „A mely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak a neve. És nevet ada az ember minden baromnak, az ég madarainak és minden mezei vadnak..."

24 *MH*, 23^{v}/201.

25 *Liber mysteriorum, sextus et sanctus*, 1583, kéziratban, British Library, MS Sloane 3189.

26 Mindkettő kéziratban, MS Sloane 3191. Utóbbit nemrégiben kiadta Robert Turner (Wellingborough: Aquarius Press, 1986).

27 Lásd Firpo (1952); Evans (1997); Szőnyi (1993).

28 Említi Burgess (1970: 103)

29 Lásd könyvét: Shumaker (1972).

30 Shumaker (1982: 10–11).

Bibliográfia

BOLL, Franz–BEZOLD, Carl 1987: *Csillaghit és csillagfejtés* (1917) (Curiositas 1). Budapest: Magyar Helikon.

BUGAJ, Roman 1991: *Hermetyzm.* Warszawa–Wrocław–Kraków: Ossolineum.

BURGESS, Anthony 1970: *Shakespeare.* London: Penguin.

CLULEE, Nicholas H. 1988: *John Dee's Natural Philosophy.* London: RKP.

DAVIES, Thomas W. 1969: *Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and Their Neighbors* (1898). New York: Ktav Publishing House.

DEE, John 1659: *A True & Faithful Relation of What Passed Between Dr. John Dee [...] and Some Spirits.* Kiad. Casaubon, Meric. London: T. Garthwait *(=TFR).*

– 1842: *The Private Diary and Catalogue of His Library of Manuscripts.* Kiad. Halliwell, James O. Manchester: Camden Society 19.

– 1851: *Autobiographical Tracts.* Chetham Society Publications 24. Kiad. Crossley, James. Manchester.

– 1964: *Monas hieroglyphica (1564).* In: A Translation of John Dee's *Monas hieroglyphica,* with an Introduction and Annotations [az eredeti facsimiléjével]. Kiad. és ford. Josten, C. H. *Ambix* 12: 84–221 *(=MH).*

– 1975: *Mathematicall Preface (1575)* [facsimile]. Kiad. Debus, Allen G. New York: Science History Publications *(=MP).*

– 1978: *[John Dee on Astronomy] „Propaedeumata aphoristica" (1558 & 1568), Latin and English.* Ford. és kiad. Shumaker, Wayne, bev. Heilbron, J. L. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press *(=PA).*

EVANS, Joan 1976: *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance* (1922). New York: Dover.

EVANS, R. J. W. 1997: *Rudolf II and His World* (1973). London: Thames & Hudson.

FAHD, Toufic 1966: *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam.* Leiden: Brill.

FIRPO, Luigi 1952: John Dee, scienziato, negromante e avventuriero. *Rinascimento* 3: 25–84.

FORMAN, Simon 1849: *The Autobiography and Personal Diary [of Dr Simon Forman].* Kiad. Halliwell, James O. London.

GASTER, M. 1911: „Divination. Jewish." In: *Encyclopedia of Religion and Ethics.* IV. Szerk. Hastings J. 806–814. Edinburgh.

PARACELSUS 1894: *The Hermetical and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast.* Kiad. Waite, A. E. London.

– 1922–33: *Sämtliche Werke.* Kiad. Sudhoff, Karl–Matthiessen, Wilhelm. Berlin–München: O. W. Barth.

ROBERTS, Julian–WATSON, Andrew, G. 1990: *John Dee's Library Catalogues.* London: The Bibliographical Society.

SHUMAKER, Wayne 1972: *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns.* Berkeley–Los Angeles–London: The University of California Press.

SHUMAKER, Wayne (szerk.) 1978: *John Dee on Astronomy.* Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

– 1982: „John Dee's Conversations with Angels". In: *Renaissance Curiosa.* Medieval & Renaissance Texts & Studies 8. New York: SUNY, Center for Medieval & Early Renaissance Studies.

SZŐNYI György Endre 1993: 'Eastward Ho!' John Dee a kelet-közép-európai udvarokban. In: *A III. Hungarológiai Kongresszus előadásai.* Szerk. Monok István. 1063–1074. Budapest–Szeged: JATE.

TAIT, Hugh 1967: The Devil's Looking Glass: the Magical Speculum of Dr John Dee. In: *Horace Walpole, Writer, Politician, and Connoisseur.* Kiad. Smith, Warren Hunting. New Haven–London: Harvard.

VICKERS, Brian 1979: Frances Yates and the writing of History. *Journal of Modern History* 51: 287–316.

WAITE, A. E. 1961: *The Book of Ceremonial Magic. A Complete grimoire* (1911). Secaucus, NJ: The Citadel Press.

WALKER, D. P. 1958: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella.* London: The Warburg Institute.

WATSON, Andrew G. 1990: *John Dee's Library Catalogues.* London: The Bibliographical Society.
WESTMAN, Robert S. 1974: Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered. In: *Hermeticism and the Scientific Revolution.* Szerk. White, Lynn. Papers read at the Clark Library Seminar, March, Los Angeles: UCLA, W. A. Clark Memorial Library.
WHITBY, C. L. 1985: John Dee and Renaissance Skrying. *Bulletin of the Society for Renaissance Studies* 3:2: 25–36.
YATES, Frances A. 1964: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* London: RKP.
– 1968: The Hermetic Tradition in Renaissance Science. In: *Art, Science and History in the Renaissance.* Szerk. Singleton, Charles. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
– 1972: *The Rosicrucian Enlightenment.* London: RKP.
YEWBREY, Graham 1981: John Dee and the „Sidney Group": Cosmopolitics and Protestant Activism in the 1570s. University of Hull, publikálatlan doktori értekezés.

KLANICZAY GÁBOR

A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban

A boszorkányszombatról született történeti elemzések többsége kétféle forráscsoportból indult ki: a vádlottak – többnyire tortúra alatt adott – vallomásaiból, és azokból a leírásokból, amelyeket a számos demonológiai kézikönyvben lehet olvasni. Ez utóbbiak részben az előbbieken alapultak, részben irodalmi és mitológiai sémákkal színesítették azokat. Ha végiggondoljuk, máris előttünk van azoknak a szereplőknek és tényezőknek a hálózata, amely meghatározza, hogyan olvadnak a boszorkányszombatban egybe a folklorisztikus, mitologikus és irodalmi változatok egy új együttessé.

A bíró és a kínvallatás alatt álló vádlott dialógusában, mely az ördögi fantazmagóriák mindig aktualizált változatát állítja elő, három fő tényező ismerhető fel. Egyrészt a bíró rendszerező tevékenysége: azokat az elemeket választja ki, amelyek a leginkább megfelelnek a bűnjelek és bizonyítékok általa relevánsnak tartott rendszerének. Másfelől a „boszorkány" kétségbeesett vagy lemondó improvizációit hallhatjuk: a vádlott úgy próbálja elkerülni a tortúrát, vagy úgy próbál véget vetni szenvedéseinek, hogy igyekszik a lehető legtökéletesebben megfelelni a kérdezők prekoncepcióinak. A kínzás alatt álló boszorkányok hamar felismerik, mit várnak tőlük a bírók: valószerű leírásokat a boszorkányszombatról, vagyis azt, hogy a demonologikus séma vázát olyan realisztikus részletekkel tegyék élővé, amelyeket részben a saját életükből, részben pedig a helyi hiedelmekből merítettek. Harmadik tényezőként fontos megemlíteni a vallomások lejegyzőinek, az írnokoknak a működését. Ők azok, akik koherens, narratív sorozattá szerkesztik ezeket a szétesö hiedelmeket, ezeket a fantázia szülte történeteket, az egyéni életekből merített emlékek morzsáit. Olyan vallomássá, amely valóban hitelt érdemel – ne vezessen félre, hogy dialógust olvasunk: ez többnyire nem egyéb, mint irodalmi konvenció.

A demonológiai traktátusok világa – forrásaink második fő csoportja – folyamatosan hasznosította azokat az anyagokat, amelyeket „a terepen" lehetett gyűjteni. De a demonológusok kiemelték ezeket a hiedelmeket kronológiai, térbeli, etnikus, regionális és társadalmi kontextusukból, és máshol hozták forgalomba azokat, mint ahol születtek. Ez a gyökértelenné lett, átdolgozott és a nyomtatott propaganda eszközeivel terjesztett pszeudo-mitológia azután igazolást talált az újabb „boszorkányok" vallomásaiban, melyek további elemekkel egészítették ki azt. De ez utóbbiakat ismét

csak az ottani bírók kérdései határozták meg, akik elképzeléseiket szintén kollégáik demonológiai traktátusaira alapozták: ez az ördögi kör határozza meg a boszorkányszombat tudós mitológiájának újratermelését. Természetesen figyelembe kell venni a klasszikus mitológiából jövő hatásokat is, valamint a teológiai, filozófiai és jogi szempontokat. S ha mindezeket a tényezőket szemmel tartjuk, elmondhatjuk, hogy a boszorkányszombat-elbeszélés valóságos paradicsom az értelmezni kívánó történész számára.

Ahhoz, hogy értelmezhessük ezeket a forrásokat, amelyek a boszorkányszombatról tanúskodnak, először meg kell tehát határozni a tanúvallomás pontos jellemzőit. Éppen ebben a vizsgálódásban lehet közelebb jutni annak a vitának a megoldásához, amely azok között folyik, akik egyfelől „a paraszti kultúra ritka töredékeit" vagy valami nagyon régi mitológia maradványait keresik a boszorkányszombatban,[1] és azok között másfelől, akik ezeket a beszámolókat inkább a bírósági vallatás jogi és lelki kényszereivel magyarázzák.[2] A második állásponthoz sorolhatók azok is, akik az egészet egy „feje tetejére állított világnak" tekintik, mely a kereszténység bevett értékeit úgy próbálja kikezdeni, hogy felforgatja az isteni szakralitás szimbólumait, és az ördög alakja köré rendezi azokat.[3]

Anélkül, hogy kielégítő megoldást tudnék adni erre a hosszan elhúzódó vitára, szeretném kiszélesíteni vizsgálódásunk területét. Azt javaslom, hogy az autentikus tanúvallomások egy harmadik csoportját is vegyük tekintetbe a boszorkányszombat elemzésénél: azokat a történeteket, amelyeket a perekben a vádaskodó tanúk mondanak el. Sok ilyen vádat olvashatunk a dokumentumokban, ahol a tanú azt állítja, hogy elragadták a boszorkányok, és arra kényszerítették, hogy vegyen részt a boszorkányszombaton, hiába próbált ellenállni, és hiába undorodott attól. Más tanúk azt állítják, hogy hallották, hogyan meséltek a vádlottak arról, hogy mi mindent csináltak a boszorkányszombaton. A gyógyítók, nézők is beszélnek ugyanerről, azt mesélik néha, hogy őnekik azért kellett a boszorkányszombatra menni, hogy ott szembeszálljanak a boszorkányokkal. Hogyha ezeket a történeteket szembeállítjuk azokkal a vallomásokkal, amelyeket a kínzókamrában csikartak ki a vádlottakból, vagy pedig azokkal az irodalmi leírásokkal, amelyeket a demonológusok kerekítettek ki, szembetűnő a különbség. Ezek a „népi narratívák" egy új típust jelentenek a boszorkányszombatról szóló források sorában.

*

Magyarországon több mint kétezer boszorkány-vádlott perében (1520 és 1777 között)[4] a körülbelül 150 boszorkányszombat-leírás több mint egyharmada ebbe az utolsó kategóriába tartozik. Hadd idézzek egy szemléletes példát az 1739-ben Hódmezővásárhelyen Raj Andrásné ellen folytatott perből, az ő házában szolgáló Tóth János vallomásából:

„...az Boszorkány Etczakának idején hozaja ment Asszonyi zöld öltözetben, kiis az Fatenst üstökénél fogvást feküvésébül föl rantotta, annakutanna Kantart huzván fejeben, azonnal csigás szerszámmal föl nyergelt sárga szörü Paripával valtoztatta,

akoron fogván magát az Boszorkány Szent Gellért hegyére nyargalt az Fatensen, az hova képtelen nagy sereg gyült más helyekrülis, s ott öszve gyülvén magokat sok féle musikakkal, s rendkivül való pompás Lakodalmakkal vigaztalták, onnand pedig visza térvén, ismét kevés üdő mulva az Fatenst hol Gyulára, hol Péter Varada felé, hol pedig az Pétcskay retekre hajtogatta, honnand vissza térvén azon réteken maga elejben vette az őzét, mellyet az Fatensen sebes Üzetéssel el fogott az Makay határban, fölis kötött az nyeregre... Vallya az Fatens, hogy az eő két szaja vege egész nyáron az zabla miatt nagyon sebes volt, úgy hasonló képpen a job oldala sarkantyú által ki volt szaggatva, ereiben pedig és Ábrázattyában úgy annyira megh fogyatkozott hogy az emberi szintis alig ösmerszett rajta, álomban is continuo telhetetlen volt."[5]

Ebben a leírásban a boszorkányszombatra vonatkozó magyar népi hiedelmek jól ismert elemeire ismerhetünk. Szent Gellért hegye – a magyar „Blocksberg" – már majdnem egy évszázada a boszorkányszombat leggyakrabban említett magyarországi színhelye.[6] A táncok, az ünnepi lakoma (ahol hajnalban az ennivalók átváltoznak „lószar zsemlévé"[7]), a lóvá tett ember használata közlekedési eszközként – mindezt jól ismerjük más boszorkányszombatról született leírásokból vagy vallomásokból; a vadászat motívumának is számos mitológiai előképe van. Ami meglepő, az az, hogy az ördög és az ördöggel folytatott szexuális üzelmek teljes mértékben hiányoznak ebből a leírásból. Azt jelentené ez, hogy a tanúvallomásokban olvasható boszorkányszombat-leírások egy „autentikusabb" vagy „kevésbé diabolizált" népi felfogást tükröznek?

Vessük össze őket röviden azokkal a szaggatott beszámolókkal, amelyeket a kínvallatás alatt álló boszorkányok vallomásaiból jegyeztek le. Mint már céloztam rá, ebben a megrendítő dialógusban, amelyet a bíró makacsul megismétlődő kérdései és a „boszorkány" kétségbeesett védekező stratégiái irányítanak, inkább a boszorkányszombat kollektív újraalkotását látom, e két ellentétes tényező kombinációját, és nem pusztán egyoldalú demonológiai szuggesztió eredményét, vagy valamiféle autentikus, archaikus népi mitológiát.[8] A boszorkány „mesélő" nyelvét fenyegetésekkel vagy fizikai kényszerrel próbálja megoldani a vallató, a boszorkányszombat titkait szó szerint kicsikarják a vádlottból „a leleplezések és elleplezések szadista játéka során".[9] Az archaikus hiedelmek és a demonologikus sémák riadt improvizációkkal, obszcén részletekkel, meghökkentő fordulatokkal itatódnak át.

Ha ezzel az elbeszéléstípussal vetjük össze a vádaskodó tanúk történeteit, akkor mindenképpen leszögezhetjük, hogy ez utóbbiakban kevésbé megzavart elbeszélést találunk, koherensebb történetet retorikai és mitológiai szempontból. De azt jelentené ez vajon, hogy ebben az esetben nem is kellene foglalkoznunk az elbeszélő motivációival és invencióival, vagy a történet egyéb meghatározó körülményeivel? Gondoljunk csak példánkra, ahol a gazdasszony jelenik meg a szolgának éjszaka boszorkányként, ő az, aki lóvá változtatja, hogy a boszorkányszombatra nyargaljon rajta. Hosszan sorolhatnánk a tipikus konfliktusokat: anyós–meny; szomszédság; háziúr–bérlő stb.[10] Vegyük észre, hogy amit manapság egzotikus vagy bizarr folklór-elemnek tartunk, az sokszor sokkal konkrétabb feszültségek alkalomra szabott metaforája, abban gyűlölködések, féltékenységek, szorongások és frusztrációk keve-

rednek; a konfliktusok gazdasági, társadalmi vagy akár szexuális természetűek. Semmi kétség, a boszorkányszombat-történettel vádaskodók célja az, hogy vádlottaikat máglyára juttassák. Úgy formálják ezeket a történeteket, hogy meggyőzzék velük a bírákat, és hogy megfenyegessék, megbélyegezzék a vádlottat. Ne felejtsük el ezeket a különleges születési körülményeket, hogy miután elgyönyörködtünk az elbeszélések gazdagságában, kellő körültekintéssel lássunk hozzá az itt olvasható motívumok folklorisztikus elemzéséhez.

Milyen feltételek között jelennek meg ezek a boszorkányszombat-vádaskodások az egyszerű rontás-történetek mellett? A boszorkányüldözés külön fázisára utalnak-e? Kik azok a személyek, akik ezekkel az abszurd vádakkal lépnek fel? Hogyan viszonyul *ennek* a boszorkányszombatnak a motívumkincse ahhoz, amit a boszorkányoktól hallani a vallomásokban, vagy ahhoz, amit a demonológusok kézikönyveiben lehet olvasni? Ezekre a kérdésekre próbálok választ keresni.

1. Ami a különleges helyzetet illeti, ahol az efféle történetek megszülettek, a források pánikra utalnak, vagyis olyan periódusra, amikor a népi és bírósági boszorkányüldözés hirtelen meglepő és ellenőrizhetetlen méreteket ölt. Ezeknek a helyzeteknek a kiváltásában jelentős szerepe van a saját beállításuk szerint a boszorkányok ellen hadakozó népi gyógyítóknak. A legrégibb részletesen dokumentált magyar perben (Kolozsvár, 1565) már találunk egy boszorkányszombat jellegű elbeszélést, amelyet állítólag a vádlott Botzi Klára javasasszony mesélt, s amelyet a tanúk tovább mondanak a bíráknak. Ebben a történetben a vádlott elmondja, hogy istállójában éjszaka harminckét boszorkány *(lemures)* jelent meg, hogy kicserélje az abrakot a saját ürülékére.[11] Hasonló történetek hamarosan elszaporodnak a tanúvallomásokban és a boszorkányvallomásokban is. Kolozsvárott 1580 után olvashatunk a tanúvallomásokban részletesebben a boszorkányok éjszakai megjelenéséről, nyomásáról, vagyis arról a mitológiai magról, amelyből később a boszorkányszombat összetettebb története fejlődik ki.[12] E történetek elszaporodása arról tanúskodik, hogy a boszorkányszombat elképzelése benyomult az egyszerű rontáshiedelmek világába, sőt magába a mindennapi életbe is. A „veszedelmes" helyek és időpontok (a falu határa, elhagyott erdő, dél, éjfél)[13] könnyen alkalmat adhatnak arra, hogy valaki a boszorkányszombat ördögi víziójával találkozzék.

Magyarország nyugati részén, Pozsonyban a XVII. század elejéről maradt fenn az első részletes leírás a diabolisztikus boszorkányszombatról, s az ördöggel folytatott szexuális üzelmekről.[14] Ugyanezen a vidéken több vádaskodó tanú visszhangozza ezeket a hiedelmeket, amikor rémálmaikról számolnak be tanúvallomásaikban. De fontos megjegyezni, hogy – képletesen szólva – az ördög nem tud túljutni a kínzókamra falain, teljes mértékig hiányzik ezekből a „népi narratívákból". 1618-ban Semptén a vádaskodók beszámolnak arról, hogy hármas csoportokban jelentek meg éjszakánként a boszorkányok, berepültek az ablakon, táncoltak a tanú szobájában, és valami rontó, ártalmas ital elfogyasztására kényszerítették. Ugyanitt egy másik áldozat megtámadására meglepő indoklást adtak, amelyet érdemes részletesebben idézni:

„Mozgaj Ambrusne Orsik Aszoni megh esküt hitj uthan azt vallia. Ez el mult esztendeben történt illien dologh rajtam, hogi egikor fekuttem az agion csupa mezeitelen nem aluttam egi czakatis, azonban nagi vilagossagh iöue ream, es az vilagossagban be iöuenek mind harman az ablakon eiel, es az Sebestien Janosne megh ragada ket honom alliata es be vin a pituarbol az zobaban es haromzor megh kerule uelem az zobat tanczolassal, az utan megh ki uin az pituarban le vetete az agira, es azt monda ennekutanna mezeitelen ne fekugiel am mert nem io, a masik kettö chak vesztegh allottanak a pituarban, el menenek osztan megent az ablakon kj."[15]

Talán arra az időszakra utal ez a történet, amikor falun is kezdték feladni a meztelenül alvás középkorias szokását, és ezzel kapcsolatban újféle bűntudatok ébredhettek[16] – ezek fejeződhettek ki efféle ördögi rémálmokban is.

A XVIII. század első évtizedeiben jön el az az idő, amikor a boszorkányhiedelmekről és azon belül a boszorkányszombatról valóban jelentős dokumentációt „termelnek ki" a megszaporodó boszorkányperek. A boszorkányvallomások elszaporodásának egyik fontos kiváltója az 1690 után kötelező használatra előírt osztrák jogi kézikönyv, a *Praxis Criminalis,* mely Carpzov szélsőséges demonológiai elképzeléseit örökítette tovább, és a magyar bírák számára részletes „étlapot" adott a demonológiai kérdések rendszeréből.[17] Amikor az üldözések valóban pánikméreteket kezdenek ölteni, világosan lehet látni a tortúravallomásokból kikerekedő boszorkányszombat-mitológia lecsapódását a vádaskodók történeteiben.[18] A bevezetőben idézett hódmezővásárhelyi történet egy másik tucatnyi hasonló leírással együtt Szeged környékéről származik, ahol ebben az időben a magyar történet leglátványosabb boszorkányüldözése zajlik.

Szegedet 1728-ban szinte teljesen felkavarták azok a láncreakcióként sokszorozódó boszorkány-vádaskodások, amelyek több mint húsz kivégzéshez vezettek. A városon belüli válságos helyzet (klikkharcok, áradás, szárazság, bevándorlók áradata stb.) mellett ennek a nagy pániknak meghatározó tényezője volt a tortúravallatás szigorú alkalmazása, és a tortúrán bevádolt „bűntársak" vádba fogása. Ez az eljárás olyan vallomások sorát termelte ki, amelyek a magyar dokumentumok közül a legközelebb állnak az Európában mindenütt elterjedt demonológiai sztereotípiákhoz. Találkozunk bennük az ördögimádás bizarr liturgiájával, a fenékre adott csókkal; perverz közösülések sorát mesélik el boszorkányok a kecskebak vagy bika formájában megjelenő ördöggel.[19]

Ezeknek a felkavaró vallomásoknak és kivégzéseknek a lenyomatát még évtizedekig megfigyelhetjük a környék boszorkánypereiben. 1739-ben Mindszenten például az ötvenéves Molnár János a következőket meséli:

„1718dik esztendőben, midőn tudniillik Rosa Danielt és Társsait Szegeden meg égettek, éppen Puköst hetiben ki ment volna innen a Falubúl ejfél előtt a Malmokhoz, edj Kenyeret is Vitt az hatán, mikor a Teleken által ment volna a fatens, a Malmok felé latott edj Lovas és fegyveres sereget, mellytül a fatens meg irtozván és el almelkodván hol vette magát az a sereg, amazok meg kaczagvan magokat Vásarhely fele indultak."[20]

Az a boszorkányszombat, amelyet 1735-ben Hódmezővásárhelyen egy huszonöt éves szolgálólány, Barta Erzsébet mesél el, ugyancsak Szegedre lovaglással végződik. A boszorkányok csapata először „...étzaka [...] nagy Táborral, Hintókkal a Fatens házához ment", ott tüzet rakott; „...káposztás húst főztek két fülü fazékban, és Zsirt melegitettek, szintén úgy suhogott a Fatens serpenyőjében, az alat a Fatensnek egy pendelben ot kellet állani minden teste meg merevedvén, rendre kóstolgatván az ételt, borsot törtek rész mosárban, szintén úgy tündöklött, asztalt teritettek fényes tálban nem cserép tálban tálaltanak, kerék rendben ültenek, s ettenek, s ittanak, egy akós hordóval hordták a bort, a kik oda fértenek [...] a többi a Pitvarban tánczoltanak, Dudások vólt, el menetelek után minden asztali és konyhai eszközöket ot hagyván mind Dög Csontok, Marha Szárai, és Fürkei lettenek, az asztalom penig réti zombó vólt, mellyet akkor látot, mikor a Hintóban fel tették, másnapra viradván maga a Fatens hánta ki a konyhából azon Dög Csontokat, a vatsora ekképen végeződvén a Fatenst kénszeritették, hogy tagadgya meg az Istent kéczer [...] Pénztis eleget hántak nékie, hogy csak tagadgya meg az Istent és esküdgyék közikben, de a Fatens tellyességgel reá nem állot, a Pénz szintén ugy csörgöt mikor eleiben hánták mondván: illyen jól volna néked dolgod ha közinkben állanál, de a penz ki cseréppé ki fa karikázva változot, de hova lett nem tudgya, azután el akarván menni a Csepü Madzagot a fejéhez vetették, a hintóban fogták..."

Hasonló jelenetek folytatódnak más házakban és a hódmezővásárhelyi előkelők pincéiben. Egy alkalommal „egy szép szopós kövér gyermeket [...] csak hamar öszve vagdalván, vasfazékban meg főzték, és közönségessen megették, a Csontyait penigh öszve szedvén, Széna Murvával elegyítvén öszve rakták". Az egész vízió úgy ér véget, hogy „seregestúl mentenek Szegedre".[21]

Vegyük észre újra, hogy a boszorkányszombat-víziónak ebben a sorozatában a szegedi boszorkányvallomások központi szereplője, az ördög teljesen hiányzik, és az ördögimádás perverz liturgiáját egyetlen alkalommal sem említik meg. Különleges ellenállás: a szegedi boszorkányüldözések miatt a boszorkányok mindenütt jelenvalósága láthatóan kísértette a környék képzeletvilágát, ugyanakkor ami a felszínre került, mint a pánik kiváltotta demonológiai vallomásokra adott reakció, az egy nem diabolikus, ördög nélküli boszorkányszombat-változat lett.

2. Vannak-e jellemző különbségek a boszorkányvallomásokból kibontakozó boszorkányszombat és a vádaskodó tanúk boszorkányszombata között? Mielőtt az elbeszélések motívumait listába szedném, hogy egy szintetikus képet vagy egy kezdetleges taxonómiát készítsek belőlük, bemutatok egy olyan leírást (ritka példa), amely a műveltebb körökből származik, s amelyből mellesleg szintén hiányzik az ördög alakja. Czimbalmos (Mediomontanus) János kis demonológiai traktátusa, melyet 1655-ben Komáromi Csipkés György irányításával egy iskolai vitára készített, a következő történetet örökítette ránk:

„Azt gondolják továbbá, hogy az éjszakai órákban bizonyos helyekre, például (ahogy a köznép gondolja) a Buda melletti Szent Gellért hegyére mennek, a borpincékbe bemennek, a mezőkön kacagnak és ott a nők és ifjak nagy csapatával együtt zászlóikat és jelvényeiket felemelve diadalmasan felvonulnak, fejedelmi módon la-

komáznak, mindenféle zene hangjára szépséges körtáncokat lejtenek és ahogy a lélek repül, ugyanazzal a gyorsasággal az előbbi helyre visszamennek, mint ahogy ha otthon feküdtek volna ágyukban..."

Ez az elbeszélés a Gellért-hegy eddig ismert legkorábbi előfordulása a boszorkánytörténetekben, ami pedig a boszorkányszombat motívumait illeti, valóban jó szintézist kapunk benne a magyar néphit és a nemzetközi sztereotípiák egybevágó elemeiből.[22]

Ami a boszorkányszombat *helyét* illeti, Szent Gellért hegye csak a XVIII. század elején válik egyeduralkodóvá.[23] Korábban, sőt mindvégig sokféle hegyet vagy dombot említenek a boszorkánymulatság helyszíneként, mint például Hainburg hegyét Sopron szomszédságában,[24] vagy Tokajt Kelet-Magyarországon.[25] A boszorkányvallomásokban ezek mellé felsorakozik még néhány szentségtörő színhely: a templomkert, a temető, az útszéli kereszt. Ez utóbbival kapcsolatban az egyik megkínzott boszorkány a következőt meséli: *„vacua autem vasa (:saluis auribus:) urina repleuerunt."*[26] Hogyha a vádaskodók tanúvallomását nézzük, a boszorkánymulatság általában a tanú lakásában, pontosabban hálószobájában kezdődik. Innen viszik el a boszorkányok nyargalásaikra és éjszakai gyülekezetükbe, amely gyakran a falu főutcáján, pincékben, mások lakásaiban vagy a falu határában zajlik. Előfordul az elbeszélésben néhány folklorisztikusabb helyszín is, mint a kút vagy a malom,[27] de alapjában véve az embernek az a benyomása, hogy nincs világos különbség a tanúk és a vallomástevő boszorkányok elbeszélése között. Egyetlenegy kivétellel: akad néhány olyan archaikus elemeket tartalmazó boszorkányvallomás, amelyben a samanizmus, illetve a „szépasszony"-hiedelmek nyomát lehet felismerni. Kamocsán, Komárom környékén 1727-ben egy boszorkány és az unokája úgy dicsekedett, „...a világ végére mentek, ott nagy lakomákban vettek részt, majd leszálltak a vizek aljára, és ott is nagy lakomákban vettek részt", és később „...elmentek az egek határába, és ott is részt vettek egy nagy vásáron".[28]

Hasonló szerény eltérések figyelhetők meg, ha azokat az *időpontokat* vagy *időszakokat* nézzük, amikor a boszorkányszombat lezajlik. Ami az órákat illeti, az éjfél fordul elő a leggyakrabban, és ehhez ritkábban még a déli időpont csatlakozik. Ami pedig a tipikus napokat illeti, annyit lehet talán megfigyelni, hogy a tanúk vallomásaiban többször bukkan fel a péntek és a népi kalendárium néhány jeles napja: Gyertyaszentelő, Farsang, Pünkösd, Szent György napja.[29]

A boszorkánymulatság *motívumaiban* a következő eltérések vannak a kétféle forráscsoport között. A tanúk elbeszélései talán egy kicsit több helyet hagynak a vigadásnak, a hatalmas lakomáknak, a borpincékben történő részegeskedésnek és mindenekelőtt a táncnak. Azzal, hogy a boszorkányok megpróbálják táncba vinni a tanút, nyilván saját kompániájukba akarják beléptetni őt (itt felismerhetjük egy korábbi, példázatokban is előforduló legendamotívum hatását, ahol az ördög „halálba táncoltatja" az illetlenül vigadókat).[30] A tanúk történeteit valójában egy olyan narratív séma szervezi, amely az ő heroikus ellenállásukról szól az őket belépésre kényszeríteni próbáló boszorkányokkal szemben. Ami a tortúravallomásokat illeti, azokban hasonló elemek (ünnepségek, ivászatok, táncok) szintén előfordulnak, de talán vala-

mivel gyakrabban vezetnek negatív következményhez: ilyen a már említett „lószar zsemle",[31] hallunk szörnyű hányással végződő ivászatokról (amivel az ellopott bor helyett megtöltik a hordókat).[32] Ami a táncokat illeti, a tortúravallomásokban ezek orgiasztikus táncokká stilizálódnak; meztelenkedés és mindenféle kicsapongás kíséri őket.[33]

Ez elvezet bennünket ahhoz, hogy milyen szerepe van a szexualitás motívumának a vádaskodók tanúvallomásából kibontakozó boszorkányszombat képében. Már említettem, hogy az ördöggel történő közösülés, amelyről a bírák hosszasan részletező vallomásokat csikartak ki a vádlottakból, teljesen hiányzik ezekből a történetekből. Itt az fordul elő mint szexuális motívum, hogy a vádlottat a boszorkányok megtámadták és megerőszakolták saját ágyában, és mindenféle obszcén módon bántalmazták. A boszorkányok néha átváltozott alakban jöttek, az áldozatot ló vagy bika formájában erőszakolták meg,[34] de az is előfordul, hogy az áldozat feleségének vagy férjének alakját öltötték fel.[35] Olykor a szexuális agresszió perverz allűröket öltött, a boszorkányok exhibicionista módon feltárták nemiszervüket, fegyverként használva azt az áldozat kínzására.

„Jóczik Mihályné az fatens agjahoz mégjen azon testben, mellyben mostan közötünk él, és az mellyet meg nyomván egész testestül reá is fekütt melly miatt annyira vólt hogj nemis szolhatott, hanem rola el menven ült a fejére mezitelen alfelével, és ugy verte mezitelen alfelet a fejehez, és arczulattyához..."[36]

Férfiak is, nők is gyakran panaszkodnak arról, hogy nemiszerveiket összeharapdálták, elroncsolták a boszorkányok.[37] Van tehát ezekben a boszorkányvádaskodásokban is mindenféle szexuális fantazmagória, és a tanúk szabadszájú leírást adnak ezekről. Semmit sem hallhatunk ugyanakkor bármiféle orgiáról vagy az ördöggel történő közösülésről, amiről pedig a boszorkányvádba fogott asszonyok minden alkalommal részletes beszámolót adtak, ha a kínpadon kérdezték őket. A népi kultúra a demonológia e motívumát nem fogadta el.

Ami viszont az *archaikus hiedelmek* súlyát illeti, ez sokkal erőteljesebben érzékelhető a tanúk elbeszélésében, egyedül itt találkozunk a csontkivétel samanisztikus motívumával, vagy ugyanennek a történetnek a kidolgozottabb formájával, ahol a lakomán elfogyasztott marhák bőrébe visszateszik a csontokat, majd szénával tömik ki, és így támasztják fel őket, de azok már – a tanúk történetei szerint – semmire nem lesznek jók.[38] Ami az ambivalens vagy kifejezetten ártó szándékú *szépasszonyokat (pulchrae mulieres, speciosae mulieres)* illeti, azokkal már, mint említettem, a legelső erdélyi perekben is találkozunk. Pócs Éva, aki a legutóbb részletesen elemezte a délkelet-európai folklór e különleges figuráját, bemutatta, hogy milyen nagymértékben járultak hozzá a vele kapcsolatos hiedelmek a boszorkányszombat képzetének kialakulásához.[39] A tanúk vallomása fontos jelzéseket ad mindezeknek a népi elképzeléseknek a történeti átalakulásairól. A szépasszonyok mellett a táltosok köréből kerül ki az archaikus mágikus figurák másik jól ismert csoportja, amelyről a legsűrűbben olvashatunk a vallomásokban. A táltossal, a táltosasszonnyal valami hasonló dolog történik, mint amit az észak-itáliai *benandante* esetében elemez Carlo Ginzburg: miután a samanisztikus repüléseikről, bika alakban történő öklelőzéseikről szóló színes törté-

neteik keverhették őket gyanúba, boszorkányvádat emelnek ellenük, ők mindvégig visszautasítják természetfeletti élményeiknek, lélek-utazásuknak ezt a diabolisztikus értelmezését – többnyire sikerrel.[40] A tanúvallomásokban helyenként felbukkan a szerbek harcias varázslófigurája, a *zduhač* is (nyilván a török elől Magyarországra menekült szerb népcsoportok hatására), olvashatunk arról, hogy évente a levegőben csatáznak a boszorkányokkal az állatok és a földek termékenységéért.[41]

Íme, amit vártunk a „népi narratívától": egy kicsit több eredeti folklór. De ne mulasszuk el észrevenni azt sem, hogy milyen nagy szerepet kap ezekben az elbeszélésekben a mindenféle mitológiai alapot nélkülöző rögtönzés. Olyan történetekkel találkozunk itt, amelyeket azért barkácsoltak, hogy a képtelen vádat realisztikus részletekkel tegyék valószerűvé, vagy pedig, épp az ellenkező stratégiát választva, eszelős rémálmok szuggesztív előadásával próbálnak hatni hallgatóságukra. Egy példa az előbbire – a Sopron megyei Fölsőbükön a falu hatvanéves nemesura, Büki György a következőket mesélte 1730-ban egy boszorkányperben:

„Vízkereszt nap után valo szerdán éczaka elő álomkortájban a több cselédje már le nyugodván, maga is szinte le feküni akart, Tömlö sip vagy is duda, és dob szott hallott, mellyre magaban megh döbbenvén föll vette fejét az ágybúl, tekéntet az ablak felé, imé nagy vilagossagh érkezék a szemében, föll költ ágybúl, és vonta magát az udvara felöl valo ablak mellyé, látott az uczára szolgálo ablakja alatt egy seregh ferfiukat és Aszszonyokat, nyoltz fekete és vörös zászlókat kezekben tartván, állottak a Tüz körül, mellyett az ablak alatt csináltak, az alatt egy Aszszony az ablakon bé bujt, kiis mingyárt kétt égő gyertyárt(!) az Asztalnak kétt szegletire tett. Fatens Uram egyik gyértyához kapott, arra azon Aszszony valamely kosárt Fatens Uram fejben akart nyomni, ellent vetvén a kezével, megh szidta azon Aszszonyt, avval ismét ki bujt az ablak fiokján, ki bujván az ablakon hallotta kiáltani: Tedd ki a kezedet. Maid egy oraigh sippal, dobbal magok között mulatván, az után el tüntenek."[42]

Valóban boszorkányszombatról olvashatunk itt? Nem inkább valamiféle farsangi menet ez? Hasonló jelenetek gyakran bukkannak fel a tanúvallomásokban. A folklórelbeszélés törvényszerűségei valóban lehetőséget adnak arra, hogy a boszorkányszombat képzetét a „feje tetejére állított világ" mintájára cifrázzák.[43]

A boszorkányszombat-elbeszélések nem mitologikus elemeiből kibontakozó másik típust, amely a realisztikus, valószerű elemektől inkább eltávolodni igyekszik, a *vizionárius élmény* alábbiakban tárgyalásra kerülő válfajai közé sorolhatjuk. Mielőtt ezt jellemezni próbálom, minthogy ebben az esetben meglehetősen különleges narrátorokkal van dolgunk, hasznosnak tűnik előbb elhelyezni őket az általánosabb körképben, mely bemutatja azoknak a vádaskodó tanúknak a típusait, akik boszorkányszombat-történetekkel próbálnak valakit a máglyára juttatni.

3. Mindenekelőtt megfigyelhetjük, hogy az efféle vádaskodás, még a pánikszerű boszorkányüldözés helyszínein és időpontjaiban is, meglehetősen ritka. A legtöbb esetben perenként csak egy vagy kettő fordul elő belőlük, az egyszerűbb, rontásról szóló történetek tucatjai között.[44] A boszorkányszombat „tanúi" között mindenféle személlyel találkozhatunk, az idős özvegyasszonyoktól a fiatalemberekig, az uraságoktól a csavargókig. Három csoportot érdemes külön megemlíteni közülük: a

kvártélyos katonákat, a gyerekeket (hozzájuk számítva talán a fiatal cselédeket is) és végül a félig hivatásos vádaskodókat, a nézőket, javasasszonyokat, gyógyítókat.

Ami a – többnyire német, osztrák – *kvártélyos katonák*at illeti, akiket a török kiűzése és a Rákóczi-szabadságharc leverése után nagyszámban kényszerültek szállásra befogadni a XVIII. század első felének parasztjai, a boszorkányperek érdekes képet festenek arról, hogyan lett belőlük notórius vádaskodó az őket körülvevő gyűlölködés ellenreakciójaként. Mint megszálló sereg, tényleges fegyvereik mellett erre a mitológiai és pszichológiai fegyverre támaszkodtak, hogy viszályt szítsanak a helyi lakosság körében. Egy 1723-as perben a következőket olvashatjuk: „egyszer sok német katona jött a mi falunkba Bagosra, és a németek azt mondták, hogy sok itt a boszorkány Bagoson és rámutattak Szunyogh Ferenc házára, és azt mondták, az, aki itt lakik, az is egy ördög."[45] Előfordul az is, hogy a katonák kombinálják a kétféle fegyvert, és éjszakánként pisztollyal, karddal védekeznek az őket riogató „háziasszony-boszorkányok" ellen.[46]

Persze nem csak a német katonák mesélnek boszorkányszombatról; az egyik legszínesebb elbeszélést a boszorkányok félelmetes katonai szervezetéről épp egy magyar tisztiszolgától olvashatjuk a Szeged környéki Mindszenten 1739-ben folytatott boszorkányperben:

„Az Fatens szolgaja levén Ttes Spelenyianum Regementbeli Szoboszlay nevezetü Strasa Mesternek, Melynek az el múlt télen Gemes Istvannál assignalva volt Quartellya; kiis a midőn tavasz félen az Ttes Nemes Regementel edgyütt Szegedi Campamentumban által költözött volna akori legh első Etczakan (:Győn lévén az statio:) az fatenshez hoza menvén az többiek közül örege Gemesné, Szőkéné, és Raj Andrásné egy egy Kuasz Ebeken, mellyet erőssen azon alkalmatossagal meghis kinosztak. [...] A midőn pedig másnapra kelve Szegedi Taborban be erkezett volna az Ttes Ns Regement, az Fatens mingyaraston roszul erzette magát s változni kezdett egéssegeben, az megh nevezett harom Boszorkány szemellyek pedig akori finyes napalis hozaja mentek az Fatenshez, s Gémesné fölis ugrott ugyan az Fatensnek ottan az Lovára, de mihelyst az fatens feküvésebül föl kelt s hozaja csapott volna Gemesnéhez az Kardal, azonnal el tüntek. Hanem ugyan csak következendő Etczakára Gemesné megh nyergelven az Fatenst Szegedi Táborbúl az Fekete Kőrös melle Ágyay Erdőre ment a fatensen, vele edgyütt pedig Szőkéné egy Macskabúl lett lovon, Raj Andrásné nevezett Szőkéné Demély nevő Agaron Lovagoltak; El erkezvén pedig az megh nevezett személlyek töbiekkel edgyütt (:kik aláb specificaltatnak:) az Agyai Erdőre, s ottan nagy vendégseget ülvén ittanak, ettenek, és magokat Trombita szoval musikaltatták, annak utánna vége lévén az vendégségnek, kik hová valók voltanak el oszoltanak, ezekis jövén haza felé az fekete Kőröss mellett némellyek ottan belé ugrandoztanak az Vizben, töbiek pediglen nagy nevetéssel kiáltották ahun belé holt a vizben, mind az vendégségnek, mind pedig utazások utánn haza jövén ide a Boszorkányok Mintszentre [...] [ezek a kirándulások még háromszor megismétlődtek és a tanút nagyon beteggé tették] [...] Aztis vallya az Fatens, hogy Szőkéne az praemittalt concursusokban Kapitannyok volt az Boszorkanyoknak, Gemesne Strasamesterek, Raj Andrasné Kaplarjok, Tiszáné Vice Kaplarjok, es ezek

mellett töb Mintszentiekis, mellyeket az Fatens megh ismérhetett azon gyülekezetekben jelen voltanak tudniaillik: Öreg Borsos János, Szécsenyiné, Öreg Nagy Jánosné, Cseh Gyuráné, s Banfi Gyuráné, mellyek volontérok voltak minnyájan, és ezeknek Tisztey mind Gyula tartomannyon laknak."[47]

A második csoport, a boszorkányszombatról tanúvallomást adó *gyerekeké* a pánikszerű boszorkányüldözések történetében sok helyütt (Baszkföldön, Dél-Németországban, Svédországban) megfigyelhető, sok érdekes történeti elemzés foglalkozott már velük.[48] Egy tucat gyerek-vádlót Magyarországon is találunk, és itt is kitűnnek színes boszorkányszombat-beszámolóikkal. Már említettem az archaikus néphit-elemeknél azt a kilencéves Komárom környéki lányt, aki azzal dicsekedett, hogy nagyanyjával „a világ végére repült", illetve „leszállt a vizek alá, hogy ott részt vegyen egy hatalmas lakomán", és mindezzel alaposan hozzájárult nagyanyja vádba kerüléséhez, illetve kivégzéséhez.[49] Ezeknek a gyerek-vádlóknak az esetében is olyan lélektani helyzettel van dolgunk, mely tele van kétértelműséggel, feszültséggel. A gyerekek a boszorkányokról szóló borzongató mesék és mitológiák legérzékenyebb fülű befogadói. De ezek a történetek nem szükségszerűen keltenek bennük félelmet: néha éppen kihasználják arra, hogy magukat olyan pozícióba emeljék, mely őket a felnőttek felett is hatalommal ruházza fel. Nagyot mondó beszámolóikkal a titokzatos és borzasztó dolgok résztvevőinek mágikus dicsfényével ruházzák fel magukat, anélkül hogy azt kockáztatnák, hogy ők maguk is vádba kerüljenek, minthogy ők áldozatként kerültek ezekre az összejövetelekre.[50] Ugyanakkor azt is láthatjuk, hogy felérhet egy feljelentéssel, ha az unoka azzal dicsekszik, hogy nagyanyját boszorkányszombatra kísérte, s ez könnyen a nagyanya halálát okozhatja.

Egy jól dokumentált történet a Tokaj környéki Mád faluból (1718) épp ezt a modellt szemlélteti. A bevádolt boszorkány elleni legfontosabb vallomás egy kilencéves kislánytól, saját unokájától származik:

„Azert hogj Szeredan estve Pünkost elott mas fél héttel id est die 25 Maii a Nagj Anyam Lencsét adott ennem, és az utan le feküttem az utan a Nagj Anyam tsak hamar fel költött a Kertben vitt: és ott fel öltöztetett, s maga is fel öltözött, és osztan a kantárt a számba tette a nyerget az hatamra, s meghis kent, az utan eppen Szikszora ment rajtam, és ugj meghis korbatsolt, hogj mostis rajtam a jegjei (:a mint hogj azon jegjeket ezen fassiokor meghis mutatta es tapasztaltatott:) es ott vendegeskedtek Nagj Anyamék és ilyen kérdeseket töttek Kozakne a Madi Borjupasztornenak; miert tepik, ki a tyuknak a tollát? azert hogj ha sokat tojik sokat ne költsön. Miert szedik ki a kakasok tollát? a Borju Pasztorné felelt azert hogj ha sok tojást csinál ne kellyen ki sok csirke. A Tokai Aszszony kerdezte Kovacs Mihalynet miert szedik ki a tehen szörit az felelt hogj a tej fele ne legyen jo izü. Kovacs Andrasne kerdezte Kovats Mihalynet miert szedik ki a Ludnak a tollat. Kovats Mihalyne felelt azert hogj ha sok Libai vannak, mind el veszszen, azon közben vendégeskedtek, ismerte megh közöttök Kozaknét a Madi Borju Pasztornet, Kovacs Andrasnet Kovacs Mihalynet, és a Nagj Anyam Aszszonyt. Minket penig egj olba taszigáltak, ollyan voltunk mint Borju, némák vóltunk..."[51]

A vallomás színes részletekkel folytatódik: kilovaglás egy nagy boszorkányszombatra „Török országba", versengés, hogy átugorják „a zombori templomot" vagy egy „nagy kősziklát". A folklorisztikus részletek bőségét jól magyarázza az a tény, hogy ugyanebben a faluban három évvel korábban már lefolytattak egy nagyszabású boszorkánypert négy vádlottal, akik gazdag részletességű vallomást adtak arról, hogyan alakítottak boszorkánycsapatot, számos tiszttel, akik mind ünnepélyesen feleskü̈dtek az ördög szolgálatára.[52] Az unokája által bevádolt nagyanya pere, melynek forgatókönyve nagyon hasonlított erre a megelőző perre, más sajátos jegyekkel is rendelkezett. Az unoka vádaskodásai mellett megtalálhatjuk itt a vádlott fiatal, huszonkét éves menyének, valamint fiának a terhelő vallomását is.[53] Ez utóbbi tanúvallomásokban kevesebb természetfeletti elem van, viszont annál több olyan szavahihető, realisztikus életélmény, mely az anyósnak és fia családjának konfliktusokkal terhelt együttélésére utal – újabb adalék ahhoz, milyen gyakori ez a konfliktustípus a boszorkányüldözések történetében.[54] A vádlottnak a lánya volt egyetlen szövetségese, aki keserűen vetette bátyja szemére: „micsoda ember vagy te, hogy saját anyádat boszorkánysággal vádolod...", de ezzel nem tudott segíteni anyján, sőt őt magát is boszorkánynak kiáltották ki.

Ez a részletesebben megismerhető kis történet figyelmeztethet bennünket arra, hogy a gyerek-vádlókat esetleg saját szüleik is manipulálhatták. Egy másik esetben maga az anya számol be a bíróságon a kislánya által állítólag végigszenvedett boszorkányszombatról (melyben a leányt a boszorkányok egy madzag segítségével kirángatták az ágyából az ablakon keresztül, majd lóvá változtatták, parázzsal etették, majd elvitték egy szitában hajókázni, majd amikor visszajöttek onnan, a boszorkányok varjúvá változva elrepültek stb.), hogy azután ezt a történetet arra használja fel, hogy többmindenkit boszorkányként vádoljon be.[55]

A gyerekek által elmondott meséket azonban nem mindig fogadta el a bíróság, több esetben erős kételyt nyilvánítottak ki az efféle tanúvallomások szavahihetőségével kapcsolatban. Ismerünk olyan esetet, ahol a tízéves vádaskodó kislányt, aki mostohaanyját próbálta boszorkányként feljelenteni, s ebben barátnője vallomása is támogatta, a bíróságon egyszerűen úgy minősítik, hogy *lunatica*.[56]

A boszorkányszombattal vádaskodó tanúk harmadik legjelentősebb csoportját a boszorkánymitológia *népi szakértői* alkotják: gyógyítók, nézők, látók, tudományosok. Az ő helyzetüket az határozza meg, hogy nekik valóban szükségük volt arra, hogy terjesszék és elfogadtassák ezt a hiedelemrendszert, mely a paraszti közösségen belül kivételes mágikus pozíciót biztosított számukra.[57] Mint a boszorkányok önkéntes ellenlábasai, akik azzal a kivételes képességgel büszkélkedtek, hogy felismerik őket, átlátnak ármánykodásaikon és szembe tudnak szállni velük, ezek a gyógyítók aktualizálják és minden bizonnyal jelentős mértékben maguk is színesítik, cifrázzák a boszorkányszombat népi mitológiáját. Szívesen mutogatják azokat a sebesüléseket és kék foltokat, melyeket a boszorkányokkal folytatott éjszakai csatározásaik során kaptak; a félelmetes ellenséggel történt szembeszállás fizikai bizonyítékai természetesen hozzájárultak presztízsük megemeléséhez.[58] Ugyanezt a célt szolgálták a boszorkányok titkos tevékenységéről szóló történetek, személyes élménybeszámolók.[59] Ezek-

ben az elbeszélésekben nagy bőséggel találkozunk archaikus hiedelmekkel, nem véletlen, hogy az egyik legrészletesebb példát egy „tudós pásztor" (a *benandante* és a táltos távoli rokona[60]) vallomásában találhatjuk. Mint ezek az utóbbiak, a gyógyítók is azt kockáztatják boszorkányszombat-beszámolóikkal, hogy őket magukat is boszorkányként vádolják be, ezért e történetekkel inkább úgy találkozunk a bírósági iratokban, hogy azok a tanúk mondják el, akik tőlük hallották őket, és nem ők maguk.[61]

4. A boszorkányszombattal vádaskodók utolsó csoportjával, a *„bűnüket megbánó" boszorkányokkal* érdemes külön foglalkozni. Azokra az esetekre gondolok, amikor úgy szól a történet, hogy valaki ténylegesen a boszorkányok csoportjához tartozott, arra kényszerítették, hogy részt vegyen a boszorkányszombatokon, de azután megpróbált kiugrani közülük, és ebben külső segítséget kért a paptól vagy a bírótól, és bevádolta „bűntársait", hogy szabadulni próbáljon tőlük.

Nyugat-Európában több olyan esetről tudunk, amikor a pánikszerű boszorkányüldözést épp ilyen „bűnbánó boszorkányok" vallomása robbantotta ki, mint például 1609-ben a baszkföldi Zugarramurdiban. Itt a boszorkányvádaskodások ragályos sorozata egy Franciaországból visszatért húszéves lány, Maria de Ximildegui „leleplezéseivel" vette kezdetét. Ő a Baszkfölddel szomszédos Labourd tartományból érkezett, ahol már több éve folytak az egyik leghírhedtebb boszorkányüldöző vizsgálóbiztos, Pierre de Lancre által vezetett monstre perek. A lány azt állította, hogy az ottani boszorkánytársaságba tartozott. Hazatérve azonban „megtagadta" őket. Felszólított több helyi asszonyságot – akiket úgymond ismert mint boszorkányokat –, hogy kövessék az ő példáját, és lépjenek ki ők is az átkos társaságból. Sikerült is meggyőznie egyvalakit, Maria de Jureteguiát, akit a pap elé cipelt, hogy ott nyilvános bűnvallomást tegyen. Kettejükből lett az a két fő vádaskodó, akik tucatjával juttatták az inkvizíció elé földijeiket, és a spanyol történet leglátványosabb boszorkányüldözés-sorozatát robbantották ki.[62]

Az ilyen vallomások félúton vannak a boszorkányként bevádoltak tortúra alatt tett vallomásai és a vádaskodók elbeszélései között: a „bűnbánó boszorkány" nyilvános vádlóvá lép elő tanúvallomása közben. Az élmény, hogy valakit – úgymond – akarata ellenére visznek a boszorkányszombatra, az *ördögi megszállottsággal* is közeli rokonságba hozható. Azt is mondhatnánk, hogy ezeknek a történeteknek a felbukkanása a boszorkányhiedelmeknek abba az általánosan megfigyelhető átalakulásába illeszkedik, ahol a természetfeletti módon érkező agresszió képzetének a boszorkányok által megszemélyesített típusát fokozatosan kiegészítette, majd népszerűségében egyre inkább túl is szárnyalta az ördögi megszállottság képzete. Ezt figyelhettük meg a XVII. század első felében Franciaországban (Loudun, Louviers),[63] vagy pedig 1692-ben Salemben, a legutolsó nagyszabású boszorkányüldözésben, melyben leginkább megszállottság-esetekkel találkozunk, és az archaikusabb boszorkányhiedelmek is ezekbe ágyazódnak.[64]

Akadt egy-két hasonló eset Magyarországon is. Gyöngyöspüspökön 1724-ben egy egész boszorkányper pattant ki Bárkányi Susanna elbeszéléseiből, akit rosszulléte és lázálmai folyamán szenteltvízzel itattak meg, hogy „ha az eördög van is véle, elhagy-

ja". Az asszony ekkor a jelen levő helybéliek csoportja előtt elbeszélte, „hogy atta közikben magát". Elmondta, hogy hurcolták el a társaságukba, hogyan adtak neki enni és inni. Ugyanakkor azt mondta, nem engedte magát megpecsételni, és akkor is ellenállt, amikor „az méhiben lévő gyermekét kérték, hogy jó pecsenye lész belőle, adgya nékik". Elmesélte azt is, hogy egy öregember volt velük, aki „kérte a kezit", de ő nem adta. Arra sem volt hajlandó, hogy „körülköpdösse a Kálváriát", mint a többi, és ezért meg is büntette őt a boszorkánytársaság: „kitaszították a Hintóbúl, és az lovak köziben fogták, és Gyarmatjné vagdalta az korbácsával, és az Mátrára mentek". Miközben mindezt elmesélte a döbbent körülállóknak, akik közül többen szerepeltek is az általa elmondott történetben, Bárkányi Susanna a földön vonaglott, hányódott, mint azt az ördögi megszállottságban szenvedők szokták.[65]

Néha a hasonló részletességgel vizionáló tanúk történetei valóságos látomássorozattá duzzadnak. A féltucatnyi hasonló magyarországi eset közül Katona Éva, egy tizenhat éves csornai szolgálólány 1733-ban elbeszélt hosszú történetét választom ki ennek szemléltetésére.

„Prima fatens honesta puella Eva Katona annorum circiter 16 alias Matthiae Bognár celsissimi Principatus Eszterháziáni coloni Csornensis ancilla adjurata, et examinata fassa est, ad praemissum de eo utri punctum. Az Büjtben, bizonyos halottas házhoz gazda asszonyától el kéredzvén; ottan azon halottas háznál, a többi jelen lévő iffiakkal, és Leánzó szemellyekkel a midőn már alkalmas ideigh mulatott vólna, azon idő alatt, mint hogy hazais igyekezett menni, ezen fátens elsőben nagy félelem környül vette, és ezen Fátens a midőn imádkozni kezdett vólna, az olvasóis gyakorta ki esvén kezébül, ime az ajtó nyilására be jött a szobában a Deutrumban nevezett Szekér Eörse hozzá szólván; pirongatta: hogy miért haza nem mégy te Leány, a Gazdát(!) holnap Erdőre kiszül, reád meg haraghszik, hogy miért nem éteted az marhákat, az Fatens ugyan csak bent maradván a szobában: másodszor pirongatta eötet; erre sem ment haza; hanem a midön harmadszor az asszonya nevével az fatenst intette, említett Szekér Eörse, ugy ment ki a házbúl, és a midőn ki ment az Udvarra; el veszet a szeme világha, és egy kevés vártatva eleiben jövén Szekér Kata, kezinél fogva Palántás Kerthez vitte, a holis Dob és Trombita szóval eleiben jöttek, kénszerétvén eötet ezen fátenst; hogy közikben állyon, mint hogy pedigh közikben nem akart állani, ötötték, vertik, és öszve kinoszták; és ezen sokféle kinzása után vittik ezen fátenst a Keszegérhez förödni, és mégh azok az szép asszonyok fördöttek, ezen fátenssel az ruhájokat tartották, ezen fátens azt feleli: hogy inkább tartott vólna más akar mi némü nehéz terhet, mind sem azoknak az ruhájokat; Ezen fördésben egyebet nem ismért annyi sok asszonyok között, hanem az fekete szoknyas aszont font irtt Eörse, és Kata Leányánál, ezen fördések után nagy szél vész támadván el vitték egy nagy magos hegyre, ésmét ezen fátenst arra kinszeritettik: hogy adná magát közikben, máskint azon magas hegyrül a vögyben le bocsattyák, a mintis a sok verés és utés miát ezen fátens a lábára nem álhatott; nem jöttek le hozzá egy kevés ideigh; hanem mint egy tyukmony sőtik kezinél fogva föl fogták, és bé vittik Csornára az kis Úczába Zaszlóval, dob, és Trombita szóval Máttyus Joseph Fiscális Uram szállása előtt le telepedvén az ajtó eleiben a Borok mellé kötötték ezen fátenst, és igy vendé-

geskedtek: ezen vendéghséghnek alkalmatosságával azon rosz személyek egy tehenet, és egy fekete kutyát magokkal hordozták az Úczában; hasonloképpen ezen vendéghségekben ezen fátenst arra kinszeritették, hoy adná magát közikben. Ezen vendégségek után a midőn az Úczában lévő dombrúl, ahol tánczoltak, az Zászlóval edgyütt el mentek vólna, az fönt emlétett hordótúl megh szabaditották, és úgy gazdája házához vévén az Pitvar ajton bé taszitották, és ottis utánna mentek, sok féle képpen ijezgették, minek elötte pedigh a pitvar ajton bé taszitották volna, az Udvaron levő ágoshoz kötötték, és egy magos Ember eleiben jövén; kezében lévő könyvbe hogy magát bé irná, ezen fatenst kinszeritette mondván: Te ne higy az Fekete irásnak, mert a Pokolis fekete egészlen hanem inkább az veres, és sárga irásnak, mivel az Menyországhis veres és sárgha, és aki az nála lévö könyvnek nem hisz, nem láttya Menyországot, úgy kivánta el ámétani. Az után ismét két hét múlva nappal dél után a Praepost szeri Téghla kemenczihez vittik, s abban kétszeris belé vetették, kénszeréttvén; hogy társaságokra magát adná, úgy hogy a könyvekben a vérével bé irna; innénd pedigh a midön a Téghla kemenczétől visza jött volna, Csornaj Praepost Uram Tisztartója pajtájából egy nagy magos Ember köpönyeghben (:mivel az eső eset:) eleiben ment névén nevezvén kinszeritette, kinek kezében lévén egy nagy könyv, hogy elsőben valamint tetszik úgy messe megh az uját, és irná bé magát az könyvekben; de nem cselekedte. Ezek után pedigh mint hogy az gazdája, és Gazda asszonya nem tudta, hogy hova lett, kerestette az lakója által, haza vétette, utóllyára azt vallya, hogy soha jó és ép nem lészen, mivel másra egyebre hite szerint nem valhattya, hanem ezen fekete szoknyás asszonyra, és az eő Eörse, és Kata nevü Leányira, hogy meg rontották, és Nyomoruttá tettik."[66]

Nem csoda, hogy ez a hosszú történet nagy hatással volt a hallgatóságra. Úgy tűnik, kollektív alkotással van dolgunk. A tanúvallomások sorában megtalálhatjuk a gazdasszony, a huszonkét éves Bognárné vallomását is, aki majdnem azonos részletességgel beszéli el szolgálójának szenvedéstörténetét, egyes esetekben még szaporítja is a borzalmas jelenetek sorát: például azzal, hogy a szolgálót belépésre rávenni próbáló boszorkányok azzal is fenyegették, hogy felnyársalják egy izzó nyárssal, ha nem áll közibük.[67] A harmadik személy, aki feltehetőleg tevékeny részt vállalt a történet kiszínezésében, a Sopron vármegyei vizsgálóbíró, Hannibál Ferenc lehetett, aki e perben az összes tanúvallomást összegyűjtötte. Valószínűleg ő volt az, aki később ügyészként megfogalmazta e per vádiratát, melyben a két fenti történet hasonlóan részletes, összevont változata olvasható.[68] Akárhogy volt is, Hannibál volt a helyi boszorkányszakértő, akinek a nevével számos más perben is találkozunk még ugyanebben a régióban, és valószínűleg az e téren tanúsított ügybuzgalmával érdemelte ki, hogy tizenkét évvel később a vármegye főbírájának *(supremus judlium)* nevezték ki.[69] 1740-ben arra panaszkodik, hogy őt magát is megrontották a boszorkányok: amikor (a fenti csornai történetben is emlegetett) Mátyus József fiskális társaságában Kapuvárra akart menni egy Forgó Ilona nevű asszony boszorkányperére, a boszorkányok megbénították lovaikat a falu határában, s ezért le kellett mondaniuk az utazásról.[70]

Ez a kivételesen jól dokumentált történet jól szemlélteti a boszorkányszombat-beszámolók összetettségét. Persze hiába keressük a szolgáló által talán valóban látott ördögi víziók „autentikus" változatát: a gazdasszony és a vizsgálóbíró hozzájárulása már nyilván ott van a lejegyzett első változatban is. Az epikus hosszúságú történetben szembetűnő a megpróbáltatások sorozatának kidolgozottsága. A jól ismert sztereotip elemek mellett (lakoma, ivászat, tánc, körmenet, zászlók, dobok, trombiták, repülés a hegy tetejére) értékes archaikus motívumokkal is találkozunk, mint a *szépasszonyok* éjszakai fürdőzése, vagy az, hogy a boszorkányok körmenetükben magukkal hurcolnak egy tehenet és egy bikát is. Példát ritkító módon az eddig idézett „népi narratívák" között, találkozhattunk itt a demonológiai traktátusokból származó motívummal is: a könyvvel, melybe a beavatott boszorkánynak vérével kell beírnia a nevét. De figyeljünk fel arra is, hogy a tudós demonológiából vett elem kiegészül a leírt betűk színével kapcsolatos naiv népi okoskodásával; a tinta színét a mennyel és a pokollal megfeleltető eszmefuttatás szellemes improvizációnak tűnik, amelynek segítségével hasonló módon próbálják lépre csalni a butuska szolgálólányt, ahogy a huncut falusi legények tették volna azt a kocsmában.

A történetet figyelemre méltó narratív stílusérzékkel bonyolítják a mesélők. A sok megpróbáltatás sorozatban jön, ismétlődik, általában háromszor. Látványos ellentétek tarkítják az elbeszélést: fent és lent, hegy és völgy, fürdés a folyóban, izzó kemencébe vettetés. Az áldozatot elhurcolják helyi kis világának (mondhatnánk: civilizációjának) legszélsőbb határaira, és ott kínozzák, majd a boszorkánytársaság visszatér, hogy a mezővároska közepén folytassa a boszorkányszombatot a fiskális pincéjében vagy éppenséggel az áldozat házában. Realisztikus részletek (például az a köpönyeg, amelyet az utolsó boszorkánymester hordott, „mivel az eső esett") váltogatják egymást a természetfeletti elemekkel (repülés a hegytetőre, zuhanás a szakadékba). Az elbeszélő támaszkodik a falusi élet kiemelkedő rituális pillanataira is, mint a nagyböjt vagy a halottas háznál történő virrasztás. És ha a szolgálólány elbeszélésének egy bizonyos mértékig hitelt adunk, vagyis ha elhisszük, hogy valóban voltak látomásai, akkor azt úgy is magyarázhatjuk, hogy a boszorkányok „megjelenése" azért következett be, mert a szolgálólány szorongott, hogy megsértette a helyi erkölcsi normákat azzal, hogy rossz időpontban mulatott az „iffiakkal". Ez megmagyarázná, miért szerepel a történetben, hogy épp az egyik „boszorkány" jön le hozzá a halottas házba figyelmeztetni: menjen haza és foglalkozzék az otthoni dolgával, és hogy miért „veszett el a szeme világa", amiért a harmadik pirongató figyelmeztetésre sem engedelmeskedett. Azt jelentené mindez, hogy a boszorkányok valójában a hagyományos falusi értékrend védelmezői lettek volna?

Jó néhány bizonytalanság továbbra is megmarad. Nehéznek tűnik bármiféle „mitológiai mag" különválasztása, inkább valamiféle *termékeny barkácsolás* (*bricolage* – Lévi-Strauss) figyelhető meg, amely felhasználja a néphit mitológiai elemeit, de a történet individualizált változatát az elit helyi képviselőivel együttműködve dolgozza ki, és mindent felhasznál, ami az adott kontextusban meggyőzően hat, legyen az archaikus vagy modern.

5. Befejezésképpen még egy utolsó kérdést kell feltennünk: hogy viszonyultak ezek az „ördögi kisírtetek" a népi látomások tradíciójához? Ernst Benz, Peter Dinzelbacher és William Christian friss monográfiái óta világosabb képünk van arról, hogy miként alakult ez a vallási megnyilvánulási forma egy hosszabb időtartam folyamán, melyek voltak az állandó elemei, és milyen változásokon ment keresztül, hogyan alkalmazkodtak a népi látomások újabb és újabb történeti helyzetekhez. Arról is egyre pontosabb kép alakul ki e munkák nyomán, hogy miben különböznek a tanult, teológiailag művelt emberek víziói a „népi" látomásoktól, melyek olykor szinte a járvány hevességével ragadják magukkal egy-egy vidék tömegeit.[71] Ez az ismeretanyag sok érdekes következtetésre adhatna lehetőséget a boszorkányszombat történetével kapcsolatban is.

Az angyali és az ördögi víziók dualizmusa már nagyon régi időktől fogva megvan, foglalkozott is vele sok történeti elemzés.[72] Ez a „bináris oppozíció" már régóta izgatja a vallástörténészeket, és többeket – köztük engem is – arra indított, hogy a boszorkányszombat ördögi mitológiájának egyik forrását éppen itt, a saját korunkban fokozódó gyanakvással szemlélt késő középkori misztikusok látomásai, elragadtatásai, titkos revelációi táján keresse. Alátámasztja ezeket a gyanúkat az is, hogy a boszorkányszombat demonologikus felfogásának legnagyobb hatású kidolgozója, az obszerváns dominikánus Johannes Nider (1380–1438) *Formicarius* (Hangyaboly) című traktátusában – mely a hírhedt *Malleus Maleficarum* legfontosabb előképe – épp ezt a két jelenségkört hasonlítja össze. Könyve nem véletlenül kapta egyik nyomtatott változatában a *De visionibus ac revelationibus* (A látomásokról és revelációkról) címet.[73] Itt egyazon vonatkoztatási rendszerben kerül tárgyalásra a szent látomás, a szimulált ekstázis, a félrevezető eretnek vízió, az álomban látott boszorkányszombat csalóka élménye, s a „valódi" ördögi jelenés – egy olyan taxonómia, mely a hírhedt *„discretio spirituum"*[74] képességét gyakorolva valójában a boszorkányszombat és az ördögi megszállottság fogalmának pontosabb körülírását készíti elő.

Nider erőfeszítései a vallástörténet egy olyan tradíciójába illeszkednek, mely már a XIV. század elejétől fogva formálódik, és amely a híres női misztikusok – Montefalcói Szent Klára, Sienai Szent Katalin, Svédországi Szent Brigitta, Jeanne d'Arc, Columba da Rieti, Catterina Racconigi – vizionárius élményeit, eksztatikus tapasztalatait mindinkább a boszorkánysághoz, az ördögi indíttatáshoz közelítik. A kétféle élményvilág párhuzamai valóban szembetűnőek: ekstázis, elragadtatás, levegőben repülés; jel – stigma vagy pecsét –, amelyet Krisztustól vagy az ördögtől kapnak, erotikus élmények, ünnepségek, összejövetelek – angyali vagy ördögi résztvevők tömegeivel. De ahhoz, hogy túljussunk ezen az általános jellegű megfigyelésen, egy alapos, részletes összevetésre van szükség, a kétféle élményanyag és a bennük fellelhető képek, metaforák gondos összehasonlítására.[75]

Az első, ebbe az irányba tapogatózó elemzések mindenekelőtt azzal próbálkoztak, hogy összevessék a hagiografikus forrásokat a demonológia klasszikusaival, mindenekelőtt a *Malleus Maleficarum*mal.[76] A boszorkányperek tanúvallomásainak tömeges forrásanyagát szintén ki lehetne aknázni erre a célra. Ezen a téren kétféle megközelítés tűnik célravezetőnek. Össze lehetne vetni a rontás-történeteket a szentté

avatási perek tanúinak csodatörténeteivel. Ez sok hasonlóságot és különbséget ki tudna mutatni a kétféle narratív struktúrában, mely arról számol be, hogyan törnek be a természetfeletti erők a hétköznapi élet világába.[77] Másfelől pedig, ami a boszorkányszombat-élményekről beszámoló tanúk vallomásait illeti, ezeket nemcsak abból a nézőpontból kellene megvizsgálni – mint én tettem az imént –, hogy miként viszonyulnak ezek az elbeszélések a boszorkányok tortúra alatt adott vallomásaihoz, illetve a demonológiai kézikönyvek sztereotípiáihoz. Arra is sort kellene keríteni, hogy összevessük ezeket az ördögi jelenéseket mindazokkal a másfajta látomásokkal, amelyekről a parasztok, a pásztorok, a gyerekek számoltak be ugyanebben a történeti korszakban.[78]

Egy efféle összevetés különösen izgalmas lenne a boszorkánypánik sújtotta vidékek esetében (mint például a már említett XVII. század eleji baszk boszorkányüldözésnél[79]). Ezekben az esetekben a boszorkányszombat-víziók mintegy ragályos módon kezdik kísérteni a kollektív képzeletvilág köreit, a közös kreativitás mozgásba hoz egy furcsa dinamikát, amelyet a részt vevő felek (papok és laikusok, vádaskodók és vádlottak) megpróbálnak hatalmukba keríteni és a maguk céljaira felhasználni. Mindez nagyon hasonlít azokra a spirituális hullámokra, amelyek egy-egy újabb híres régi vagy modern látomás elterjedésekor kerítették hatalmukba egy-egy vidék embereit.[80] A kétféle vizionárius járvány komplementer viszonyának feltárása új fényt vethet a népi miszticizmus alkotó történelmi szerepére, s ugyanakkor fenyegető veszélyeire is.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációkat lásd a XV, XVI, XXIII–XXVI, XXXI–XXXIII. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Ginzburg (1966; 1989); Pócs (1989); Gaignebet (1986); hadd hivatkozzam saját idesorolható cikkemre: Klaniczay (1983, 1990a; 230–260).
2 Rowland (1990); Roper (1991, 1994: 199–225); Soman (1992).
3 Clark (1980); Muchembled (1985).
4 Vö. Klaniczay (1986a; 1990: 261–298); a fontosabb forráskiadások: Schram (1970: I–II; 1982); Komáromy (1910); Reizner (1900); Sugár (1987); Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989).
5 Schram (1970: I. 253).
6 Dömötör (1939a; 1939b); hadd hivatkozzam erről írt saját cikkemre is: Klaniczay (1989).
7 Schram (1970: II, 484–486): 1741.
8 Rowland (1990: 179–181).
9 Roper (1991: 25).
10 A „vád szociológiájának" ehhez a megközelítéséhez lásd Macfarlane (1970); Thomas (1971); Demos (1982).
11 Komáromy (1910: 6).
12 Komáromy (1910: 26–38, 49, 64, 77): 1584–1612.
13 Komáromy (1910: 37, 42, 45): 1584.
14 Horna (1933).
15 Schram (1982: III, 233–239): 1618; Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 390–391, 405–406): 1627.
16 A meztelenül alvás szokásának megváltozásáról lásd Elias (1987).
17 Praxis Criminalis (1697: 16–17, 34–27). E hatást elemezte Iklódi (1982).
18 Henningsen (1980: 391–392).

19 A pereket kiadja Reizner (1900: 373–462); a szegedi boszorkányüldözésekre részletesebben kitértem: Klaniczay (1990b: 78–81).
20 Schram (1970: I, 259).
21 Schram (1970: I, 247).
22 „*Credunt etenim se horis nocturnis ad certa loca e. g. (ut vulgus tenet) ad montem S. Gerhardi, Budae adjacentem, in cellas vinos refertas, in prata ridentia, et c. cum his vel illis matronis, his vel illis juvenibus, forma speciosis, generose sanguine ortis et c. Imo cum magna virorum ac mulierum multitudine, elevatis vexillis insignibus praestantissimis, vinis generosissimis, ad mensas Regio modo instructas, discumbentes splendide epulari, ad sonum omnis generis musicarum choreas placidissime ducere, et mox, cum animus est, eadem velocitate, in locum priorem redire, cum tamen revera domi in suis lectulis jaceant...*" Mediomontanus (1656: B2).
23 Vö. 6. jegyzet.
24 1663, Trausdorf, Schram (1982: III, 260–262): 1691; Somorja/Samorin, Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 618).
25 Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 122, 667, 713, 924, 929); Sugár (1987: 49).
26 Schram (1982: III, 265): 1663, Trausdorf.
27 Schram (1970: I, 490; II, 256–258).
28 Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 482, 491).
29 Schram (1970: I, 104–105, 150–151) Szent György; Schram (1970: II, 52) Gyertyaszentelő; Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 165) Pünkösd.
30 Gougaud (1914); szenvedélyes tánc a perekben: Schram (1970: I, 151) Sajóvámos, 1709; Schram (1970: I, 57–61) Bihar, Keserű 1714, Schram (1970: I, 74–75) Bihar, Hencida, 1715.
31 Schram (1970: II, 484–486) Paks, 1741.
32 Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 468–469): Mocsa, 1714.
33 Schram (1970: I, 343–345): Vásárhely, 1758.
34 Schram (1982: III, 204): Nógrád, 1692.
35 Komáromy (1910: 77): Kolozsvár, 1612; Schram (1970: II, 335): Kisvárda, 1731.
36 Schram (1970: I, 197): Miskolc, 1716; vö. Schram (1970: I, 245): Szentes, 1734; Komáromy (1910: 495): Körmend, 1738.
37 Schram (1970: I, 155): Vámos, 1709; Schram (1970: II, 331): Balkány, 1730.
38 Schram (1970: I, 247, II, 190); vö. Bertolotti (1979).
39 Pócs (1989); lásd a hasonló szicíliai *donas de fuera* példáját, amelyet Gustav Henningsen írt le (1985; 1990).
40 Klaniczay (1983), két példa: Komáromy (1910: 354–356): Debrecen, 1725; Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 193–196): Miskolc, 1741.
41 Bošković-Stulli (1988); vö. Schram (1970: I, 104–105): Diószeg, 1723; Komáromy (1910: 578): Nagyszerind, 1755.
42 Schram (1970: II, 52–53): Fölsőbük, 1729.
43 Az efféle boszorkányszombat-történetek alátámasztani látszanak Robert Muchembled és Stuart Clark meglátásait: vö. 3. jegyzet.
44 Három per jelent csak kivételt, ahol minden tanú beszél boszorkányszombatról: Sugár (1987: 47–53): Andornak, 1711; Schram (1970: II, 430–440): Halas, 1734; Schram (1970: I, 249–261): Mindszent, 1739.
45 Schram (1970: I, 111).
46 Schram (1970: II, 54): Fölsőbük, 1729; Schram (1970: II, 468): Földvár, 1717; Schram (1970: II, 560): Vilonya, 1767; más vádak kvártélyos katonáktól Erdélyben; Deutschkreuz 1699, Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 727–753): Füle, 1700; Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 251); Schram (1970: I, 113): Nagykereki, 1724; Schram (1970: II, 178): Csorna, 1722; Schram (1970: II, 573): Magyarod, 1725.
47 Schram (1970: I, 254–255).

48 E kérdés feldolgozásai közül lásd Henningsen (1980: 208–211, 409–422); Ankarloo (1971: 329–335); Behringer (1989); Sabean (1984).

49 Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989: 482, 491): Kamocsa, 1727.

50 Egy másik esetben egy lány azzal próbálta impresszionálni játszótársait, hogy miután megverték, nagyanyja mágikus képességeivel fenyegetőzött: „Mert mink nagy Anyámmal az Halastó hegyre járunk, az Hegedüs István kék Kutyáján, s a Tilló ággalis éjjel vagdalkozunk, s anéha a Fák tetején, igen hamar Encsencsre ellis megyünk, Zöld hintón jár ugymond Szép Anyám, s mikor vélle menek ollykor a fák tetejében, megh ütközik a lábam..." Schram (1970: II, 352): Kisvárda, 1737.

51 Schram (1982: III, 301–303).

52 Schram (1982: III, 297–300); vö. Körner (1969).

53 Schram (1982: III, 303–304).

54 A leglátványosabb ausztriai boszorkányperek egyikében hasonló esettel találkozunk: Anna Schluttenbauer ugyancsak anyósa, Elsa Plainacher ellen vádaskodik Bécsben 1583-ban. Vö. Dienst (1987: 268–271).

55 Schram (1970: I, 298): Hódmezővásárhely, 1733, 1741.

56 Schram (1970: II, 440–442).

57 Vö. Favret-Saada (1977; 1981).

58 Ezzel találkozhatunk már Botzi Klára perében: Komáromy (1910: 4, 12); vö. még Komáromy (1910: 152–157, 165–166): Debrecen, 1693; Schram (1970: II, 97): Tótkeresztúr, 1733.

59 Komáromy (1910: 152): Debrecen, 1693; Komáromy (1910: 172): Debrecen, 1694; Schram (1970: I, 105): Diószeg, 1723; Schram (1970: II, 190): Peresznye, 1743; Schram (1970: II, 431): Hódmezővásárhely, 1734.

60 Ginzburg (1966); Klaniczay (1983).

61 Lásd Botzi Klára kolozsvári ügyét.

62 Henningsen (1980: 30–36); a Pays de Labourd-ban folyó boszorkányüldözésekről lásd de Lancre (1982).

63 Mandrou (1968, 1979); Certeau (1970).

64 Boyer–Nissenbaum (1974); Demos (1982).

65 Sugár (1987: 98–103).

66 Schram (1970: II, 92–93).

67 Schram (1970: II, 96–97).

68 Schram (1970: II, 83).

69 Schram (1970: II, 109, 115, 157, 181, 187, 196, 215, 218, 237).

70 Schram (1970: II, 119).

71 Benz (1969); Dinzelbacher (1981); Christian (1981; 1992).

72 Vö. Santi (1989).

73 Repr.: Nyder (1971). Úgy tűnik, Biedermann azt hiszi, hogy a *De Visionibus...* egy külön mű, XI. („Thematisch ein wenig mit dem Stoff des Formicarius verwandt ist ein relativ wenig bekanntes Werk Nyders mit dem Titel »TRACTATUS DE VISIONIBUS ET REVELATIONIBUS«, Straßburg 1517.") Közelebbről megvizsgálva azonban kiderül, hogy a könyv azonos Nider *Formicarius* című művével. Nider életéről lásd Schieler (1885).

74 Boland (1959).

75 Craveri (1980: 7–62); Zarri (1980, 1990); Vauchez (1991).

76 Dinzelbacher (1991).

77 Klaniczay (1990–1991).

78 Vö. Christian (1981).

79 Vö. Henningsen (1980).

80 William Christian bőségesen illusztrálja ezt a kollektív és ragályos vallási kreativitást, valamint a hozzá fűződő elkeseredett versengést új könyvében, mely az 1930-as évek baszkföldi, ezquiogai látomásairól szól (1996).

Bibliográfia

ANKARLOO, Bengt 1971: *Trolldomsprocesserna i Sverige.* Lund (Stockholm), (2nd ed. 1984).

BEHRINGER, Wolfgang 1989: Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgung. *Zeitschrift für Historische Forschung* XVI: 31–47.

BENZ, Ernst 1969: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

BERTOLOTTI, Maurizio 1979: Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria. *Quaderni Storici* CLI: 470–499.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1988: Testimonianze orali croate e slovene sul *Krsnik-kresnik. Metodi e ricerche,* N. S. VII: 32–50.

BOLAND, Paschal 1959: *The Concept of Discretio Spiritum in John Gerson's „De Probatione Spirituum" and „De Distinctione Verarum Visionum A Falsis".* Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

BOYER, Paul–NISSENBAUM, Stephen 1974: *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft.* Cambridge, Mass: Harward University Press.

CERTEAU, Michel de 1970: *La possession de Loudun.* Paris: Julliard.

CHRISTIAN Jr., William A. 1981: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.* Princeton: Princeton University Press.

– 1992: *Moving Crucifixes in Modern Spain.* Princeton: Princeton University Press.

– 1996: *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley–Los Angeles: The University of California Press.

CLARK, Stuart 1980: Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft. *Past and Present* 87: 98–127.

CRAVERI, Maurizio 1980: *Sante e streghe: Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo.* Milano: Feltrinelli.

DE LANCRE, Pierre 1982: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons.* Szerk. Jacques-Chaquin, Nicole. Paris: Aubier.

DEMOS, John Putnam 1982: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England.* Oxford: Oxford University Press.

DIENST, Heide 1987: Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Voralberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie Burgenlandes. In: *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Szerk. Valentinitsch, Helfried. 265–291, Graz–Wien: Leykam Verlag.

DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart: Anton Hiersemann.

– 1991: Heilige oder Hexen? In: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter.* Szerk. Simon, Dieter. 41–60. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann.

DÖMÖTÖR Sándor 1939a: Szent Gellért hegye és a boszorkányok. *Tanulmányok Budapest múltjából.* VII: 92–111.

– 1939b: A boszorkányok gyűlése a magyar néphitben. *Ethnographia* L: 210–221.

ELIAS, Norbert 1987: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások.* Budapest: Gondolat.

FAVRET-SAADA, Jeanne 1977: *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage.* Paris: Gallimard.

– 1981: *Corps pour corps. Enquęte sur la sorcellerie dans le Bocage.* Paris.

GAIGNEBET, Claude 1986: *A plus hault sense. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais.* Paris: Maisonneuve et Larose.

GINZBURG, Carlo 1966: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* Torino: Einaudi.

– 1989: *Storia notturna: Una decifrazione del sabba.* Torino: Einaudi.

GOUGAUD, Louis 1914: La danse dans les églises. *Revue d'histoire ecclésiastique* XV: 5–22, 229–243.

HENNINGSEN, Gustav 1980: *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition.* Reno: University of Nevada Press.

– 1985: A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicíliában. *Világosság* XXVI: 778–785.

– 1990: „The Ladies from Outside": an Archaic Pattern of the Witches' Sabbath. In: *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries.* Szerk. Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav. 191–215. Oxford: Clarendon Press.

HORNA, Richard 1933: *Zwei Hexenprozesse in Pressburg zu Beginn des XVII. Jahrhunderts.* Bratislava.

IKLÓDI András 1982: A magyarországi boszorkányüldözés történeti alakulása. *Ethnographia* XCIII: 290–299.

KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye.* Budapest: Néprajzi Kutató Csoport.

KLANICZAY Gábor 1983: Benandante, kresnik, zduhač, táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV: 116–134.

– 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 645–682.

– 1989: A Gellért-hegy és a Margit-sziget. A szentség természeti-térbeli hordozói a középkori Budán. *Világosság* XXX: 209–217.

– 1990–1991: *Miraculum und Maleficium.* Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa. In: *Wissenschaftskolleg Jahrbuch,* 224–252.

– 1990a: *A civilizáció peremén.* Budapest: Magvető.

– 1990b: Witch-hunting in Hungary: Social or Cultural Tensions? In: *Witch Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe.* Szerk. Klaniczay Gábor–Pócs Éva. *Acta Ethnographica* XXXVII: 67–91.

KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest: MTA.

KÖRNER Tamás 1969: Boszorkányszervezetek Magyarországon. *Ethnographia* LXXX: 196–211.

MACFARLANE, Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study.* New York/Evanston.

MANDROU, Robert 1968: *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique.* Paris: Plon.

– 1979: *Possession et sorcellerie: textes inédits.* Paris: Fayard.

MEDIOMONTANUS, Johannes Czimbalmos 1656: *Disputatio theologica de lamiis veneficiis... sub praesidio d. Georgii C. Comarini...* Varadini.

MUCHEMBLED, Robert 1985: L'autre côté du miroir: Mythes sataniques et réalités culturelles aux XV^e et XVIII^e siècles. *Annales. E.S.C.* XL: 288–306.

NYDER, Johannes 1971: *Formicarius.* Einführung: Hans Biedermann. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

PÓCS Éva 1989: *Tündérek, démonok, boszorkányok.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

PRAXIS CRIMINALIS 1697: *Formula Processus Judicii Criminalis seu Praxis Criminalis.* Tyrnaviae.

REIZNER János 1900: *Szeged története* IV. Szeged.

ROPER, Lyndal 1991: Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany. *History Workshop Journal,* Autumn, 19–43.

– 1994: *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe.* London and New York: Routledge.

ROWLAND, Robert 1990: „Fantasticall and Devilshe Persons": European Witch-Beliefs in Comparative Perspective. In: *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries.* Szerk. Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav. 161–191. Oxford: Clarendon Press.

SABEAN, David 1984: The sacred bond of unity: Community through the eyes of a thirteen-year-old witch (1683). In: *Power in the Blood. Popular culture & village discourse in early modern Germany,* 94–112. Cambridge: Cambridge University Press.

SANTI 1989: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale* (Secoli V–XI). Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI, Spoleto, 7–13 aprile 1988. Spoleto.

SCHIELER, K. 1885: *Magister Johannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehntes Jahrhunderts.* Mainz: Kirchheim.

SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1526–1768.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

– 1982: *Magyarországi boszorkányperek 1526–1768.* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SOMAN, Alfred 1992: *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris (16e-18e siècles).* London: Variorum Reprints.

SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngösök, boszorkányok Heves és Külső Szolnok vármegyékben.* Budapest: MTA Könyvtár

THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England.* London: Routledge & Kegan Paul.

VAUCHEZ, André 1991: La nascita del sospetto. In: *Finzione e santità tra medioevo e età moderna.* Szerk. Zarri, Gabriella. 39–51. Torino: Rosenberg & Sellier.

ZARRI, Gabriella 1980: Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento. *Annali dell' Istituto Storico Italo-germanico in Trento* VI: 371–445.

– 1990: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500.* Torino: Rosenberg & Sellier.

GYÖREI PÉTER

„Csak zsírral kenték magokat, úgy repültek"

Hallucinogén anyagok használata a boszorkányságban

Bevezetés

E tanulmány kísérletet tesz arra, hogy lehetőségeihez mérten feltárja a magyar (s ezzel együtt az európai) boszorkányság egy mind ez idáig kevéssé kutatott területét, a hallucinogén anyagok, elsősorban a „repülőzsírt" alkotó növények szerepét a boszorkányság gyakorlatában, illetve a boszorkánymitológia kialakításában. Noha a szerző tudatában van felkészültsége korlátainak, illetve érzékeli a boszorkányság jelenségének igen összetett mivoltát, mégis szükségesnek érzi két olyan, a boszorkányságot illető általános megállapítás előrebocsátását, amely a következő fejtegetések elméleti alapját és kiindulópontját adja.

Gustav Henningsen a hallucinogének boszorkányságban játszott központi szerepét pedzegető elméletekkel kapcsolatban azt írja, hogy még ha sikerülne is bebizonyítani e „kábítószerkultusz" európai meglétét, „meggyőződésem, hogy csupán rendkívül korlátozott számú boszorkányperre adna magyarázatot".[1] Henningsennek e megállapítása vitathatatlanul igaz, ami azonban nem azt jelenti, hogy feltétlenül el kell vetnünk a hallucinogénekkel kapcsolatos elméletet, hanem inkább azt, hogy meg kell különböztetnünk a boszorkányperek rágalmazás, politikai okok stb. miatt perbe fogott ártatlan áldozatait – akiknek valóban nem volt közük a „kábítószerekhez" – az „igazi" boszorkányoktól, akik hitük szerint csakugyan mágiát gyakoroltak, gyógyítottak-rontottak, hiszen legalább olyan naivitás azt gondolni, hogy a rengeteg ártatlan mellett egyáltalán nem akadtak olyanok, akik tudatosan vállalták volna a boszorkányságot, mint azt hinni, hogy a perek során csupa boszorkányt ítéltek el. Ma is százával léteznek különféle okkult szövetségek, boszorkánytársaságok, így talán joggal feltételezhetjük, hogy több száz évvel ezelőtt legalább ugyanekkora valószínűséggel akadhattak „profi", valóban magukat gyakorló (vagy legalább ezt célul kitűző) boszorkányok. E tanulmány tehát, kizárva vizsgálódása köréből a boszorkánynak valójában nem nevezhető, noha a perek áldozatainak többségét kitevő személyeket, az imént említett igazi boszorkányokkal foglalkozik, akik – a korabeli és mai szakirodalom, illetve a perek tanúsága szerint – a természetfeletti befolyását

A boszorkánykenőcs

Az alábbiakban a boszorkány saját használatra szánt, megváltozott tudatállapot előidézésére alkalmas, hallucinogén összetevőket tartalmazó kenőcsét vizsgáljuk meg. A „boszorkányzsír" egyik legfontosabb ismérve, hogy azt a boszorkány saját magán, nem pedig más személyen alkalmazza, s az ennek hatására létrejött megváltozott tudatállapotban a külső világ érzékelése megváltozik, illetve hallucinációi támadnak. Ezt a kenőcsöt a boszorkány egyéb készítményeitől elkülönítve, több esetben valahol elrejtve tartja. Noha a boszorkány, mint meglehetősen nagy tudású népi gyógyító, otthonában nem mehetett ritkaságszámba a többféle kenőcs, száradó gyógynövény és egyéb készítmény, a tanúvallomásokban mégis külön figyelmet kap a boszorkány elrejtett, saját használatú kenőcsének felfedezése, illetve a boszorkány „kenekedésének" kilesése.[2] A perek kihallgatói gyakran külön gondot fordítanak az „ördögi eszközökhöz" sorolt, kenekedésre használt „zsír" mibenlétére és eredetére, érezhetően elkülönítve azt a népi gyógyászat egyéb, ártatlanabbnak tartott praktikáitól.[3] Az ilyen irányú kérdésekre adott válaszok azonban igencsak szűkölködnek az információban, ellentétben az egyéb készítmények gyakorta bőséges leírásával. A boszorkánykenőccsel kapcsolatban többnyire csak annyit tudhatunk meg, hogy azt a vádlott egy „szenior" boszorkánytól, beavatójától, tanítójától, „feljebbvalójától" kapja: „Azon Zsírt melyel kenekedni s egyebet cselekedni szoktunk ugyan a Fe'ő Tisztyeinktül hoztuk",[4] „...Kozmánéval [a vádlott beavatója] vendégeskedvén eö adott Zsirt...",[5] „...[a vádlottat] Görgeiné kintette, ős kente meg mind akét hona allyát...",[6] „...Tompaine léven fe'ő Generalisunk az adott mindennemü Zsirokat, tudományokat..."[7] A boszorkánykenőcs fontos ismérve tehát az is, hogy míg az egyéb készítményeket a növényi, illetve állati eredetű anyagokból készített szereket jól ismerő boszorkány maga állítja össze, addig a boszorkánykenőcsöt készen kapja. Ezt talán az magyarázhatja, hogy – amint azt Bálint N. István, de már előtte Kovács János is kimutatta – noha a boszorkányok járatosak voltak a gyógynövényes orvoslásban, s azt egymástól is tanulgatták, a varázslás „csak a főbbeknek, a bentfenteseknek volt a kincse".[8] Ennek megfelelően „a varázslószer, vagy mint a periratokban szerepel, a »bűvölőzsír« csak a főbbek tudománya volt..."[9] Schram is felhívja rá a figyelmet, hogy a perek során több vádlott elismeri, hogy javasasszonyként működött, ámde tagadja az ördögi praktikák, boszorkányság gyakorlását. A szegedi perek vádlottjai között szintén voltak olyanok, akikről a többiek is azt állították, hogy nem tartoztak közéjük, „csak a füveket tanulták".[10] Az ilyen „közlegényi-közleányi" beosztású, „fűhordónak" titulált[12] boszorkánytanonc akkor válik teljes jogú boszorkánnyá és a boszorkányi tudás birtokosává, mihelyst a boszorkánykenőcshöz hozzájut. Mindebből következően talán nem volna megalapozatlan a boszorkányi tudás megszerzésének eddig ismert módozatai (öröklés, kézfogás, tanulás stb.) mellé a boszorkánykenőcs által elnyert tudást is felvenni. Erre utal ez az idézet is: „[a boszorkány] Kőrösinére [tanítványára] hagyta 5 vagy 6 esztendeje az ördögséget és a zsírt."[12]

Miután a kenőccsel együtt (illetve a kenőcs által) a varázslás képességéhez is hozzájutott eddig meglévő „természetgyógyászi" tudása mellé, a boszorkány tevékeny-

sége immár két szinten zajlott: egyrészt a több esetben a kihallgatók által is elfogadhatónak tartott, „racionális" természetgyógyászatot művelte[13] (amely persze tartalmazta a szimpatikus mágia elemeit), másrészt a kenőcs és varázsereje révén varázslóként működött, mágikus úton is gyógyított, rontott, illetve vitt végbe különféle csodás cselekedeteket.

A boszorkánykenőcs összetevői

Noha a magyarországi perek vallomásai, talán a fentebb említett oknál fogva (készen kapott kenőcs), igencsak szűkölködnek a „repülőzsír" összetevőinek leírásában, a kenőcs legfontosabb hallucinogén alkotóanyagainak listája összeállítható a boszorkányok varázsszereit ismertető kortárs, illetve mai szakirodalom alapján.[14] E lista nem kis részben egyfajta szelekció eredménye, mivel úgy tűnik, hogy a boszorkányok varázsszereiről szóló híradásokban reménytelenül összekeveredtek a megváltozott tudatállapot előidézésére alkalmas hallucinogének a más célokra használt anyagokkal, illetve a „boszorkánykonyha" fantázia szülte „receptjeivel". Így a felsorolásokban szereplők közül vizsgálódásunkból kizárható a toxikus alkaloidákat ugyan tartalmazó, ámde nem hallucinogén hatású *sisakvirág* (Aconitum napellus) és *bürök* (Conium maculatum) csakúgy, mint az ártatlan *kutyatej* (*pongyola pitypang*, Taraxacum officinale), a *kereszteletlenül elhalt gyermekek bele és zsírja*, a *korom, vaj, tojásfehérje* és a *rézrozsda*. A boszorkány-hallucinogének között viszont farmakológiailag is jól megalapozott helye van a *nadragulyá*nak (Atropa belladonna), *maszlag*nak (Datura stramonium), *beléndek*nek (Hyosciamus niger), a hazánkban nem termő *mandragórá*nak (Mandragora officinarum), és – hangozzék bármily meglepően – a *varangyos béká*nak is.

A növények közül magyarországi viszonylatban elsősorban a nadragulya említendő a boszorkányok által használt mágikus növényként, a vele rokon maszlag és beléndek szerepe elhanyagolhatóbb.[15] Ezen három, a burgonyafélék (Solanaceae) közé tartozó növény fő hatóanyaga az *atropin* (illetve atropinná alakuló hioszciamin) és a hasonló hatású *szkopolamin*. Az atropin paraszimpatikus bénító, amely nagyobb, különösen szubtoxikus dózisban a központi idegrendszerre is erősen hat, befolyásolja a pszichés aktivitást, és hallucinációkat idéz elő.[16] Bizonyított, hogy az atropin és a szkopolamin önmagában is képes a repülés illúzióját előidézni.[17] (A hallucinogének hatásmechanizmusának azonban lényeges eleme, hogy a sámán előzetes elvárásai maguk is alakítják az átélt vízió tartalmát, így például a boszorkányok számára „járművül" szolgáló seprű, szénvonó, kosár, dézsa valószínűleg a repülést anticipáló előzetes elvárások nyomatékosítását, szimbolikus megjelenítését szolgálták.)

A boszorkány gyakran állat képében jut el a Sabbathra, illetve állati alakot öltve gyakorolja mágikus rontó tevékenységét. Michael Harner hívta fel a figyelmet arra, hogy a boszorkány farkassá vagy más állattá változása is az atropintartalmú boszorkánykenőcs által előidézett hallucináció lehet.[18] Ilyesmire magyar peradatok is utalnak: „Változtam szamlalhatatlan sokszor oktalan állattá, min Kutyává, Macskáva, Lová, csak Zsírral kellett magamat meg kenni, az után a mire vólt akaratom azzá vál-

tam."[19] Tanulmányában Harner idézi Porta 1562-ben megjelent *Magiae Naturalis* című munkáját, mely szerint a mandragórából, maszlagból, beléndekből készült főzet hatására az embernek az a megtévesztő érzése támadhat, hogy valamilyen állattá változott. Nemrégiben Grof és Naranjo egymástól független, hallucinogénekkel végzett kísérleteinek alanyai is jelentettek különféle állatokkal való azonosulást a megváltozott tudatállapot átélése során.[20]

A boszorkányszombat orgiasztikus élményének egyik indukálója az lehet, hogy a nadragulyának és rokonainak tropánvázas alkaloidái gyakran eredményeznek szexuális fantáziákat is.[21]

Az tény, hogy a legtöbb hatóanyagot, atropint, a nadragulya tartalmazza, valamint az, hogy a magyar néphitnek a nadragulya, a „nagyerejű-fű", központi mágikus növénye. A rá vonatkozó hiedelmek, a növény gyűjtésének rituális módja, annak népi kábítószerként a legutóbbi időkig való használata[22] e növényt jelölik meg a magyar boszorkányzsír legvalószínűbb alapanyagaként.

A kenőcs elkészítésekor a nadragulyát (miként általában a többi gyógynövényt is[23]), feltehetőleg megszárítva, összetörve használták alkatrészként, s a vallomások szerint ehhez még hozzáadtak valamilyen, valószínűleg (házi)állati eredetű zsírt, a hatóanyag felszívódásának elősegítése érdekében. A boszorkány testének azon részeit kente be, ahonnan a szer a legkönnyebben felszívódott – a magyar perek tanúsága szerint leginkább a hónalját: „...Görgeiné kintette, őis kente meg mind akét hona allyát...",[24] „...Kozmánéval vendégeskedvén eö adott Zsirt, azzal kentem meg az honom allyát..."[25] Egy vádlott az ágyában rejtegetett kenőcsöt arra használta, „hogy magam kezeit s lábait megkenvén és hónom alját, jobban repülhessek..."[26] „...Legtöbbször magát a Dénesné hóna alatt valami zsírral megkente azután a fiának is a hónalját és mindjárást kirepültek a kéményen által..."[27] Talán ezzel állhat összefüggésben a hónalj szőrzetének eltávolítása is – az ördögszövetség elemeként.[28]

A hallucinogének hatásmechanizmusának szerepe a vízió létrejöttében

A boszorkány élményeiről, elsősorban a boszorkányszombatról szóló fantasztikus beszámolókkal kapcsolatban újra és újra felmerül a kérdés, hogy azok vajon valóban átélt események vagy hallucinációk voltak-e. A válasz korántsem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra tűnhet. Ha a fentebb elmondottak alapján el is fogadjuk, hogy a boszorkányrítusokban csakugyan központi szerepet játszott a hallucinogén boszorkánykenőcs, e kérdésre mégsem felelhetjük egyértelműen azt, hogy a boszorkányszombat nem más, mint megváltozott tudatállapotban átélt szubjektív, belső élmény. Helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy létrejöttében csakúgy szerepe volt a hallucinogéneknek, mint az objektív, tárgyi valóság bizonyos körülményeinek. Ahhoz például, hogy a hallucinogének csakugyan a Sabbath orgiasztikus vízióját idézzék meg, s ne másfajta „kirándulásra" repítsék a boszorkányt, az is kellett, hogy az objektív környezet hatásai – például pincebeli tánc, borozás, mulatozás – ebbe az irányba aktivizálják a tudattalan energiáit. E folyamat jobb megértése érdekében érdemes

újra felhívni a figyelmet a hallucinogének hatásmechanizmusának fentebb már említett lényegi vonására. A hallucinogének, eltérően más, specifikus hatást kiváltó gyógyszerektől, „a tudattalan folyamatok nem-specifikus katalizátoraként működnek",[29] vagyis „csak" szélesre tárják a tudattalan kapuit, hogy annak tagolatlan impulzusai, energiái felszínre törhessenek, ám a vízió konkrét tartalmát az egyes drogok bizonyos univerzális biokémiai hatáseffektusain túl már az „utazó" személyes elvárásai, a kulturális kontextus és ennek mitológiája, illetve a közvetlen környezet hatásai határozzák meg. Ezért szükségszerű tehát a boszorkányságban is az előzetes elvárások megerősítése a közvetlen környezet adekvát megformálása által. A pokoli tivornyába torkolló boszorkányszombat „evilági" alapja a vallomások szerint gyakran nem más, mint házaknál, pinceszeren, szőlőben vagy valamilyen elhagyatottabb helyen tartott mulatság,[30] amely aztán a (néha lopott) borral együtt elfogyasztott,[31] illetve zsír formájában alkalmazott hallucinogén anyagok hatására öltheteti – legalábbis a résztvevők szemében – grandiózus méreteket. Ugyanez a mechanizmus – melynek során a hallucinogén hatás „rásegít" a valóságra (és vice versa) – figyelhető meg abban a különbségben, ahogy a mulatságok egyéb tárgyi elemei a mindennapi, illetve a mágikus realitásban megjelennek. A vallomások bőven foglalkoznak a boszorkánymulatságok során használt zeneszerszámokkal: e „hangszerek" azonban a mindennapi realitásban – például elkobzott bizonyítékként való bemutatásukkor a perek során – ócska, értéktelen holmik, s csak a Sabbath mágikus valóságába emelkedve válnak hangszerekké. Így az egyik vádlott szerint a nála talált „kabakos kis Tök" bizony „a boszorkányok számára való, és a mikor együtt vóltunk a nagy réz Dob vólt mindenkor én nállam állott miolta köztük vagyok".[32] Egy másik dobos szintén sokatmondó kihallgatása:

„Te voltale a Boszorkányok között Dobos.
Én voltam, lám mostis itt vagyon a Dobom fél dio héj.
Confirmativ in judicio.
Mivel verted azt a Dobott.
Két száll tollal. Confirmativ in judicio.
Miert szollot az a Dob és itten nem, vagyone nagy szava a Dobnak.
Ott szol, de it nem, és itt nincsen semmi száva neki."[33]

Másvalaki szerint „...az dobjok pedig lóköröm, az verő szamárszár [...] a trombita pedig szamárcsontból vagyon".[34] A boszorkány közlekedési eszközei szintén csak a mágikus valóságban válnak potens varázstárgyakká. A repülő alkalmatosságok a mindennapi valóságban egyszerű seprűnek, kosárnak stb. tűnnek. „A Tiszán vagy Dunán midőn által menni szoktunk dió hajban megyünk által öten hatannis egyben ülünk."[35] „...Kantárt, kötőféket egy kis gyapjúból lehet csinálni, Nyerget Kutya csontból..."[36] A mindennapi valóság szintjén lapulevél szimbolizálta a hallucinogének által létrehozott mágikus realitásban fennen lobogó színes vagy éppen éjfekete zászlót, s „szép ruhájok pedig abbul álott hogy csak egy abroszt reájok terétettek, s mingyárt szép ruhák lettek valaminemöt gondolt..."[37] A mágikus realitás birodalmába kerülve a tárgyakkal együtt maguk a boszorkányok is más külsőt öltenek:

„A kantárja pedig csak egy darab szijacska volt és a lova hol szemét, hol peméth, hol macska, hol mit kaphatott, szintén oly paripa vált belőle, mint az valóságos ló, és közöttük olyan [a boszorkánymulatságon] egy sincs rút vagy vén személy, hanem mind szépnek látszik."[38]

Egy másik vallomás:

„Vallya aztatis az Fatens (:mivel azon Boszorkanyok mind inkab csak öreg személyekből allanak:) hogy ide haza akar melly csunyák és szurkossak legyenek, de az gyülekezetben mindnyajan szép és gyenge szinüeknek latczanak, és ambar ide haza való rongyos ruhajában legyennekis, ottan mindazon által ruházattyok merő szépségbül áll."[39]

Összegezve kijelenthetjük tehát, hogy a boszorkányszombat helye, ideje és eseményei valahol a „keresztúton", a konszenzus-valóság és az alternatív valóságok találkozásánál találhatók. A hallucinogének segítségével megteremtett mágikus realitás, a „keresztúti tudomány", mellyel és melyben a boszorkány operál, nem más, mint két logikai halmaz, a konszenzus-valóság és az ezen túli létszintek halmazának közös metszete. A mágikus realitás benyúlik a konszenzus-valóság területére, így hathat rá, ámde sokszínűsége, végtelen lehetőségsorozata, kimeríthetetlen és mágikusan potens szimbolizmusa a szürke, racionális konszenzus-valóság megszabta keretek között kénytelen egyértelművé, behatárolhatóvá, s ezáltal triviálissá és vulgárissá válni (lásd a „varázslat" elmúltával limlommá váló hangszerek, hintók vagy ürülékké váló ételek példáját).

Egy hallucinogének által aktivált archetípus: a Sabbath víziója

A hallucinogének által előidézett Sabbath-vízió különös elegye a morbid és perverz szexualitás képeinek (válogatás nélküli közösülés egymással és az ördöggel, „csont a fasza nékie ki huzta véle bélemet"[40]), az erőszaknak (csecsemők megölése, illetve „feldolgozása") a szadista-mazochista elemeknek (személyek „meglovaglása", kínzása, illetve a boszorkány megalázkodása az ördög előtt) és a szkatologikus fantázia (csók az ördög hátsójára, szellentés, „lo szar Zsemle"[41] evése) látomásainak. E különös jelenség pszichológiai hátterének megvilágosításához talán érdekes adalékként szolgálhat Stanislav Grof, a hallucinogén pszichoterápia egyik úttörőjének elmélete az emberi tapasztalás alapvető sémáiról.[42] Grof megfigyelte, hogy az LSD hatása alatt „utazók" víziói szerkezetileg mindig besorolhatók négy alapvető tapasztalati séma, mátrix közé. E négy mátrix pedig megfeleltethető a szül(et)ési folyamat négy stádiumának. Számunkra elsősorban a harmadik tapasztalati séma érdekes, amely az ember azon archetipikus élményét hozza felszínre, amikor a magzat a szülési folyamat harmadik fázisában titáni küzdelem során keresztülverekszi magát a szülőcsatornán, miközben óriási mechanikus nyomásnak s a fuldoklás veszélyének van kitéve. A folyamat során különféle biológiai anyagokkal is érintkezésbe kerülhet: magzatvízzel, vérrel, nyálkával, vizelettel. Grof szerint az élethalálharc ezen alapvető tapasztalati sémájával megváltozott tudatállapotban szembesülők víziói tele vannak agresszív és szado-

óriási mechanikus nyomásnak s a fuldoklás veszélyének van kitéve. A folyamat során különféle biológiai anyagokkal is érintkezésbe kerülhet: magzatvízzel, vérrel, nyálkával, vizelettel. Grof szerint az élethalálharc ezen alapvető tapasztalati sémájával megváltozott tudatállapotban szembesülők víziói tele vannak agresszív és szadomazochista (gyilkosság, csonkítás, kínzás, nemi erőszak), szkatologikus (szemétben, ürülékben, vizeletben való hentergés, annak megevése-ivása), szélsőségesen szexuális és démoni motívumokkal. Az utóbbi kategória számunkra különösen érdekes: „Az e kontextusban megfigyelt leggyakoribb témák a boszorkányszombat (Walpurgis-éj) jelenetei, sátáni orgiák, rituális fekete misék és a gonosz csábítása."[43] Grof szerint a vallás, a mitológia még inkább kollektív szintjén ezen mátrix közös tudattalanból való kivetülései a szexualitás–halál–újjászületés témáját összekapcsoló termékenységrítusok, a falloszimádat, a templomi prostitúció és a rituális erőszak jelenségei. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, hogy a boszorkányság egy Murray-féle termékenységvallás lineáris leszármazottja, hanem azt, hogy a boszorkányságban, illetve a Sabbath víziójában az emberi psziché mélyrétegének egy archetipikus tapasztalata öltött formát. Ezt a formát azután természetesen nemcsak a boszorkány hallucinogének által aktivált tudattalanja, hanem a társadalom, a közösség tudattalan elvárásai, félelmei, a bűnbakképző mechanizmus is alakította, ezen – egyébként igen fontos – aspektus tárgyalása azonban kívül esik e dolgozat célkitűzésein.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációkat lásd a XV, XVI, XXX. és XXXIII. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Henningsen (1988: 15).
2 Schram (1970: I. 233, 250, II. 379).
3 Schram (1970: I. 344).
4 Schram (1970: I. 344).
5 Schram (1970: I. 337).
6 Schram (1982: I. 300).
7 Schram (1970: I. 342); lásd még Schram (1982: 139); Klein (1933: 68–70).
8 Bálint (1928: 7–8 sz.).
9 Kovács (1898: 204–211; 354–363; 1899: 34–44).
10 Reizner (1899: 351).
11 Ipolyi (1854: 426).
12 Oltvai (1976: 106).
13 Schram (1983: 21): „Előfordul, hogy a tanúkihallgatásban már így teszik fel a kérdést: nem gyógyítottak-e a vádlottak emberi erőn felül, hirtelen? Határozottabb fogalmazásban is halljuk: és ha gyógyított vagy nyavalyában segített az embereken, azt házi szerekkel, füvekkel, gyökerekkel és ilyen természetes orvosságokkal érte-e el a vádlott?" Schram szerint voltak területek, ahol az „eljáró hatóságok a kuruzslást, gyógyítást természetesnek vették, csak az egyéb (rontó-ártó) tevékenység üldözését tartották szükségesnek".
14 Harner (1973); Ipolyi (1854: 431–432); Kóczián (1979); Krieg (1966); Lewin (1964); Dutton; Rapaics (1922: 51–52); Schenk (1955); Szendrey (1986: 145–154).

15 A nadragulyával rokon *Datura*-félék Európán kívüli rituális használatát illetően lásd: Shultes (1990: 46–51).
16 Lásd: Knoll (1987: 280–284); Petri (1982); Augustin–Jávorka–Giovannini–Rom (1948).
17 Schenk (1955: 48); magamnak is hasonló élményben volt részem az Atropa belladonna leveléből készült főzet elfogyasztásának hatására.
18 Harner (1973: 140–146).
19 Schram (1970: I. 344).
20 Grof (1988: 52–58); Naranjo (1973).
21 Kóczián (1979); Krieg (1966).
22 Kakas (1973); Kóczián (1979); Kóczián–Szabó I.–Szabó L. (1977).
23 Bálint (1928).
24 Schram (1982: 300).
25 Schram (1970: I. 337).
26 Komáromy (1910: 577).
27 Komáromy (1910: 415–416, 577).
28 Schram (1982: 298).
29 Grof (1988: xii).
30 Schram (1970: I. 247–248, 252, 254, 256, 339, 341, 344, 388, II. 53, 58, 444, 501, 725); (1982: III. 135).
31 Nem tartom kizártnak, hogy már akkoriban is dívott a fentebb említett „nadragulya-koktél".
32 Schram (1970: I. 339).
33 Schram (1970: II. 485), ezenkívül dióhéj mint dob említése még: i. m. 494.
34 Komáromy (1910: 410).
35 Schram (1983: 344).
36 Uo.
37 Schram (1970: I. 542).
38 Oltvai (1976: 91).
39 Schram (1970: I. 225).
40 Schram (1970: II. 486).
41 Uo.
42 Grof (1988: 1975).
43 Grof (1988: 25–26).

Bibliográfia

AUGUSZTIN–JÁVORKA–GIOVANNINI–ROM 1948: *Magyar gyógynövények.* Budapest: Földművelési Minisztérium.
BÁLINT N. István 1928: A boszorkányok gyógyító és rontó kuruzslásairól. *Orvosi Hetilap* LXXII: 7–8. sz.
DÖMÖTÖR Sándor 1939: A boszorkányok gyűlése a magyar néphitben. *Ethnographia* L: 210–221.
GROF, Stanislav 1975: *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research.* New York: Viking Press.
– 1988: *The Adventure of Self-Discovery.* Albany: State University of New York Press.
HARNER, M. J. 1973: The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft. In: *Hallucinogens and Shamanism.* Szerk. Harner, J. J. 125–150. London–Oxford–New York: Oxford University Press.
HENNINGSEN, Gustav 1988. *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614).* Budapest: Kossuth Kiadó.
IPOLYI Arnold 1854: *Magyar Mythologia.* Pest.
KAKAS Zoltán 1973: A „nagyerejű-fű" a felső-háromszéki néphitben. *Folklór Archívum,* I. 91–97.
KLEIN, Valesca 1933: Egy szegedi boszorkány. *Ethnographia* XLIV: 68–70.
KNOLL, J. 1987: *Gyógyszertan* I–II. Budapest: Medicina.

KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.
KÓCZIÁN Géza 1979: Egyes Solanaceae fajok pszichotomimetikumként való használata a népgyógyászatban. *Orvostörténeti Közlemények* Supplementum, 11–12: 155–161.
KÓCZIÁN Géza–SZABÓ István–SZABÓ László Gy. 1977: Etnobotanikai adatok Kalotaszegről. *Botanikai Közlemények* 64: 23–29.
KOVÁCS János 1898: A kuruzslás és varázslás eszközei a szegedi boszorkányperekben 1. *Ethnographia* IX: 204–211, 354–363.
– 1899: A kuruzslás és varázslás eszközei a szegedi boszorkányperekben 2. *Ethnographia* X: 34–44.
KRIEG, M. B. 1966: *Green Medicine.* New York: Bantam.
LEWIN, L. 1964: *Phantastica, Narcotic and Stimulating Drugs: Their Use and Abuse.* New York: E. P. Dutton.
NARANJO, C. 1973: *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness.* New York: Pantheon Books.
OLTVAI Ferenc 1976: *A szegedi boszorkánypörök.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
PETRI Gizella, Verzáné dr. 1982: *Farmakognózia.* Budapest: Medicina.
RAPAICS Raymund 1922: A boszorkánykenőcsről. *Természettudományi Közlöny* LIV: 51–52.
SCHENK, G. 1955: *The Book of Poisons.* New York: Rinehart.
SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.
– 1982: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.
SHULTES, R. E. 1990: An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere. In: *Flesh of the Gods.* Szerk. Furst, P. T. Prospect Heights, Waveland Press.
SZENDREY Ákos 1986: *A magyar néphit boszorkánya.* Budapest: Magvető.

BENEDEK KATALIN

Ördögök és boszorkányok a XV–XVI. századi prédikációs exemplumokban

Középkori irodalmunk egyik érdekes szereplőjével, Laskai Osváttal mostohán bántak a bibliográfusok.[1] 1450-től 1511-ig élt, de nevét csak az tartotta fenn, hogy 1508-ban ő fejezte be Temesvári Pelbárt *Rosarium aureum* című kötetét. Laskai saját prédikációs gyűjteményei: a háromkötetes *Biga salutis (Sermones dominicales, Sermones de Sanctis, Quadragesimales)* s a *Gemma fidei* ugyanis névtelenül jelentek meg. Hogy korukban nemzetközileg mégis ismerték őket, mutatja, hogy a közeli kortárs, Rabelais az *Üdvösség szekerét* ironikusan bár, de első helyen említi a híres könyvek között a *Pantagruel* II. könyvének 7. fejezetében.

Laskai Osvát a magyarországi ferences rend szigorúbb, obszerváns ágának volt egyik vezéralakja a XV. század végén és a XVI. század elején. Előbb a pesti rendház vikáriusa volt, majd tartományfőnök lett. Vasárnapi, ünnepi és nagyböjti prédikációs köteteiben összegyűjtötte a prédikátorok számára azt az anyagot, mellyel segédkönyvet nyújtott az elmondandó beszédekhez.

Dolgozatom része annak a kutatásnak, amely igyekszik feltárni Laskai Osvát indítékait gyűjteményei létrehozásában. A vizsgálat két szinten közelíti meg a XV–XVI. századi magyarországi ferences prédikátor-író működését: egyrészt arra törekszik, hogy feltárja példázatgyűjteményének narratív struktúráját az *érdem–vétek* tengelyek mentén, másrészt igyekszik osztályozni a példázatokban megfogalmazott képi világot a *víziók, látomások, szimbólumok* szinkrón és diakrón jelentésének kutatásával. A vizsgálat egyik célja: megállapítani Laskai Osvát ismereteinek körét, elhelyezni gondolatvilágát a kortárs eszmerendszerek közt, bemutatni mint kora egyik meghatározó magyarországi teológiai képviselőjét (lévén ezzel eddig meglehetősen adós a tudomány), és levonni az ebből adódó következtetéseket: milyen hatásokat keltett a gyűjteményét használókban, a befogadókban/olvasókban.

A másik célkitűzés: ráirányítani a figyelmet az ő korában megszaporodott tízparancsolat-kommentárokra mint a néphittel és babonával kapcsolatos egyházi vélemények egy eddig még kiaknázatlan forráscsoportjára. A harmadik cél bemutatni a kapcsolatot a boszorkányüldözés XV. századtól felgyorsuló kibontakozása s a háttérben ható demonologizált interpretációs rendszer teológiai alapjai között. E teológiai tanok elsősorban a tízparancsolat-kommentárok évszázadokon át nagy állandóságot mutató motívumaiban, a tízparancsolat megszegőinek *vétkeit* illusztráló példázatok-

ban fejeződnek ki. E harmadik irányba tett egyik első lépésre az itt következő, víziókat tartalmazó példázatok szövegelemzése is.

Az *Exempla sive miracula* példázatgyűjtemény a *Biga salutis* második kötetének, a negyvennégy nagyböjti prédikációt tartalmazó *Quadragesimales*nek a függelékeként először 1498-ban jelent meg, később kiadták 1501-ben, 1506-ban, 1515-ben. Én a budapesti Egyetemi Könyvtár 1515-ben megjelent példányát használtam. A kötet prédikációi a tízparancsolatról, az örök kárhozat pokolbeli kínjairól s az örök üdvösség mennyei örömeiről szólnak. A hozzácsatolt példagyűjtemény az európai irodalomban széltében elterjedt exemplumokból gondos válogatással fűzött egybe a számozás szerint nyolcvankilenc, valójában kilencvenegy történetet.[2]

A keresztény ókor egyik legnagyobb eseménye volt a húsvét vigiliáján megtartott keresztelés. Erre a felnőtt hittanulók többéves hitoktatás és többszöri vizsgák után jelentkeztek nagyböjt kezdetén. Az időszak a már megkereszteltek számára azt jelentette, hogy a nagyböjt folyamán meghalnak a bűn számára, hogy egyre inkább elmélyedhessenek a keresztségben kapott isteni életben, a megdicsőülésben.[3]

A kezdetben 1-2 napos teljes böjtöt később felváltotta a kevésbé szigorú tisztító böjt, amelyet az egyház a IV. századtól terjesztett ki a teljes negyvennapos időszakra. A negyvennapos nagyböjt igen korán, már a IV. században felvette azt a jelentést, hogy végzője penitenciális előkészülettel készül Krisztus halálának és feltámadásának megünneplésére.[4]

A skolasztikus teológia kibontakozása együtt járt a katekétikus irodalmat feldolgozó, annak *emlékezetbe vésését elősegítő eszközök* létrejöttével. Hugo de Sancto Victore (†1141) újításának tulajdonítják, hogy a katekétikus anyagot a *mnemotechnikai eszközök* a hetes szám szerinti elrendezésben terjesztették el: vö. a Miatyánk hét kérése, a Szentlélek hét ajándéka, a hét főbűn és a hét főerény stb.

Az anyag *memóriasegítő ábrák*ba van foglalva. Ezek a képek a vallásos és erkölcsi tudás alapvető dogmáinak összegzései. Leggyakrabban *fa*ábrázolásokkal találkozunk (erény- és vétek-fák, bűnök fái), vagy 2-3 egymáshoz rendelt listával, melyek ugyanolyan számú egységet tartalmaznak. Gyakoriak a *küllős kerék*, a *kerub-* vagy a *szeráf*alakok, ahol az emlékeztető anyag a küllőkön és a kerék kerületén vagy a szárnyak tollain van elosztva. Valamennyiükre jellemző a figuratív modellek uniformizáltsága, és a különböző rendszerek alegységei közötti viszony ábrázolása. Ugyancsak gyakoriak voltak a XII. században a tízes, tizenkettes szám szerinti összeállítások. A klasszifikatórikus ábrák használata többnyire az írástudókhoz, főleg a latin írásbeliségben járatos plébánosokhoz néha a laikusok felső társadalmi rétegéhez kötődött. Szerepük nem terjedt ki a dogmatikus meghatározásokra, sem a doktrínák megalapozására, inkább arra korlátozódott, hogy az ábrákat (figurákat vagy alakokat) és a szimbolikus jeleket (fák, létra, kerék stb.) a keresztény doktrína absztrakt fogalmaihoz rendeljék, többek közt a tízparancsolat előírásaihoz is.[5]

Ugyanebben a korban egy sor *katekétikus kézikönyvet* állított össze Aquinói Tamás (†1274) az apostolok szimbólumairól, a Miatyánkról, az Angyali üdvözletről, a tízparancsolatról, és a kor *teológiai summái* szintén a tízparancsolat ellen vétők bűneit, hit-

cikkelyeket, a hét főbűnt, a hét erényt, a Miatyánk hét kérését, a Szentlélek hét ajándékát tárgyalták.

A *zsinati határozatok* előírták, hogy vasárnaponként, ünnepekkor a plébánosok kötelesek híveiknek a hitcikkelyeket, a tízparancsolatot, a főbűnöket magyarázni. Ugyanez a skolasztikus formalizmus jellemzi a XIV. század során nagy népszerűségre szert tett két *katekétikus formulárium*ot: a *Manipulus curatorum*ot és a *Doctrina de sapientiát*, melyek egyikének olvasását a vasárnaponkénti szentbeszédek alkalmával zsinati határozatok írták elő. A hasonló gyakorlat jelentősen befolyásolta a középkori ikonográfiát és a képzőművészeteket is.[6]

Ez a skolasztikus formalista gondolkodásmód él és fejlődik tovább a kevéssé ismert lilienfeldi (Ausztria) ciszterci ta Ulrik apát *Concordantiae caritatis* (keletkezése 1351–1358 között) című művében is (melyet egy bécsi laikus polgár, Lang István másolt 1413-ban). Itt az egyházi év vasárnapjaira és ünnepeire szánt (fóliónként egy-egy) concordantia és illusztrációja egységet a tízparancsolat magyarázatának egysége követi. Minden oldal több mezőre van osztva. A fóliók rectóján egy parancsolat szövege és magyarázata van a felső mezőben, s ez összefüggésbe van állítva a két hasábban elrendezett, Ótestamentumból vett magyarázó jelenetekkel a középmezőben és az Újtestamentumból vett részletekkel az alsó mezőben. A bal oldali hasáb bemutatja, hogy milyen jutalmat kapnak a jók, a jobb oldali pedig arról szól, milyen büntetést kapnak a parancsok áthágói. Ugyanez a struktúra ismétlődik meg a képekben minden fólió versóján. Hasonlóan a fent említett, tízparancsolattal foglalkozó klasszifikatórikus ábrákhoz, a tíz parancs mindegyikét Ulrik apát is a tíz egyiptomi csapás párhuzamával tette szemléletessé. Ugyanennek a gyűjteménynek része egy másik, szintén nagy kedveltségnek örvendő, sok párhuzammal rendelkező szimbólum képi megfogalmazása: az erények kocsija, amely az égbe visz (vö. „Üdvösség szekere" Laskainál) és a bűnök szekere, amely a pokolba ragad. Az erény-szekér kerekeinél a sarkalatos erények helyezkednek el, a további erények szekértolók, és a szekéren is két sorban sorakoznak az erények nőalakjai, középen Jézus. A szekér tetejére *Domina Caritas* terít ponyvát, a szekér előtti ló *obedientia*, rajta szürke barát alakjában a *religio* ül, előtte a *spes* és *fides* lovak. Tehát az isteni erények égbe visznek, ahogy a bűnök szekere a pokolba vezet. Ennek az ábrázolásán a fentiek inverzét találjuk; *Domina Malicia; haeresis, desperatio,* az *inobedientia* lovon *hypocrisis* ül, a szekértoló az *ira, gula, iniquitas,* a szekéren *superbia, simonia* és más bűnök körében *Diabolus* ül. Ahogy a fáraó szekerét és seregeit tengerbe vesztette az Úr, úgy jut a pokolba a bűnök szekere.[7]

Mindezek a dogmatikai és elemi erkölcsi tanítások *prédikációkban kifejtett magyarázatokként* is igen gyakoriak a XIII–XV. század folyamán, s az egyszerűbb hallgatóságnak szánták őket. A felsőbb társadalmi réteg számára olyan prédikációk készültek, amelyekben általában nem érintették a katekétikus kérdéseket, hanem a keresztény élet filozófiáját dolgozták fel.

A különböző gyűjteményi koncepciók párhuzamaiból valószínűsíthető, hogy többirányú fejlődés ment végbe. A tízparancsolatról szóló prédikációk esetében egy-egy parancs tartalmának kifejtése mellett az illusztráló példaanyag e vallásos koncepció-

nak megfelelően van válogatva biblikus és világi gyűjteményekből. Ezzel szemben az épületes irodalomban a tízparancsolatra vonatkozó kérdések mindegyikére példák sokasága válaszol. Itt egy-egy parancs tartalmának különböző aspektusai a legelterőbb műfajú példák csoportjain át válnak világossá, méghozzá előbb a parancs hétköznapi, utóbb a spirituális értelme. E kettő közt áll a *Concordantiae caritatis*, ahol csak ó- és újszövetségi biblikus történetekkel van kifejtve a tízparancsolat.

Mint Jean-Claude Schmitt írja,[8] a késő középkori istentiszteletben a *tízparancsolatról szóló prédikációkban* kitüntetett szerepet kapott a babona egyházi elítélése, minthogy az egyházi vélekedés szerint a babonások más istent imádnak, a gőgösök pedig az embert magát bálványozzák. A tízparancsolatot feldolgozó prédikációkban általában az első parancsolat kapcsán a varázslást, a madárjóslást és jövendölést ítélik el, minthogy idegen istenekben hinni bálványimádás. Köztudott az is, hogy a XII. századig a *penitenciális gyakorlatban* is nagy szerep jutott a babona vizsgálatának, kezdetben a pogányság kiirtása, majd a barbárok megtérítése céljából. Ennélfogva az *egyházi dekrétumokban, penitenciális kézikönyvekben* bőséges dokumentáció gyűlt egybe a babonáról. 1215 után megváltozott a gyónási gyakorlat, s megváltoztak a gyónási kézikönyvek is: egyre inkább a hét főbűn köré kezdtek szerveződni. Ezek egyike a *gőg (superbia)*. Korábban a varázslásnak nemigen volt helye a vétkek között. Thomas de Chobham például a *fösvénység* elé helyezte el ideiglenesen, a *mérgezés, emberölés, harag* után. A babona elleni harc azonban egyre növekvő mértékben vált az inkvizíció feladatává. 1270-ben egy inkvizítori kézikönyvet már a babonáknak szenteltek: ez azt tárgyalta, hogyan kérdezzék ki a madárjósokat, bálványimádókat. Bernard Gui inkvizítor *Manuel de l'inquisiteur*je (1307–1323) a sorsvetőkkel és szellemidézőkkel foglalkozik. Utóbb a varázslókat, boszorkányokat, jövendőmondókat, szellemidézőket egyaránt eretnekeknek nevezték.

A XIII. században az eretnekség és varázslat, illetve boszorkányság még csak igen részlegesen esett egybe. Mindkettőt a *superbiá*ból vezették le, de az eretnekséget dogmatikus tévedésként, a boszorkányságot ördögi csalafintaságként *(ludificatio)* tartották nyilván. Az eretnekeket meg kellett égetni, a babonás asszonyokat azonban csak le kellett leplezni és visszavezetni az igaz útra. Míg azonban a XIII. század folyamán a *vetulá*kat megkímélték, a *maleficá*kat már minden további nélkül megégették a XV. századi Nyugat-Európában.[9] Nálunk körülbelül az 1500-as évek végére öltött a nyugat-európaihoz hasonló méreteket a boszorkányüldözés.

A XV. századi prédikációban egy kezdeti témából kiindulva szívósan és virtuózan kell több napon, ha nem több héten át ugyanarról a gondolatkörről beszélni. Laskai francia kortársa, L. Peresi[10] is több egymást követő homíliát szentelt a penitenciának, és a Miatyánknak is. Az utóbbi prédikációsorozatban a prédikátor a Miatyánk hét kérdésével a hét halálos bűnt szegezi szembe. Az első prédikáció témáját: „szenteltessék meg a te neved" a gőg bűnének és körülményeinek (engedetlenség, hiú dicsőség, dicsekvés, tiszteletlenség, megvetés, pompakedvelés, kegyhajhászás, hízelkedés) szembeállításával bontja ki. A második kéréssel: „jöjjön el a te országod", a fösvénység és alfajai (szimónia, rablás, zsugoriság, tolvajlás, szerencsejáték) állnak szemben. A harmadik: „legyen meg a te akaratod, miképp a mennyben, úgy a föl-

dön is" kérés kapcsán ellenkező előjelű vétekként a bujaságot (alfajaival: paráználkodás, házasságtörés, természet ellen elkövetett bűn, szentségtörés) tárgyalja, a negyedik kérés: a „mindennapi kenyerünket add meg nékünk ma" kifejtésénél a torkosság bűnéről és az ebbe a kategóriába sorolt egyéb vétkekről fejti ki az egyházi elítélő álláspontot. Az ötödik kérés: „bocsásd meg a mi vétkeinket, ahogy mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek" mellé ellentétül a harag vétke és alosztályai (istenkáromlás stb.) sorakoznak. A hatodik: „ne vigy minket a kísértésbe" a lustasággal és társaival áll párban, a hetedik prédikáció pedig a „szabadíts meg a gonosztól" kérés kapcsán az irigységet és alfajait elemzi.

Laskai a nagyböjt időszakának mind a negyven napjára kidolgozott prédikációit a tízparancsolat előírásainak figyelembevételével alkotta meg:

Az első parancsolat („Én az Úr vagyok, a te Istened...") kapcsán négy prédikációban szól arról, hogy az üdvösséghez meg kell ismerni Istent. A természeti törvényt Mózesé, azt pedig az evangéliumi törvények követték, melyek megtartására és tiszteletben tartására Isten kötelez. A második rész kifejtésénél („Ne legyenek néked idegen isteneid énelőttem, ne imádd és ne tiszteld azokat") beszél a bálványimádásról, egyes babonákról, zsidók, eretnekek bűneiről, s az inkvizíció feladatairól (5–8. prédikáció).

A második parancsolat vizsgálatánál („Ne csinálj magadnak faragott képeket...") emlékezik meg a hamis esküről is, amelyre még később visszatér (9. prédikáció).

A harmadik parancsolat („Isten nevét hiába fel ne vedd") tárgyalásánál a 10. prédikációban arról beszél, hogy mire szabad esküdni, a 11.-ben a fogadalomról, imádságról, a 12.-ben az istenkáromlásról, gyalázkodásról szól.

A negyedik parancsolat („Emlékezz meg a nyugalom napjáról és szenteld meg azt") értelmezésében kifejti a hetedik nap megszentelését, hogy mit kell tenni és mitől kell tartózkodni vasárnap, és hogy mise, prédikáció, Isten igéje hallgatásával kell megemlékezni az ünnepnapról; részegség, játék, tánc, díszes öltözék mellőzésével kell méltóvá válni ahhoz. Itt beszél az imáról, kontemplációról, Istennek való hálaadásról, valamint a hittitkokról is (13–16. prédikáció).

A szülőtisztelet és a tiszteletlenség (5. parancsolat: „Tisztelt apádat és anyádat...") kapcsán beszél a szülő, papság, Isten tiszteletéről, engedelmességről, a felebarátok és ellenségek szeretetéről (17–20. prédikáció).

A hatodik parancsolat („Ne ölj!") magyarázataként a következő témák szerepelnek: bujaság és emberölés alkalmai, fajai, büntetése, gyilkosság levezeklése, bujaság gyógymódjai (21.), Isten segítsége a háborúzóknak (22–24.), a hetedik („Ne paráználkodj!") parancsolatnál a házasságtörés vétkét (25.), a bujaságtól való tartózkodást (26.), természet elleni fajtalanságot (27.) és az erkölcsi tisztaság témái (28. prédikáció) vizsgálja.

A következő négy prédikáció (29–32.) a nyolcadik parancsolattal („Ne lopj!") összefüggésben a lopás és fajai, rablás, szentségtörés, szimónia, uzsora, más dolgainak visszaszolgáltatása és a hazugság, hízelkedés, színlelés vétkeiről szól.

A 33–36. prédikáció a kilencedik parancsolat kapcsán: „Ne tégy hamis tanúbizonyságot!" az ítélet, bíró, tanú, vádló és vádlott körülményeinek tárgyalása után a nyelvi erényeket, vétkeket mutatja meg.

A „Ne kíváND felebarátod házát..." a testi kívánság tárgyalásával az öt érzék vizsgálatához vezet el (40.). Végül a kéjvágy, fösvénység, kincsvágy és ezek gyógyítása után az égi dicsőség, a pokoli büntetés, utolsó ítélet és üdvözülés témáival zárul a prédikációk sora (41–44.).

Laskai negyvennégy prédikációjának egy-egy napra szóló *membrái* bemutatják az aznapi szöveg témavázlatát. A prédikációkat követő példatár ábécébe van rendezve, a *Speculum exemplorum*ból és egyéb forrásokból válogatott 89 példájának címeiből képezett vezérszók (*rubrikák*) alapján az *abstinentiától luxurián* át, *zelo fidei*ig. Ezek mint erények, bűnök és alkategóriáik állnak illusztrációként a tízparancsolat egy-egy parancsa mellett.[11]

Laskai kötete, az *Exempla sive miracula* tehát a nagyböjti időszakra összeválogatott példákból és csodákból áll. Az erények és vétkek rendszeréből a nagyböjtnek megfelelően hangsúlyosan előtérbe kerül a testi kísértésekkel szembeni harc, a torkosság, bujaság feletti győzelem, a szellemi megkísértések legyőzése, a démonűzés és a varázslók pokolra juttatása.

Nagyböjt kezdetének, hamvazószerdának a témája a bűnbánat és az Úrhoz való megtérés vágya. Ezt fejezik ki az önmegtartóztatás gyümölcseit és a testi böjtölés szükségességét felidéző szövegek. Az absztinencia ellen vétők intő példázata a szöveggyűjtemény első darabja. A nagyböjt többi napján elhangzó szövegeknek a nagyböjt lelki jelentéséről és a belső megtérésről kell megemlékezni. Erről tanúskodnak a *conversio* alá beosztott példák. A húsvét előtti utolsó heteken előtérbe kerül a szenvedés témája. E hétköznapokon a szent keresztről megemlékező példák fejezhetik ki az időszak lényegét. A nagyhetet bevezető virágvasárnap egyrészt a győzelem és a megdicsőülés napja, erre utal a győzelmi pálma, másrészt a szenvedés és a halál ünneplése, ezt példázzák a passió, a szenvedéstörténet exemplumai. Virágvasárnap a nagyböjt előkészületi szakasza és csúcsa, lezárja a húsvétra való felkészülés periódusát és megnyitja a „szent három nap" liturgiáját. A nagyböjti időszak befejezése nagycsütörtök délelőttje: ez a penitensek bűnbocsánatának és a kenetek megáldásának az ideje. Az egész időszak legfontosabb mondanivalója, a megkísértés és megdicsőülés különösen az első és második vasárnapi prédikációkban érvényesül.

Laskai számára a tízparancsolat és a sajátos nagyböjti feladatok, erények és vétkek képezik a forgatókönyvet. A példák összeválogatása ennek a szintaxisnak felel meg. A példák önmagukban vett jelentésstruktúrája mellett további elemezhető réteget képez Laskai saját mondanivalója. Alain Boureau[12] kifejti, hogy a természetfölötti világ beavatkozása a földi életbe a keresztények megváltása érdekében a legenyhébb tanácstól a parancsadáson, túlvilági ítélkezésen át a dramatikus harcig terjedhet. Ez *víziók, látomások, jelenések* keretében zajlik, melyek a példákba beágyazott szegmentumokban jelennek meg.

Laskai víziókat tartalmazó példáiban igen határozott az archaikus keresztény hitvédő tendencia: durva, kegyetlen példákkal illusztrálja az örök kárhozat poklát, a paradicsomi örök életet pedig kellemesnek, örömtelinek, gyönyörködtetőnek írja le, jó illatokkal, mennyei zenével. A mennyei Jeruzsálem újszövetségi leírásában a Paradicsom városként jelenik meg, és hangsúlyozott az égből alászállt város és a

földkerekség misztikus azonossága is. De ebben az anyagban a XIII. századból származó ferences példázatok megjelenéséig sem egyik, sem másik képzet nincs túl részletesen ábrázolva, a vizionálók főként ellentétes színekkel (aranyló, fényes mennyország, sötét, fekete pokol) rajzolják meg képeiket. A tér berendezése itt is, ott is legfeljebb egy-egy trón, mely körül az égiek vagy a pokolbeliek serege áll, vagy urát szolgálja. Krisztus, vagy Szűz Mária bírósága előtt a barbár megtér,[13] a hitehagyottat halállal büntetik,[14] a fertelmes, parázna, bűnös papot pokolra ítélik.[15]

A középkorban a pokol hierarchiáját a mennyei torzképének képzelték. A pokol legmélyén lakik Lucifer, a gőg szelleme. Alvezérei: az érzékiség démona, a kapzsiság ura, a bálványimádás és a mágia patrónusa.[16] Ezek az ördögi vonások nyilvánulnak meg azokban a példázatokban, amelyek szerint a „remetegőg" kárhozatra, a „tolvajalázat" üdvösségre visz.[17] Hasonló vonásai vannak Laskai egy másik, *Vitae patrum*ból származó példájának,[18] amelyben egy szerzetes látomásban kap választ arra a kérdésre, hogy mi üdvözít: a keresztényi név vagy a cselekedet. A szerzetes arról értesül a látomásból, hogy egy magát szentnek tettető, Solitarius nevű ember halálra készül. Lelke élete során annyi szeretettel sem volt az Úr iránt, hogy ő egy órára megpihenhessen benne, ezért egy démon háromágú tüzes szigonnyal döfi szíven, és lelkét pokolra szállítja. Ezzel szemben, amikor az elhagyatott zarándok készül halálára, lemegy a földre Mihály és Gábriel arkangyal, s az ő igaz lelkét nem szakítják ki erőszakkal, hanem az Úr még Dávidot is odaküldi hárfájával és minden jeruzsálemi citerást, hogy a lélek zsoltárok, himnuszok édes hangjának hallatán távozhasson az égbe.

Pokoli vízió szerepel a később tárgyalandó, a bujaság démonától megszállt ifjúról szóló történetben is, vagy egy másikban, amelyben a sötétség fejedelme elől csak az menekül, aki a kereszt jelét alkalmazza, vagy nem hajlandó megtagadni hitét, egyházát, Krisztust. Erről szól például a *Scala coeli*ből a *Speculum exemplorum*ba került történet a legnagyobb toledói mágusról.[19] Ehhez a mágushoz elmegy egy szegény pajzshordó ifjú, és a gazdagságért cserébe szolgálatába áll. Egy napon útnak indulnak egy vadászsólyommal az erdőbe, amikor a pajzshordó a folyó túlpartján meglát egy csodás kastélyt. A mágustól megtudja, hogy ott fogják tölteni az éjszakát, és neki majd fel kell esküdnie az épület urának. Átkelnek a folyón egy faragott hídon, meglátnak negyven ifjat és egy csomó katonát. Bevezetik őket a palotába, ahol arany trónjáról leszáll a király, magához hívatja a mágust és megkérdi, hogy miért jöttek. Mondja a mágus, hogy társa a meggazdagodásért cserébe felesküszik neki, de mikor az ifjúnak meg kell tagadnia az Atyát, a Fiút és a Szentlelket, jobb kezét felemelve megjelöli magát mondván: visszaadom magamat az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek. Erre az egész palota a királlyal és a mágussal együtt eltűnik a mélyben, egyedül az ifjú menekül meg.

A középkor végi prédikátoroknak különösen kedvelt témája volt a test és a nemiség bűneinek ostorozása.[20] Ez az 1380–1470 közötti prédikációkban olyan gyakran ismételt téma, hogy az 1500-as évekre már szinte közhelynek tűnt. A gyónási segédkönyvek és zsinati határozatok (lásd például Alain de Lille *Liber Poenitentialis*a a XII–XIII. század fordulójáról) kevéssé törődtek a hívek érzékenységével, amikor

egy-egy vétekkel kapcsolatosan tárgyszerűen megfogalmazták és kimerítő részletességgel kidolgozták az odatartozó körülményeket: a helytől és időtől, az akaratlagos, vagy véletlen elkövetéstől, vagy az elkövető személy fizikai, szellemi állapotától függő aprólékos büntetéseket és a feloldozás feltételeit.

Laskai két prédikációban is foglalkozik a *luxuriá*val (21, 26.). Az előbbiben a bujaság alkalmairól, fajairól, büntetéséről, a természet elleni fajtalanságokról és a paráznaság gyógymódjairól beszél, az utóbbiban azt fejtegeti, hogyan kerülhető el a bujaság, amely megfoszt minden jótól. A következő két világhírű történet erre, valamint az imádság erejére és a hitehagyás halálos vétkére is példa. Az első történet az ördöggel kötött paktumról szól. Az *ördögszövetség* témája az V. századtól cirkulált Hieronymus feldolgozásában, majd 860-ban Hincmar reimsi érsek dolgozta bele *Lothar és Teutberga válása* (Hincmar *De Divortio Lotharii et Tetbergae*[21]) című munkájába. Nála a tiszteletre méltó apa neve Heradius helyett Proterius. Laskai Osvát csak a paktum történetét közli, de egy számára állandó forrásból, a *Speculum exemplorum*ban szereplő *Szentek életé*ből.[22] Ez szorosan követi a Hincmart felhasználó *Legenda aureá*t, egyetlen különbséggel: az ő szövegében az ifjú nem néhány nap múlva, hanem célzottan pontosan negyven nap múlva szabadul meg az ördögtől. Ez a példa felhasználható a nagyhéten különösen nagy véteknek számító bujaság, paráznaság büntetésének illusztrálására.

A károkozó ördög, az emberi nem ellensége a tiszteletre méltó Heradius házában szolgáló nincstelen ifjú szolgát szerelemre lobbantja Heradius lánya iránt, akit ő az Úrnak szánt jegyeséül. Az ifjú reménytelen helyzetében egy varázsló és annak közvetítésével az ördög segítségét kéri: levelet ír neki, kérve, hogy paráznaságot erőszakoljon a lányra. A démonsereg gyűrűjében megjelenő Sötétség fejedelme a szerződés fejében elküldi a paráznaság démonait, ha az ifjú saját kezűleg írt elismervényt ad neki arról, hogy ellene mond Krisztusnak, a kereszténységnek, a keresztény hitvallásnak, és az ördög szolgája lesz, s vele fog elkárhozni az Ítélet napján. Az ifjú eladja magát az ördögnek, s a lány szerelemre lobban iránta. Őrjöngve merül el a bujaság fertőjében, és kierőszakolja, hogy az égi Vőlegény helyett az ifjú szolgához adják feleségül. Az esküvő után a rokonságnak feltűnik, hogy a fiatalember sosem megy templomba, nem vet keresztet, nem ajánlja magát Isten kegyelmébe. Figyelmeztetik a lányt, hogy ura nem keresztény ember. A fiatalasszony férjétől megtudja vétkes magaviselete igazi okát, és Szent Vazulhoz fordul segítségért. Vazul felszólítja az ifjút, hogy bánja meg vétkeit, és higgyen az Úr bocsánatában. A kereszt jelét rajzolja a fiú homlokára, s három napra bezárja, hogy kenyéren és vízen böjtöljön, mialatt szakadatlanul imádkozik érte. Három nap elteltével kikérdezi hogylétéről, s az ifjú panaszolja, hogy szenved az őt körülvevő rémítő látványoktól, a szüntelen ördögi kiáltozásoktól, ijesztgetésektől és háborgatástól. Vazul megismétli az előbbieket s tovább imádkozik. Három nap múlva az ifjú már nem látja az ördögöket, csak távolból hallja kiáltásaikat. Vazul ismét bezárja őt, s mikor negyven nap múlva ismét kiereszti, megtudja tőle, hogy immár jól van, mert látomást látott Vazulról, az Úr szent emberéről, amint harcol érte az ördöggel és győz. Vazul ekkor kivezeti az ifjút a templom elé, ahol a papság, szerzetesek és az egész nép imába kezd. Ekkor látha-

tatlanul megérkezik a Sátán ördögök sokaságával, és ki akarja ragadni a fiút Vazul kezéből, de Vazul nekitámad és vitába száll az ördöggel, hogy ne merje kísérteni az ifjút. Az ördög igazságtalansággal vádolja a püspököt, hiszen az ifjú saját kezű írásával adta magát neki. Vazul a keresztények sokadalmának „Uram, irgalmazz!" *(Kyrie eleison)* könyörgése közepette tovább szidja a Sátánt, arra hivatkozva, hogy az Úr az ő vádlója. A Sátán ismét igazságtalannak nevezi Vazult, de miközben a keresztények tovább imádkoznak, a paktumot tartalmazó papír alászáll a levegőből Vazul ég felé tárt imádkozó kezébe. Vazul összetépi a szerződést, és az ördög seregéből kimentett és a keresztények osztályrészéül megnyert ifjút visszaadja a feleségének.

Ez a komplex vízióként megjelenített dramatikus harc azért érhet véget kedvezően, mert a Sátán nem bírja elviselni az imákat, és kénytelen meghátrálni. A Sátán sokaknak javasolja, hogy lépjenek vele szerződésre, igyekszik rávenni az embereket, hogy hűbéri esküt tegyenek neki, de a tisztátalan erő képviselői félnek a kereszt jelétől, és az égi erőkhöz, különösen a Szűzanyához intézett fohászoktól, sőt „ennek az asszonynak" még igazi nevét sem merik kiejteni. Az emberi lélekért folytatott küzdelemben Szent Vazul, az egyház képviselője tehát parancsolni tud az ördögöknek, és minthogy az ördög szentek iránti rettegésébe tisztelet is vegyül, a tisztátalan erő alulmarad az egyházi férfiúval szemben.

A második történet Julianus apostata híres témája (Ibsenig és tovább).[23] Julianus történetéről, érthetetlen haláláról több korabeli vagy majdnem korabeli híradás forgott közszájon. A késő középkorból ismerjük a *Legenda aureá*ból,[24] továbbá egy másik olasz változatban a XIII. századból,[25] valamint több középkori krónika fenntartotta történetből. Ez utóbbiakból Poncelet kilencet említ katalógusában.[26] Felfedezhető egy változat a *Scala coeli*ben,[27] a Gautier de Coinci írta *Szűz Mária csodái* közt,[28] sőt Bölcs Alfonz király *Cantigas de Santa Maria* című művében is.[29] Az egyik típusú változat Nagy Szent Vazul *Vitá*jában (Pseudo-Amphilocius Iconiensistől) Nagy Szent Vazul szempontjából megfogalmazott formában maradt fenn. Ebben (eltérően a másik ehhez közeli típustól) nem Krisztus, hanem Szűz Mária ad parancsot a katonaszent Mercurnak, hogy hajtsa végre a halálos ítéletet Julianuson.[30]

A IV. század közepén éppen uralkodóvá vált a kereszténység a római birodalomban, mikor Nagy Szent Vazul és Nazianzoszi Szent Gergely kappadókiai egyházatyák megfogalmazták a klasszikus antik örökséget is magában foglaló, de már az új keresztény mennyei hatalmakat előtérbe helyező teológiai elképzeléseiket. Ebbe a korba robbant bele néhány évre (361–363) az említett egyházatyák egykori iskolatársából keresztényüldözővé vált Julianus császár pogány restaurációs kísérletével. Az ideológiai ellenféllé lett Gergely megbélyegző beszédeket, invektívákat készített Julianus ellen.[31] Vazul, aki az ima, a szentképtisztelet keresztény teoretikusa és propagálója az eretnekekkel, pogány zsarnokokkal szemben, személyes összeütközésbe került a keresztényüldöző, istenkáromló Julianus császárral, Szűz Mária és Krisztus képeinek, templomainak lerombolójával.

A történet a következő: Egy Publius nevű, Istenhez éjjel-nappal szakadatlanul imádkozó szerzetes röptében megakasztja, tíznapos mozdulatlanságra kényszeríti, majd dolgavégezetlenül hazatérésre készteti Julianus démonküldöncét. Ezt a démon-

küldöncöt Julianus, a napkultuszba beavatott császár küldte nyugatra, hogy orákulum-választ hozzon számára: győzni fog-e a perzsák fölött a háborúban. A haragvó császár szitkozódva fogadja meg, hogy kegyetlen bosszút áll a keresztény szerzetes állhatatossága következtében elszenvedett vereségért. A démonok megígérik Julianusnak, hogy győzelemre segítik az ütközetben. (A korai változatokban, sőt a *Speculum exemplorum*ban sem kapcsolódik össze ez a bevezetés a Julianus halálát elbeszélő példázattal, a *Legenda aureá*ban azonban a példázatfüzérben egymást követik, s Laskainál is egybe van szerkesztve a két történet.) A perzsák felé útnak induló Julianus útközben a keresztény fővárosba, Caesareába tér be. A lakosságot keresztény hitre térítő püspök, Vazul a bálványimádó, kereszténveket megvető Julianus elé siet, három árpakenyeret visz neki; Julianus a felajánlott „eucharisztiát", a keresztények valódi táplálékát gőgösen elutasítja, és állatok táplálására szolgáló szénával viszonozza, ezzel juttatva kifejezésre ellenségességét. Haragjában megígéri, hogy a háborúból visszatérve a Szűz Mária támogatását élvező keresztény lakókat elpusztítja, a várost földig rombolja, árpatermő földjét gyomtermővé teszi. A császár távozását követően a keresztények nagy mennyiségű aranyat, ezüstöt, drágakövet halmoznak fel a kincstárukban, hogy ha a földi birodalom halandó ura visszatér, felajánlhassák és így elnyerhessék jóindulatát, és elkerüljék a fenyegető veszélyt. Isteni védelemért fohászkodva három napig böjtölnek, Vazul pedig szüntelenül imádkozik. Az „Istenszülőhöz" forduló püspök apokaliptikus allúziókkal megfogalmazott víziót lát: a Szűz Mária küldötte keresztény harcos szent, Mercurius, a mennyei birodalom legyőzhetetlen katonája kikel sírjából. Lován Julianus táborába repül, s lándzsájával halálosan megsebesíti és ledöfi a császárt, így megmenti a kereszténveket. A Szűz Mária által kezébe adott könyvből megszabadulásukra vonatkozó isteni ígéretet olvas ki. (A változatok egy részében nincs említés a könyvről.) Hogy látomása igaz voltáról megbizonyosodjon, Vazul Mercurius sírjához siet, és azt üresen találja. A bizakodó keresztények másnap megtalálják a sírjába visszatért halott katonaszentet Julianus vérétől csöpögő lándzsájával. Hamarosan a csatából megtérő pogány filozófus, Julianus egykori híve és tanácsadója, Libanius (másutt egyszerű harcos) is Julianus halálhírét hozza. (A változatok egy része itt befejeződik azzal, hogy Julianus a vérét markába gyűjtve égre hányta, a lelkét „Te győztél, Galileai" kiáltással lehelte ki.) Laskai változatában Vazul befejező hálaadást rendel el városa népének a halhatatlan császár, Krisztus számára, a nép pedig a halandó, földi császárnak felhalmozott ajándékot maradéktalanul és *nagylelkűen* felajánlja a templom ékesítésére. A történetből világos, hogy a perzsákkal küzdelemre készülő Julianus először vereséget szenved a keresztény Jézus Krisztustól, amikor nem *imával* és nem az igazi Istenhez, hanem *orákulumért* pogány jósokhoz fordul megtudni a jövőt. *Démonküldönce* úgy tér vissza hozzá, hogy feladatából semmit nem végzett el, semmi választ nem hozott számára. Másodszor a keresztény *harcos szent,* az Istenszülő Mária küldötte győzi le, aki sikerrel végzi el a rábízottakat. Tehát a *szitkozódó,* Isten nevét *káromló, aposztáziával* halálos vétkeket elkövető, *gőgös* Julianusnak veszítenie kell a legfontosabb keresztényi feladat, a szüntelen *ima,* kérlelés, *könyörgés, hálaadás alázatos* teljesítőivel szemben. Ez tehát a vízió mint az elhitetés propagandájának a célja: az istenséghez fordulót ima, böjt, könyörgés szabadítja meg a Sátántól.

Julianus aposztáziája tudatos választás eredménye volt. Mint a perzsa napisten kultuszát űző, Mithrasz misztériumának beavatottja, magát istenek társának tartotta, aki emberként uralkodott, de halhatatlanság várományosa volt. Úgy gondolta, hogy az istenek őt mindaddig, míg feladatát el nem végzi, abszolút, örökös támogatásukban részesítik és győzelemre segítik. Saját hite szerint beavatottsága azt jelentette, hogy megnyerte az ég fejedelmének támogatását, s így egyenrangú, s talán győzelemre is esélyes vetélytársává vált Krisztusnak. Ezt a beavatást keresztény ellenfelei azonban aposztáziának minősítették. A beavatott rossz erő hatalmába került, amely a keresztény tízparancsolat megszegésére ösztönöz, démoni erővel és tudással szállja meg az engedetlenség fiait. A keresztény hit szerint a démoni erő véges, cselekedni csak isteni engedéllyel képes, s végül örök kárhozat büntetése éri híveit, akik mágiában és egyéb varázslásokban vétkeztek, megsértették az Isten kereszténnyekkel kötött szövetségét, a tízparancsolatot azzal, hogy orákulumokhoz fordultak, bálványt imádtak, káromkodtak. Az előbbiekkel párhuzamos a másik változat befejezésében foglalt üzenet: Mercur, a harcos katonaszent Krisztus, Szűz Mária nevében a keresztények védelmében bűnös vért ont, mikor egykori gyilkosát, a keresztény hit ellenségét, Julianust ledöfi. Ez az esemény szemben áll a kereszten függő Krisztus ártatlan vérét kiontó centurio tettével: a Krisztus mellkasából fakadó vér ettől fogva a bűnöktől való megváltás, megtisztulás, az áldozat és a béke helyreállításának szimbóluma. A keresztény hívek áldozáskor ivott bora Krisztus vére, mely őket megjelöli és az örök életre kiválasztja. A gúnyneve szerint „Embervérevő" Julianus vére mást jelent: őt szentségtelen vérrel – kosok, birkák vérével – avatták be az undok pogány misztériumba (amely másrészt az apologéták véleménye szerint a keresztelés vízzel beavató rítusának gyenge utánzása). A napisten beavatottjaként ártatlanok vérének kiontására tör, amely végül a saját fejére száll. Míg ő a példázat szerint kereszténygyűldözésben, öldöklésben, háborúban vétkes, addig Szűz Mária a keresztény igazságot tölti be Julianus bűnös vére ontásával. Ez az, amit Julianus az égre hány „Te győztél, Galileai" kiáltással. Istenei nem őrizték meg a keresztények Istenével szemben, bálványimádása erőtlenebbnek bizonyult Jézus Krisztussal szemben.

Nazianzoszi Gergely foglalta össze, hogy a kappadókiai hagyomány hogyan társította a fenti ördögi vonásokat Julianus alakjához.[32] Julianus halálát is annak köszönhette, hogy a perzsák elleni háborúját démonok sugalmazására, pogány istenek igazolására indította. Seregét bekerítették, maga meghalt a csatatéren.[33] Pogánysága démoni megszállottsággá vált, a császári palotát áldozatbemutatásra, áldozati állatok levágására rendezte be. Elrendelte a régi kultuszok visszaállítását.[34] Neki magának, mint pogányságra felkentnek, tizenkét próbatételen kellett keresztül mennie (egyebek között: tűz, fagy, éhezés, szomjazás, lángok, kimerítő vándorlás). Mikor beavatása után visszatért, a gonosz lélek befolyása alatt állt. Hogy a démonok kegyeit elnyerje, kereszténygyűldözést robbantott ki.[35] Tisztelni kezdte az embervérre áhítozó démonokat, de halála előtt keresztény vér helyett saját sebének vérével kellett táplálnia őket.[36]

Noha Laskai elsősorban a tudós demonológiát képviseli, ő is hangsúlyosan ítéli el a keresztény hit elhagyását, Krisztus és a keresztények tudatos megtagadását, ami

valamely pogány (eretnek) kultuszba való beavatásnak köszönhető. Mindezek a katolikus vallást, kereszténységet veszélyeztető halálos vétkek. Példázatainak ördögi vonásokkal felruházott szereplői az Úr és Szűz Mária nevét káromolják, keresztényeket haraggal, szitokkal illetnek, a szülők iránt tiszteletlenek, s ami ennél sokkal nagyobb vételnek számít, Krisztus iránt szeretetlenek, tiszteletlenek, nem imádják őt. E tízparancsolatot megszegő szereplők a gonosz lélek (démonok, Sátán) befolyása alatt állnak, gőgösek, bálványimádók, buja érzékiségben, kapzsiságban, hipokrízisben és végül az *ördögszövetség* megkötésében is vétkesek. Bűnük, hogy orákulumokban, jóslatokban, babonákban hisznek, rituális mágiát, varázslásokat végeznek, sőt embervérre szomjazó démonok kiszolgálói.

Bár babonákat tárgyaló prédikációiban megemlíti, hogy ezek művelőit magyarul *bűvösök*nek, *igézők*nek mondják, tevékenységüket *bájolás*nak nevezik, de hivatkozásai *Nider*re, vagy a középkori babonák olyan forrására, mint a Diana csapatának éjszakai repülését említő *Canon episcopi*ra világossá teszik, hogy ő is, mint a tízparancsolat előírásainak más feldolgozói, sokkal inkább a bevett irodalmi források népszerűsítője, mint élő babonás esetek megörökítője. Tagadja a boszorkányok „éjszakai repülésének" valódiságát is, ezeket az asszonyokat ördögi fantazmagóriák becsapottjainak tartja forrásainak megfelelően.[37]

A IX–XI. századi egyházi dekrétumok, teológiai művek, szentek élete, zsinati határozatok, pápai bullák, állami törvénykezés, penitenciálék kivételes szemléletességgel tárgyalták a fekete mágiát: tisztátalan erőkkel kapcsolatba került asszonyok éjszakai repülését, bűbájoskodásokat. A korai egyházi vélemény szerint az „óboszorkányság" képviselői népi ostobaság, hibás hiedelmek, gonosz által szuggerált fantazmagóriák áldozatai voltak csupán. A XV. századtól kezdtek hinni az „új boszorkányok" valóságában, akik szívesen kötöttek paktumot az ördöggel, hogy boszorkányszombatra repüljenek, ott fajtalankodjanak és az ördögöt imádják. A boszorkány-sztereotípia elemei nem újak, hanem nagyrészt tradicionális hiedelmek, de koherens rendszerbe szerveződésük és egyház általi elfogadásuk, propagálásuk fordulatot jelent a korábbi elutasításhoz képest.[38]

A propagálásnak, az elhitetésnek, a vallásos üzenet elterjesztésének XII–XV. századi egyházi technikái közül legfontosabb volt egyrészt a prédikáció (segédkönyveivel, exemplumgyűjteményeivel, prédikációmintáival), másrészt a gyónás (szabályzataival és memóriasegítőivel), végül az inkvizíció vizsgálatai, a nyomozás és az adatgyűjtés kodifikált törvénybe iktatásával és nyilvános pereivel. A vallásos üzenet gyújtópontjában a következő fő témák álltak: harc az eretnekek terjesztette konkurens üzenetek ellen, a szentségek és csodák megerősítése és a szentséggel szemben fellépő mágia és boszorkányság visszautasítása.

A késő középkori exemplumgyűjtemények összeállítói nem saját vízióikat írják le, hanem átveszik a régtől fogva korukig széles körben elterjedt irodalmi megfogalmazású exemplumokat a látomások heterogén anyagával együtt: a kialakulófélben lévő megfogalmazástól a legkomplexebben részletezett látomásokig mindazt, ami gyűjteményükkel céljaik igazolásához kellett.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációkat lásd a XXXIV. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Timár (1910: 122–153).

2 Az obszerváns ferences prédikátor, Laskai Osvát *Exempla sive Miracula* gyűjteményének fő forrása a ferences példázatgyűjtemények sorában a legfejlettebb, a legkésőbbi (1481 Deventer), egy flamand ferences által összeállított monumentális kézikönyv, a *Speculum exemplorum* volt. Ennek hatalmas anyaga (1008 lapon 1266 példázat) az irodalmi források alapján 1-től 10-ig számozott distinkcióba van osztva, s ezen belül római számokkal számozva. Laskai szöveggyűjteménye legnagyobb részét innen, valamint a *Legenda aureá*ból, illetve a *Speculum exemplorum*ban megjelölt forrás eredetijéből, vagy más feldolgozásból, esetleg másodlagos forrásokból merítette. A *Speculum exemplorum* első distinkciója Nagy Szent Gergely pápa (540–604) hagiográfiai összeállításából s Petrus Damiani (1007–1072) ostiai bíboros püspök *Epistoláiból* válogatott példákat tartalmaz, a második a *Vitae Patrum*ból, a harmadik Beda Venerabilis (672/73–735) angol presbiter egyháztörténetéből s híres férfiak életéből, a negyedik a Vincentius Bellovacensis *Speculum historiale*jából, az ötödik Thomas Cantipratenus (1201–1263 vagy 1270/72 Löwen) *Bonum universale de apibus*ból, a hatodik Heisterbachi Caesar (1219-ben a Köln melletti cisztercita kolostorban készített *Dialogus miraculorum*) példázataiból, a hetedik Szent Ferenc s Szent Pachomius életéből s cselekedeteiből (XIII. század), a nyolcadik ismert s nem azonosított szentek életéből, a kilencedik különböző közkeletű gyűjteményekből (Johannes Junior [Gobius] †1350: *Scala coeli;* Bonaventura; *Chronica imperatorum;* Vincentius Bellovacensis domonkos szerzetes [1184/94–1264] *Speculum historiale; Liber exemplorum;* Vilhelmus Lugdunensis gyűjteményéből) vett történeteket, a tizedik korabeli híres esetekről szóló példázatokat tartalmaz. Nagy Szent Gergely VI. századi *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*ából hat exemplumot, Petrus Damiani XI. századi epistoláiból egyet, a VI. századi *Vitae Patrum*ból – a főként korábbi, görög forrásokon alapuló latin nyelvű legenda- és példagyűjteményéből – huszonegyet vett át. A harmadik distinkcióbeli Beda Venerabilis példázataiból s a tizedik distinkció korabeli eseményeket példázó történeteiből egyáltalán nem válogatott. Vincentius Bellovacensis *Speculum historiale*jából kettőt, a Cassiodorus (†580 k.) által Epiphanius szerzetessel latinra fordított *Hármas egyháztörténet*éből – Szókratész, Szozoménosz s Theodorétosz műveiből – négy példát választott, a két híres XIII. századi gyűjteményből, a méhek tulajdonságairól szólóból, illetve a *Dialogus miraculorum*ból hetet, illetve kettőt, Szent Ferenc és társai életéből s cselekedeteiből hetet, remeték életéből s szent Pachomius életéből egyet-egyet. Szentek életéből tizenhármat és különböző szerzők írásaiból tizenhetet vett át (ezek közül hármat a *Scala coeli*ből, további egyet a *Vitae Patrum*ból [Thais meretrix (ut in vitis patrum legitur) = Laskai LIX.] egyet-egyet a *Chronica imperatorum*ból, Wilhelmus Lugdunensistől, Bonaventurától, a *Fasciculus morum*ból, a *Speculum Humanae salvationis*ból, további kettőt a *Liber exemplorum*ból, végül hetet a *Legenda aureá*ból. A példatárból hatnak közelebbi eredeti forrását nem lehetett megállapítani.

3 Martimort (1983: 68–87).

4 Várnagy (1993: 402–411).

5 Schmitt (1989a: 311–341).

6 Wackenheim (1983: 30–33).

7 Papp (1979); vö. Wachinger (1991), aki cikkében a tízparancsolatot mint példázatgyűjtemények elrendezési sémáját elemzi.

8 Schmitt (1979: 43–58).

9 Schmitt (1989b: 544–545).

10 Martin (1988: 380–381).

11 Erre gondolhatunk (de a két rész pontos összefüggése még további tanulmányozást kíván), minthogy a 128r oldalról „Példázatok jegyzéke és miracula-k következnek az abc szent rendjében". 129–169r-ig tart maga a példázatgyűjtemény (miraculum primumtól miraculum 89-ig, s az utolsó lapon van egy megjegyzés: „Következik a prédikációk jegyzéke". 169v–171v lapokon van a „Quadragesimalium Bigae salutis" prédikációk ábécé betűivel jelölt distinkcióinak jegyzéke.

12 Boureau (1984: 126–170).

13 Laskai (1498: 5).

14 Laskai (1498: 47).
15 Laskai (1498: 57).
16 Glasenapp (1977: 298).
17 Laskai (1498: 68).
18 Laskai (1498: 84).
19 Laskai (1498: 51).
20 Martin (1988: 380).
21 In: PL 125. köt. 721–725. hasáb.
22 VIII. 80.
23 Laskai (1498: 38, 47); vö. *Legenda aurea, Scala coeli* 77.
24 Vö. *Legenda aurea*.
25 Haggerty Krappe 1928: fasc. 3, t. VII: 1029–1034). Aline Debertnek köszönöm, hogy erre felhívta figyelmemet.
26 Poncelet (1902).
27 Polo de Beaulieu (1991: N° 772B).
28 Gautier (1972: 395–418).
29 Alphonse (1986: 1. N° 15).
30 Malalasz (1974: 79).
31 Nazianzoszi Gergely első megbélyegző beszéde Julianus császár ellen. In: Nazianzoszi (1983: 340).
32 Viteau (1925: VIII. 1942–1971); Nazianzoszi (1983: 327).
33 Nazianzoszi (1983: 871).
34 Nazianzoszi (1983: 875).
35 Nazianzoszi (1983: 328–329).
36 Nazianzoszi (1983: 875).
37 Vö. Harmening (1979: 52). A kérdéskörrel bőven foglalkozott Cohn (1994: 236–249) „Az éjszakai boszorkányok a népi képzeletben" című fejezetben.
38 Schmitt (1989b: 535–543): *La sorcellerie dans le flux de l'histoire* fejezet.

Bibliográfia

ALPHONSE, X. 1986: *Cantigas de Santa Maria* I. Szerk. W. Mettmann. Madrid.
ALSHEIMER, Rainer 1971: *Das Magnum Speculum Exemplorum als Ausgangspunkt populärer Erzähltraditionen. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte in Polen und Russland.* Frankfurt/M: Herbert Lang, Bern-Peter Lang.
BERLIOZ, Jacques 1980: Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIII–XV^{e} siècles). In: *Mélanges de l'École française de Rome* 92/1. 113–146. Roma.
– 1981: „Quand dire c'est faire dire". Exempla et confession chez Étienne de Bourbon (v. 1261) In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^{e} au XV^{e} siècle.* Table ronde (Rome, 22–23 juin 1979) 301–335. École française de Rome, Palais Farnese.
BORZSÁK István 1960: *Az antikvitás XVI. századi képe. Bornemisza-tanulmányok.* Budapest.
BOUREAU, Alain 1984: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298).* Bev. Le Goff, Jacques). Paris: Les Éditions du Cerf.
BRAYER, Edith 1958: Contenu, structure et combinaisons du Miroir du Monde et de la Somme le Roy. *Romania* LXXIX. 1–38, 433–466. (Paris)
BREMOND, Claude–LE GOFF, Jacques–SCHMITT, Jean-Claude 1982: *L' Exemplum. Typologie des sources du Moyen Age occidental.* Brepols, Turnhout.
BRERETON Georgine, E.–FERRIER Janet, M. (szerk.) 1981: *Le Menagier de Paris.* Oxford: Clarendon Press.
BYNUM, Caroline 1994: *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale.* Paris.
COHN, Norman 1994: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest.

CSAPODI Csaba–CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára 1988: Bibliotheca Hungarica. Kódexek és nyomtatott könyvek Magyarországon 1526 előtt I. Fönnmaradt kötetek 1. A–J. *A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Közleményei 23* (98). Új sorozat. Budapest.

DINZELBACHER, Peter 1981: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* Bd. 23. Stuttgart: Anton Hiersemann.

DUBY, Georges 1984: *A katedrálisok kora. Művészet és társadalom. 980–1420.* Budapest: Gondolat.

ECKHARDT Sándor (szerk.) 1955: *Bornemisza Péter: Ördögi Kísértetek.* Kritikai kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GAUTIER de Coinci 1972: *Les Miracles de la Sainte Vierge.* Publ. par M. L'Abbé Poquet, Genève, Slatkine Reprints (1re publ. Paris, 1857).

GEREMEK, Bronisław 1980: L'„exemplum" et la circulation de la culture au Moyen Age. *Mélanges de l'École française de Rome* 92/1: 153–170.

GLASENAPP, Helmuth von 1977: *Az öt világvallás.* Budapest: Gondolat.

HAGGERTY KRAPPE, Alexander 1928: La vision de saint Basile et la légende de la mort de l'empereur Julian. *Revue belge de philologie et d'histoire* VII: 1029–1034. fasc. 3.

HARMENING, Dieter 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters.* Berlin.

HASENOHR, Geneviève 1984: Note sur un lexique technique monolingue de la fin du XVe siècle. *Romania* 105. 114–127. (Paris)

HORVÁTH Richárd 1932: *Laskai Osvát.* Budapest.

JOUKOVSKY-MICHA, Françoise 1968: La notion de „vaine gloire" de Sigmund de Freine à Martin le Franc. *Romania* 89: 1–30, 210–239. (Paris)

KATONA Lajos 1902: Specimina et elenchus. Exemplorum quae in Pomerio Serm. Quadragesimalium et De Tempore fr. Pelbarti de Temesvár occurrunt 53 p. Klny.

KLANICZAY Gábor 1990: Az orgiavádak nyomában. In: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok.* 194–208. Budapest.

KRUITWAGEN, Bonaventura O. F. M. 1946: Le Speculum exemplorum (Deventer 1481) entre les mains de Savonarole à Brescia. In: *Miscellanea G. Mercati* 4. 209–244.

LASKAI Osvát (Osualdus de Laskó) (1498) 1515: Biga salutis, sermones quadragesimales Hagenau. In: RMK III. 39., HC 9052.

LONGERE, Jean (szerk.) 1965: Alain de Lille, Liber poenitentialis I–II. *Analecta Mediaevalia 17–18.* Éd. Nauwelaerts, Louvain.

– 1983: *La prédication médiévale. Études augustiniennes.* Paris.

MADAS Edit 1984: Az Érdy-kódex perikóparendszere és Guillermus Parisiensis posztillás könyve. *Magyar Könyvszemle* 100: 99–105.

– 1989: Adalékok az Érsekújvári Kódex sermóihoz. In: *Tanulmányok a középkori magyarországi könyvkultúráról.* Szerk. Szelestei N. László. Az OSZK Könyvtárában 1986. február 13–14-én rendezett konferencia előadásai. OSZK Kiadványai, Új sorozat 3. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 203–223.

– 1993: A XIII–XIV. századi magyarországi ferences prédikáció forrásvidéke. *Irodalomtörténeti Közlemények* 97/1: 1–15. Budapest.

MADDOX, Donald L. 1973: Pilgrimage Narrative and Meaning in Manuscripts L and A of the Vie de Saint Alexis. *Romance Philology* 27/2/Nov: 143–157.

MALALASZ, Khronographia 1974: *A bizánci irodalom kistükre.* Szerk. Hadzisz, D. Budapest: Európa Könyvkiadó.

MARTIMORT, Aimé-Georges 1983: *L'Église en prière. 4. La liturgie et le temps.* Desclée, Paris.

MARTIN, Hervé 1988: *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age. (1350–1520). Histoire.* Paris: Les Éditions du Cerf.

Mitológiai enciklopédia I–II. 1988: Főszerk. Tokarjev, Sz. A. Budapest: Gondolat.

NAZIANZOSZI Gergely első megbélyegző beszéde Julianosz császár ellen. In: *A kappadókiai atyák. Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokiosz. Ókeresztény írók.* VI/1. Szerk. Vanyó László. Budapest. 1983.

NEWELS, Margarete 1991: Vices et vertus. In: *Le Moyen Français: recherches de lexicologie et de la lexicographie.* Actes du VI[e] Colloque international sur le Moyen Français. Milan, 4-6 mai 1988, vol I. recueillis par Sergio Cigada et Anne Slerca. Contributi del „Centro studi sulla letteratura medio-francese e medio-inglese" vol. VII. 141–161. *Scienze Filologiche e Letteratura* 44. Milano.

PAPP László 1979: Ismeretlen XV. századi kódex a Piarista Könyvtárban. *Magyar Könyvszemle* 95: 113–125.

POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne (szerk.) 1991: *La Scala coeli de Jean Gobi, Paris, N[o]* 772B. (Coll. Sources d'Histoire Médiévale publiée par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)

– 1993: Des histoires et des images au service de la prédication: La Scala coeli de Jean Gobi junior (†1350). In: *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale.* Szerk. J. Hamesse–X. Hermand. Publications de l'Institut d'Études médiévales. Textes, Études, Congrès, 14: 279–312. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.

PONCELET, Albert 1902: Miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI: XV. latine conscripta sunt index postea perficiendus. *Analecta bollandiana* 21: 241–360.

RUMPF, Marianne 1990: Luxuria, Frau Welt und Domina Perchta. *Fabula* 31: 97–120.

SCHMITT, Jean-Claude 1977: Recueils franciscains d'„exempla" et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII[e] au XV[e] siècle. *Bibliothèque de l'École des chartes* 135: 5–21. Paris-Genève.

– 1979: *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII[e] siècle.* Paris: Flammarion.

– 1989a: Les images classificatrices. *Bibliothèque de l'École des chartes* 147: 311–341. Paris-Genève.

– 1989b: Les superstitions. In: *Histoire de la France religieuse 1. Des dieux de la Gaule à la papauté.* 419–545.

Speculum exemplorum. 1490 Strassburg. Inc. 1226b, H 14918.

TARNAI Andor 1984: *„A magyar nyelvet írni kezdik". Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

TÍMÁR Kálmán 1910: Laskai Osvát és a bibliográfia. *Magyar Könyvszemle* 26: 122–153.

VÁRNAGY Antal 1993: *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete.* Abaliget: Lámpás Kiadó.

VÁSÁRHELYI Gergely 1626: *Világ kezdetitől fogva jóságos és gonosz cselekedeteknek példáinak summái.* Kassa.

VITEAU, J. 1925: Julien l'Apostat. In: *Dictionnaire de théologie catholique* VIII. 1942–1971.

VORAGINE, Jacobus de 1496: *Legenda aurea sanctorum.* Strassburg. Inc. 436, C 6467.

– 1967: *La Légende Dorée* I–II. Ford. Roze, J.-B. M. bev. Savon, Hervé. Paris: Flammarion.

WACHINGER, B. 1991: Der Dekalog als Ordnungschema für Exempelsammlungen. In: W. Haug–B. Wachinger (szerk.): *Exempel und Exempelsammlungen.* (Fortuna vitrea, 2.) 241–245. Tübingen.

– 1988: Pietas vel misericordia. Exempelsammlungen des späten Mittelalters und ihr Umgang mit einer antiken Erzählung. In: K. Grubmüller–L. P. Johnson–H. H. Steinhoff (szerk.): *Kleinere Erzählformen im Mittelalter.* Schriften der Universität-Gesamthochschule-Paderborn. Reihe Sprach und Literaturwissenschaft 10: 225–242. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.

WACKENHEIM, Charles 1983: *Le catéchèse. Que sais-je?* Paris: PUF.

WENZEL, Siegfried 1978: *Verses in Sermons. Fasciculus morum and its Middle English Poems.* Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America.

Álom

DOMÁN ISTVÁN

Az álom a Bibliában

Bibliai álmok

Már Mózes első könyvében többször találkozunk álommal. Az elsőt Abimelek, Gerár királya álmodja, aki tévedésből magához viteti Sárát, Ábrahám feleségét, mert azt hiszi, hogy a testvére. Ábrahám ugyanis, ismerve a korabeli erkölcsöket, attól tart, hogy megölik szép felesége miatt, ezért azt állítja, hogy Sára a testvére. „Isten azonban eljött Abimelekhez éjjel álmában és azt mondta neki: Meg fogsz halni az asszony miatt, akit elvettél, mert férjes asszony. Abimelek azonban még nem közeledett hozzá és azt mondta: Uram, az igaz népet is megölöd?"[1]

Itt egyértelműen az erkölcsi igazság megőrzéséről van szó az álomban. Isten azért lép közbe, nehogy elkövessenek egy súlyos bűnt, egy férjnél lévő asszony meggyalázását, ami nagyon gyakori volt abban az időben. Ezzel kapcsolatban Rási (*Rá*bbi *S*lomó *J*icchák 1040–1105, akinek magyarázata az egész Szentírásra kiterjed) megjegyzi, hogy az angyal akadályozta meg Abimelek szándékát.[2] Ez a közbelépés azonban Abimelek érdekében is történt. Ez kiderül a szövegből, mert Gerár királya méltatlankodik a fenyegetés miatt: „Hiszen ő mondta nekem, hogy a húga, az asszony meg azt mondta róla, hogy a bátyja. Én tiszta szívvel és ártatlan kézzel tettem ezt."[3]

Egészen más jellegű Jákob álma, amikor Ézsau elől menekülve Beér-Sevából Hárán felé tart. „Egy olyan helyre ért, ahol eltölthette az éjszakát, amikor a Nap lement. Fogott egyet az ott lévő kövek közül, azt a feje alá tette, és lefeküdt azon a helyen. És álmot látott: Egy létra volt a földre állítva, melynek teteje az égig ért, és Isten angyalai jártak azon fel és le. Odafönt pedig az Örökkévaló állt és ezt mondta: Én vagyok az Örökkévaló, atyádnak, Ábrahámnak Istene, és Izsáknak Istene. Ezt a földet, amelyen fekszel, neked adom és a te utódaidnak [...] én veled vagyok, megőrizlek téged, akárhová mégy, és visszahozlak erre a földre... Amikor Jákob felébredt álmából, ezt mondta: Bizonyára az Örökkévaló van ezen a helyen, és én nem tudtam. Félelem fogta el, és így szólt: Milyen félelmes ez a hely. Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja."[4]

Rási magyarázata szerint amikor a szöveg azt mondja, hogy „egy olyan helyre ért", akkor a Mória-hegyről[5] van szó. A Talmud viszont a kifejezésből arra következtet, hogy Jákob ott imádkozott.[6] Felveti a kérdést, hogy miért azt látta Jákob álmában, hogy az angyalok *föl* és le jártak a létrán, hisz az angyaloknak először az égből

kellene *le*jönniök. Az a válasza, hogy angyalok kísérték Jákobot a Szentföldön, és ezek felmentek az égbe, és újak jöttek, hogy tovább kísérjék külföldre.[7]

„Odafönt... az Örökkévaló állt" szövegéhez Rási hozzáfűzi, hogy Isten azért állt a magasban, hogy Jákobot őrizze.[8]

Itt tehát olyan álomról van szó, amelynek célja, hogy álmodója lelki bátorítást nyerjen az őt körülvevő veszélyek ellen, és vállalkozni merjen útjának folytatására.

A Midrás[9] Jákob álmának tórai leírásához egész elbeszélés-sorozatot fűz. Eszerint amikor Jákob elmenekült Ézsau bosszúja elől Beér Sevából, akkor bátyja szólt elsőszülött fiának, Elifáznak, hogy menjen utána és ölje meg. Elifáz jól képzett harcos volt, tíz embert vett maga mellé, és nagybátyja után eredt. Be is érte Kanaán határánál S'hem városnál. De Jákob kérte őt, hogy ne bántsa, inkább odaadja minden ezüstjét, aranyát, amit apjától, Izsáktól kapott. Ezért Isten is meg fogja áldani. Elifázt meghatotta Jákob kérése, elvette az összes ezüstöt és aranyat, majd eltávozott embereivel.[10]

Mikor Jákob magára maradt, imádkozni kezdett és Istenhez könyörgött segítségért, mert semmije nem volt már. Ekkor megjelent neki az Örökkévaló, és szólt hozzá: „Nézz az égre és tekints a tizenkét csillagra, amelyek kellemes fényt árasztanak. Tudd meg, hogy tizenkét fiad fog születni, és gazdag leszel, megbecsült férfi, neved fennmarad örökre."

Jákob az égre tekintett és csodálkozva felkiáltott, hogyan lehetséges, hogy a csillagok nappal is látszanak?! „Isten tehát meg akarja mutatni nekem is csodatetteit, amelyekről atyáim beszéltek nekem." Hirtelen észrevette, hogy a Mória-hegyen áll. Még jobban elcsodálkozott, mert Beér Sevából odáig az út két napig tartott volna, és ő ezt néhány óra alatt megtette.

Tovább akart haladni, de lement a Nap és este lett. A föld felemelkedett, és igen magas falat képezett Jákob körül, nem tudott továbbmenni. A csodákat látva megszólalt: „Nosza, itt alszom, ezen a helyen." Tizenkét követ vett arról az oltárról, amelyen Ábrahám isteni parancsra Izsákot szándékozott feláldozni. A kövek közül néhányat körbe rakott, nehogy a vadállatok megtámadják. A maradékot a feje alá tette, amikor lefeküdt. A kövek között, amelyeket Jákob a feje alá tett, vita támadt, mert mindegyik azt mondta: „Rám helyezte az igaz ember a fejét."

Amidőn az Örökkévaló látta mindezt, így szólt: „Évek óta nem alszik Jákob este, mert a kegyesség és igazság tanával foglalkozik. Most hogy lefeküdt, a kövek civakodnak rajta. Megparancsolom hát nekik, hogy hagyják abba a veszekedést és egyesüljenek úgy, hogy dunyhává váljanak a számára, és biztosítsák az álmát." És valóban így is történt.[11]

És álmodott Jákob: íme egy létra, amelynek szélessége nyolcezer párszá (1 párszá = kb. 4,5 km), a földön áll, de csúcsa az égig ér. Négy angyal, akiknek emberarcuk volt, elkezdtek felfelé menni a létrán. Ahogy Jákob figyelmesen nézi őket, látja, hogy az egyik angyal homlokára az van felírva: „Bábel uralkodója", a többi háromra pedig: „Média uralkodója", „Görögország uralkodója" és „Edom uralkodója". Utánuk bámul Jákob és látja, hogy az első a hetvenedik magasságba ment fel, a második az ötvenedikre, és a harmadik a századikra, majd elkezdtek lefelé haladni. Edom uralkodója addig haladt felfelé, hogy eltűnt Jákob szeme elől... És az első három uralko-

dó szólt Edom uralkodójához a következőképpen: „Nosza egyesítsük törekvéseinket és öljük meg Jákobot, és irtsuk ki, hogy ne örököljék utódai az egész földet!" Ahogy Isten meghallotta ezeket a szavakat, azonnal megnyitotta a hét eget, és betelt fényével az egész világ, ugyanakkor megjelent Jákobnak dicsőségében, trónján koronájával, pompával. Elrejtőztek az uralkodók Isten pompájának tündöklésétől és eltűntek. Az Örökkévaló Jákob mellé állt és szólt: „Ne félj szolgám, Jákob, mert veled leszek és megőrizlek, bárhová mégy." És szólt Jákob: „Ki ez a négy uralkodó, akiket láttam felmenni a létrán?" Felelt Isten Jákobnak és szólt: „Ez a négy uralkodó, akik uralkodni fognak a fiaidon." Mondta Jákob: „Óh jaj, Örökkévaló Istenem, az első három uralkodót láttam fel- és lejönni, de Edom uralkodóját nem láttam lejönni. Vajon ez az uralkodó nem jön le többé azokról a magaslatokról, ahová felment, és fiaim szolgái lesznek örökre?!" Felelt az Örökkévaló és mondta: „Ha olyan magasra emelkedik, mint a sas, és a csillagok közé helyezi fészkét, onnan is lehozom!"

Ebben a pillanatban összehajtogatta Isten az országot és Jákob alá tette. Majd szólt: „A földet, amelyen fekszel, neked adom és ivadékaidnak!" folytatta Az Örökkévaló folytatta a beszélgetést Jákobbal és mondta: „Tudd meg, hogy ivadékaid olyanok lesznek, mint a föld pora." Mondta Jákob: „Miért nem úgy áldotta meg az Örökkévaló őket, hogy az ég csillagjaihoz fognak hasonlítani?" Válaszolt Isten: „Ahogy a föld nem áldott, csak ha esik rá az eső és szitál rá a harmat, úgy nem lesznek áldottak fiaid, csak ha hallgatnak tanomra, mely esőként hull rájuk, és teljesítik mondásaimat, amely harmatként szitál rájuk. És lesz, ha hallgatnak szavamra és teljesítik parancsaimat, akkor hasonlók lesznek a föld porához, amelynek száma sincs, oly sok. Ha azonban vétkeznek és megharagítanak, akkor elűzöm őket erről a földről, és idegen országba kerülnek. Olyanok lesznek ott, mint a föld pora, amelyen minden átmenő lába tapos..."

Szólt Jákob: „Te Örökkévaló Istenem, elbeszélted nekem fiaim ítéletét, ahogy megítéled őket, mert bűnt követtek el ellened. De nem mutattad meg nekem jóságodat és kegyességedet, amelyet teszel velük!"

Szólt Isten: „Íme rád sugárzom fénysugaraim egyikét, és megnyílnak szemeid, és látni fogod, ami éri fiaidat a későbbi időben, és megjelentetem előtted nagyságukat, dicsőségüket, lehullásukat és felemelkedésüket." És felnyitotta Jákob a szemeit és látta, hogy íme a hegy lángol a tűzben, az ég szívéig hatol a láng, és egy Isten angyalához hasonló férfi alakja áll a hegyen és hatalmas tömeg alatta. Szólt Jákob: „Kik ezek, Istenem?" Felelt Isten: „Szent Szináj ez, Mózes a hegyen, és fiai átveszik a Tórámat!" És eltűnt a hatalmas látvány, majd látta Jákob, hogy előtte tejjel-mézzel folyó ország. És a rengeteg nép, mint a fövény a tengerparton, szántja földjét és beveti azt, kertet ültet és eszi gyümölcsét, örvendezik és ünnepel.

Szólt Isten: „Ez az ország, amelyre megesküdtem, hogy fiaidnak adom!" Örült Jákob a kellemes látvány miatt nagy örömmel, majd tovább nézelődött, és megpillantotta a Szentélyt, csodálkozott szépségén és fenségén. Ahogy figyelt rá, hirtelen füstoszlopok és tűzlángok csaptak fel belőle a szélben. A tűz belekapott a négy sarkába, és lángba borította az egészet. Szikrák és lángok repkedtek a levegőben és a házak, a tornyok, a paloták tüzet kaptak... Az egész város égett már. És kiáltott Jákob az Örökkévalóhoz és mondta: „Óh jaj, Örökkévaló Istenem, miért égett le a gyönyörű

hajlék, és a belőle kicsapódó lángok miért pusztították el a szép várost?" Felelt Isten: „Fiaid, akiket felemeltem és naggyá tettem, vétkeztek ellenem." És szólt Jákob: „Ez a város és a Szentély örökké puszta és elhagyott lesz?" Válaszolt az Örökkévaló: „Nézd meg másodszor is ezt a helyet." És Jákob ismét szemügyre vette a helyet és látta, hogy hatalmas tömeg jön a Föld négy sarka felől a leégett és romos városba, és felépítik a Szentélyt és visszaállítják szépségét, és olyan gyönyörű a látvány, mint az első alkalommal volt... És eltűnt ez a kép, elveszett Jákob szeme elől. Látta, hogy számos angyal megy fel és jön le a létrán, és hallotta Jákob beszédüket, amint mondják: „Ott a dicsőség trónján be van vésve az itt alvó férfinak az alakja! Milyen nagy és fenséges Ő ott, és milyen alantas és megvetett itt a földön!" Még beszéltek ezek az angyalok, és már jött egy másik csoport angyal, akik gúnyolták Jákobot és mondták: „Ne csodálkozzatok ezen a dolgon, mert az a Férfi, akinek látjátok dicsőségét és nagyságát az égben, nem más, mint por és hamu...!" És szólt Isten Jákobhoz és mondta: „Nézz a létra csúcsára, amely az égig ér, és látod az ég kapuját, amely nyitva van előtted és a hozzád hasonló igazak előtt!" És midőn meghallotta Jákob Isten szavát, keservesen sóhajtott. És szólt az Örökkévaló: „Min sóhajtozol?" Felelt Jákob: „Elgondolkoztam mindazon a látványon, amit megmutattál, és bizonyos, hogy fiaim szenvedése rengeteg, és az őket érő csapás számtalan, nyugalmuk, kellemes napjaik és örömük igen csekély!" Szólt az Örökkévaló: „Jó tetteiket beszámítom!" És Jákob tovább beszélt az Örökkévalóhoz: „Mit tehet az ember, hogy elterelje róluk haragodat?" És felelt Isten és szólt: „Könyörülettel és jótékonysággal nyer bocsánatot a bűn!" Ebben a pillanatban Jákob előtt mezők vonultak el, amelyeknek széleit az aratók szünet nélkül aratták. És kérdezte Jákob az Örökkévalót: „Mik ezek?" Felelt neki az Örökkévaló: „Ezek azok a kalászok, amelyeket a szántóföldek szélein meghagynak az idegennek, az árvának és az özvegynek, íme ezek a fiaid jócselekedetei! És ha majd könyörületet mutatnak a szegények, az árvák és az özvegyek iránt, akkor növekszik majd jóindulatom irányukban s megáldom őket, és nagy lesz hírük, dicsőségük."[12]

Felébredt Jákob az álmából, és félelem szállta meg. Felkiáltott: „Ez a hely nem lehet más, mint Isten háza, ez az Ég kapuja! Ha tudtam volna korábban, akkor nem aludtam volna ezen a szent helyen." Emlékezett Jákob az Örökkévaló szavára, amit a jótékonyságról mondott, és fogadalmat tett: „Ha Isten velem lesz és megőriz engemet, ad kenyeret ennem, ruhát, amelyet felölthetek, és békében élhetek atyám házában, akkor a szegénynek és rászorulónak tizedet adok mindenből, amim lesz, és az Örökkévaló lesz az Istenem!" És szólt az Örökkévaló: „Mivel így beszéltél, Én, az Örökkévaló, Istened leszek! Tudd meg, hogy megismertetem majd fiaiddal, hogy Én vagyok az Örökkévaló, az ő Istenük, amikor minden áldásomban és vigaszomban részesülni fognak." Megörült Jákob az Örökkévaló szavainak, és arra gondolt, hogy összegyűjti a köveket, amelyeket a feje alá rakott és íme: egy kővé váltak. Nagyon csodálkozott ezen, és vette a nagy követ és emlékkővé avatta. Olaj az égből jött, amit Jákob ráöntött. Isten a földbe süllyesztette a követ és egybeforrasztotta a földdel, alapkő lett örökre, mert erre épült az Örökkévaló Szentélye.[13]

Jákob álmánál tanúi lehetünk annak, hogyan válik az ősatya bibliai álomélménye az egész népet érintő történelmi álommá az idők folyamán.

Az „írott tan", a Tóra (Mózes öt könyve) szövege igényli is a későbbi magyarázatokat, amit „szóbeli tan" néven idéz a zsidó hagyomány.

Természetesen „ésszerű" magyarázatot is lehet adni a jákobi álomnak, ahogy ezt a Talmud teszi,[14] amikor Jonátán véleményét idézi. Eszerint az embernek az jelenik meg álmában, amit a saját gondolatai sugallnak, amire éber állapotában gondolt. Jákob nyilván félt a rá váró veszedelmektől, amelyek fenyegették, és isteni védelemre áhítozott. Így ez a védelem valósult meg Isten megjelenésével az álomban.

Akárhogyan is nézzük ezt a közel négyezer éves álmot, kiállta az idők próbáját, és bevonult az emberiség történetébe.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációt lásd a XXXV. képtáblán.)

Jegyzetek

1 1Móz 20,3–4.
2 Rási szövege 1Móz 20,4-hez.
3 1Móz 20,5.
4 1Móz 28,11–17.
5 Ott épült fel a szentély.
6 Rási szövege 1Móz 28,11-hez.
7 Rási szövege 1Móz 28,12-höz.
8 Rási szövege 1Mózes 28,13-hoz.
9 A zsidó bibliaexegetika ókori formájának elnevezése.
10 Börésit Rábbá 8. fejezet, 2. szakasz.
11 Tánchumá Vájécé 1. bekezdés; Táná döbé Elijáhu 5. Perek; Pirké Dörábbi Eliezer 38.; Chulin traktátus 91. lap; Börésit Rábbá 68. fejezet.
12 Börésit Rábbá 68. fej.; Chulin 91.; Tánchumá Vájécé 2.; Pirké Derábbi Eliezer 35.
13 Pirké Dörábbi Eliezer 38.; Börésit Rábbá 70.; Tánchuma Vájécé 3.
14 Beráchot 55/b.

Bibliográfia

BIALIK, Ch. J.–RAVNICKI, J. Ch. 1987: *Széfer Háágádot.* Tel-Aviv.
Chámisá Chümsé Torá im Pérus RÁSI hásálém. Tel-Aviv, 1986.
EHRLICH, E. L. 1953: *Des Traum in Alten Testament. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* 73. Giessen.
Kol Ágádot Jiszráél. Jeruzsálem, 1977.
KRISTIANPOLLER, A. 1923: Traum und Traumdeutung. *Monumenta Talmudica* 4.
LIBERMAN, S. 1962: *Jevanit ve-Jávnut be-Erec Jiszraél.* Tel-Aviv.
LINCOLN, J. St. 1935: *The Dream in Primitive Cultures.* New York–London.
LÖWINGER, A. 1908: *Der Traum in der jüdischen Literatur.* Leipzig.
MARVÉGE, Jacob 1957: *Seélot u-Tesuvot min ha-Sámájim.* Tel-Aviv.
OPPENHEIM, A. L. 1956: *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. Transactions of the American Philosophical Society,* NS 46,3: 179–373.
Talmud, Meszechet Beráchot. Berlin, 1880.

BARNA GÁBOR

Az álmok szerepe Orosz István életében

Orosz Istvánnak, a jászladányi parasztembernek önéletrajzát 1942-ben adta közre Bálint Sándor. Kiadásával „nemzeti kötelességet" vélt teljesíteni, hiszen a munka nagy értékű „önvallomása egy szemlélni kezdő paraszti léleknek – ahogy Bálint Sándor írja –, de ugyanakkor közvetlen rajza régi vágású parasztságunk vallásos lelkivilágának is", amelyről 1942-ben nem rendelkeztünk, de még ma sem rendelkezünk kellő ismerettel.[1] Az önéletrajz tehát fontos forrás. Nemcsak a szűkebb értelemben vett jászladányi, jászsági vallásosságra, a múlt század második felének, a századfordulónak átalakuló vallásos életére vonatkozóan, hanem a társulatszervező, az énekszerző, a búcsúvezető paraszti egyéniségek, a *szentemberek* életére és tevékenységére vonatkozóan is. Hasonló írásokat alig ismerünk. Koszó Vera, Kamill testvér, Seres Katalin életrajzai és családtörténetei mások, még ha egy vonulatot alkotnak is.[2] Fontos és pontos adatokat találunk Orosz Istvánnál egy-egy szűkebb téma, terület kutatásához is, mint például a vallásos népköltészet, népénekek vagy a vallásos témájú népi kisplasztikák témájához. Orosz István életrajza – s a többi említett írás – semmilyen vonatkozásban sem kellően kiaknázott forrás. Nem kiaknázott a narratívok kutatása szempontjából sem. E rövid tanulmány is csupán egy szűkebb probléma bemutatására vállalkozik: ez pedig az álomnak és a látomásnak Orosz István életében játszott szerepe, és ennek jobb megértése érdekében az eseteket elbeszélő narratívok rövid elemzése. Ezek fontos jellemzője a képi élmény szavakba öntése. Nem törekszem tehát nagyobb ívű áttekintésre, tartalmi és motívumelemzésre, sem az önéletrajz egészének, sem Orosz István énekszerzői tevékenységének vagy énekszövegeinek analizálására.[3]

Orosz István 1838-ban született, és 1922-ben halt meg. Szeme előtt alakult át a késő feudális – vagy mondjuk úgy: sok feudális elemet megőrző – magyar társadalom, bár ez a váltás a korábban egyfajta parasztpolgári fejlődés útjára lépett Jászságban nem volt olyan éles, mint az ország más részein.[4] A változás nem hagyta érintetlenül a vallásos életet sem. A szekularizációs folyamatok helyi hatását érzékeli Orosz István. Bizonyos változást a hosszú életút során az önéletírás is regisztrál, jóllehet a külső történésekre, a civilizációs és a technikai változásokra nincs tekintettel. Ezek az elemek, ha egyáltalán megjelennek az önéletírásban, természetesek, illetve mellékesek.

Orosz István szegényebb paraszti családból származott, és korán árvaságra jutott.[5] Megnősülvén, önállóvá válva nem emelkedett ugyan a gazdag emberek közé, de – nem kis mértékben éppen énekszerzői és -árusítói tevékenységének köszönhetően – tisztes megélhetéshez jutott. Birtokvásárlásairól az önéletrajz nem szól, de házvásárlásait említi. Ez egyúttal bizonyos társadalmi emelkedést is tükröz – így kerül a faluszéli zugból, kis házból a templom melletti módos házba. Négy gyermekét – róluk is alig emlékezik meg írásaiban – becsülettel felnevelte. Ügyvéd, hentes lett a fiúkból, a lányát tisztességgel férjhez adta.

Iskolába nem szívesen járt. Csak a négy elemit végezte el, de olvasni nagyon szeretett. Olvasmányai kizárólag vallásos jellegű könyvek voltak.[6] (Önéletrajza, énekszövegei elemzésekor ezeket nyilván elő kell venni – sokat cím szerint említ. A szóbeliség mellett a helyi orális szakrális hagyomány: költészet és prédikációk alakították stílusát, témaválasztását, egész írásművészetét.)

Önéletírásának az *Emlékkönyv* címet adta – valóban életének történetét akarta megírni. Sok mindenre kitér ugyan, de nemcsak kora általános történései, hanem faluja és családja sok fontos eseménye sem kerül bele írásába. Az önéletrajz inkább egy lélek, mintsem egy élet tükre – utal rá már Bálint Sándor.[7]

Célja – az emlékírás műfaji szabályainak megfelelően – saját maga tevékenységének, önmaga szerepének és fontosságának bemutatása volt. Ennek akar *emlék*et állítani, s talán kevésbé tudatosan annak az elmúló világnak, amelynek ő még tipikus képviselője volt.[8] Nem követ szigorúan kronologikus rendet, illetve nagy vonalakban csak házasodása koráig; később az idővel szabadon bánik – előreugrik, majd visszakanyarodik –, inkább egy-egy téma köré fűzi fel élete eseményeit. A legtöbbet önálló szerkezeti egységként is megálló epikus történet, élménytörténet formájában, memoratban megfogalmazva mondja el. Ezek életének egy-egy epizódját mesélik el. E történeteket, történetfüzéreket és a belőlük felépülő élet-, illetve lélekrajzot mégsem érezzük töredezettnek – valószínűleg azért, mert egyénisége és tevékenysége leglényegét adják, s mindezt érdekes, jó stílusban megfogalmazva. Formailag is elkülöníthetők azonban ezek a történetek. Szerkezetük jól felismerhető és megrajzolható: legtöbbször valamilyen kezdőformula vezeti be őket, például: „Egy valóságos igaz történet...",[9] „Történet, amikor a 17-ik évbe fordultam...",[10] „Történt mindjárt az első évben, mikor megnősültem...",[11] majd megismerjük a konfliktushelyzetet, a cselekményt és körülményeit. Végül pedig egyfajta tanulságot von le Orosz István, vagy példázatértéket tulajdonít az eseményeknek: „Ezt azért írtam le, hátha ragad belőle valami jólelkű egyénre valami",[12] s egy állandó záróformulában hálát ad Istennek, Máriának a történtekért: „...hála Istennek és Szűz Máriának",[13] „mert aki Istent szereti, a Szűz Máriát tiszteli, azt az Isten is szereti, mint jó gyermekét megáldja. Úgy legyen. Amen",[14] „hála legyen Istennek és Szűz Máriának mindörökké, amen"[15] stb.

Ez a szerkezet, ezek a formai sajátosságok megjelennek álmai és látomásai leírásánál egyaránt. Kétféle formában is szerepet kaptak az önéletírásban: *a)* részben önálló epizódként, élménytörténetként, memoratként szerepelnek, *b)* részben – ritkábban – pedig egy-egy önálló történet színező motívumaiként.

Az életrajzot, életének eseményeit Orosz István évekkel, évtizedekkel megtörténtük után fogalmazta meg és fektette le írásban. Ez a körülmény is a memoratszerű megfogalmazásnak kedvezett, amelyben az elbeszélő műfajok egységesítő, tipizáló hatású törvényszerűségei tükröződnek. Azaz viszonylag kevés leírás; a cselekmény kiemelése s a tanulság, a példázat levonása, megfogalmazása és a hála kifejezése a fontos. Ez elsősorban arra az esetre jellemző, amikor az álmok és látomások önálló történet keretében nyernek megfogalmazást. Amikor csak egy történet színező motívumai, akkor sokkal fontosabbnak tűnnek maguk a tanulságok, a saját életében játszott szerepük, mintsem a történések bemutatásai. Az álom vagy a látomás rövid említése ezekben az esetekben inkább példázatértékű.

Az álom és a látomás – bár jól elkülöníthetők az önéletrajzban – legszemléletesebben együtt, egymással összevetve mutathatók be, Orosz István életében betöltött szerepük is legjobban így értelmezhető. A látomás és álom nemcsak az ébrenlét és alvás, a nappal és éjszaka állapota és időszaka szerint különíthető el egy külső elemző szempontjai szerint, hanem maga Orosz István is tudatosan és határozottan elkülöníti őket. A *látomás* és az *álom* megkülönböztetése mellett az álomra a *lelki látás,* a *lelki álom* kifejezéseket használja. Ez a megjelölés bizonyos fokig a látomás és álom egymásba érésének, érintkezésének lehetőségére utalhat. Ugyanakkor Orosz István mindkettőt a transzcendentális valóságnak a saját életében jelen lévő jeleiként egységben értelmezi.

Orosz István emlékiratából, önéletrajzából tíz látomás és nyolc álom leírása emelhető ki. Kilencedik esetként említhető, hogy élete vége felé „minden éjjel – írja – megjelenik nálam 3-4 vagy 5 régi halottak. Kérnek, hogy imádkozzak értek."[16] A szövegkörnyezetből nem állapítható meg, hogy látomásról vagy álomról van-e itt szó, maga Orosz István ennél pontosabban nem fogalmaz. Az önéletrajznak idézett és most nem citált több más helye is arra utal azonban, hogy Orosz István hagyatékát tekintetbe kell venni a magyar halottlátók tevékenységének elemzésekor is.[17]

Leírása szerint látomása, álomlátása mindegyik életkori szakaszban volt. Az első látomását 17 éves korában említi, első csodás álomlátását pedig 18-19 éves korából írja le. Mindkét esetben Szűz Mária jelent meg neki.

*Álomlátás*ra az önéletrajz szerint mindig életének valamilyen *konfliktushelyzet*ében került sor. Legtöbbször megismerjük ennek *előzményeit* is. A *lelki látás,* az *álom* mindig a konfliktus *megoldását* segíti elő, de a helyzet és a megoldás tipizálása révén – általában – nem marad el a *tanulság* levonása sem. Nézzük röviden ezek alapján Orosz István nyolc lelki látását, álmát.

Álmok

I.

1. (A keretet a kezdő- és a záróformula adja meg.) (előzmény, szituáció) A Máriabesnyőre menő búcsús csoportot vezetné.
2. (konfliktus) Az apja tiltja.
3. (álom) Mária megjelenik, s közli, kieszközölte elmenetelét.
4. (megoldás) Apja elengedi.

5. (tanulság, hálaadás, példázat) Imádkozik, hogy Máriát mindig szerethesse, tisztelje, s hogy másokat is tiszteletére indítson.[18]

II.

1. (előzmény, szituáció) Vágyik Máriaradnára búcsúba.
2. (konfliktus) Nem tud elmenni, mert szegény, nincs pénze.
3. (álom) Egy férfi azt tanácsolja, hogy egy egri kanonoktól kérjen rá pénzt.
4. (megoldás) Megkapja a pénzt – elmegy. Radnán közreműködésével meggyógyul egy ördögtől megszállott – ez a férfi jelent meg neki álmában.
5. (tanulság) Hálát ad, hogy imádsága, könyörgése és közbenjárása révén Isten a férfit meggyógyította.

(Kétszintű történet – a zarándoklat történetébe beépítve elbeszéli a beteg férfi meggyógyításának esetét.)[19]

III.

1. (előzmény, szituáció) Szeretne minél több vallásos könyvet venni – Mátraverebélyben meglátja Kempis Tamás egyik könyvét.
2. (konfliktus) Nem tud venni, mert szegény.
3. (álom) Megjelenik neki Kempis Tamás vagy/és egy angyal.
4. (megoldás) Tanácsukra ír Nagyváradra Nogáll püspöknek, a Kempis-könyv kiadójának – postafordultával több könyvet kap.
5. (tanulság) „Mert aki Istent szereti, a Szűz Máriát tiszteli, azt az Isten is szereti, mint jó gyermekét megáldja."[20]

IV.

1. (előzmény) Tiszteld a Szent Keresztet!
2. (konfliktus) Az emberi szenvedés – mindenkinek viselnie kell keresztjét.
3. (álom) Egy fiatalemberrel (angyal) Szent Kereszt-búcsún (körmenet) vesz részt, ahol mindenki viszi a maga keresztjét – a legnagyobbat Jézus.
4. (megoldás) Belép a Szent Kereszt Hadseregébe – a társulat terjesztője lesz.
5. (tanulság) A társulatba lépés és terjesztés révén bebizonyult lelki látása, „áldott legyen érte Jézus Krisztus drágalátos szent neve mindörökké amen".[21]

V.

1. (előzmény) Szeret búcsúba, búcsújáróhelyre járni.
2. (konfliktus) Szeret új kegyhelyeket felkeresni (nem valós konfliktus).
3. (álom) Egy asszony (Mária) jelzi neki az új kegyhelyet, Ferencszállást (ma Petőfiszállás), s az ott rá váró veszélyt – nem tudja, hol van.
4. (megoldás) Kecskeméti sógora levélben meghívja – elmegy, a kegyhelyen lefogják – igazolja magát – elégtételt kap.
5. (tanulság) Többszörösen is levonja a tanulságot: *a)* elégtételt kap, *b)* ottléte dicsőséget hozott a helynek, *c)* teljesült Mária akarata, hogy tiszteletére buzdítsa a népet – s hogy érte a veszélyt elviselje.[22]

VI.

1. (előzmény) Vállalja a rózsafüzér imádkozását a tisztítótűzben szenvedő lelkekért,

2. (konfliktus) mert értük keveset és kevesen imádkoznak.

3. (álom) Ismerős és rokon halottak lelkei jelennek meg neki, kérve őt az imádkozásra.

4. (megoldás) Ettől fogva mindig mondta a rózsafüzért értük.

5. (tanulság) Végezni kell a rózsafüzér-imádságot, hogy fájdalmaik enyhüljenek, s előbb szabaduljanak (kimondatlanul a vezeklésről szóló egyházi tanítás alátámasztása; élők és holtak összetartozása).[23]

VII.

1. (előzmény)

2. (konfliktus) Fajtalan képzetek, öngyilkossági gondolatok gyötrik.

3. (álom) Mária kéri, hogy mindig mondja a rózsafüzért.

4. (megoldás) Folytatja imáit, enyhülnek gondjai, szűnnek gyötrelmei.

5. (tanulság) „Bízzatok Istenben" – „ne gyönyörködjetek a rossz gondolatokban".[24]

Látomásai

I.

1. (előzmény, szituáció) Tizenhét éves, mély kubikgödörben fürdik.

2. (konfliktus) Nem tud úszni, vízbe fulladás veszélyezteti.

3. (látomása) Mária megjelenik neki: a rózsafüzér és imádkozása megmenti.

4. (megoldás) Társai kimentik.

5. (következmény, tanulság) A Boldogságos Szűz a tisztelőit nem hagyja el – hordja és mondja a rózsafüzért.[25]

II.

1. (előzmény) 1887-ben a sasvári búcsúra útban.

2. (konfliktus) Kolerában megbetegszik, nem tud továbbmenni.

3. (látomása) Mária vagy egy angyal megjelenik, s elsegíti Sasvárba.

4. (megoldás) Gyógyszert vesz, tót asszonyok gyógyítják.

5. (tanulság) Felgyógyulásáért hálát ad a kegyszobor előtt.[26]

III.

1. (előzmény) Zarándokútban általában.

2. (konfliktus) Fajtalankodásra és öngyilkosságra ösztönző gondolatok.

3. (látomás) Fajtalan képek jelennek meg, mezítelen táncolók; kutyák rárohannak; kút – ugorjon bele; fa – erre akassza fel magát; egy fiatalember kíséri (angyal?).

4. (megoldás) Kegyhelyen gyónás.

5. (tanulság) Még buzgóbb imaélet.[27]

IV.
1. (előzmény) 1911. augusztus 15. Mária halála, mennybevitele napja! Éjjel 11 órakor harangoznak a templomban.
2. (konfliktus) Káromkodós a világ, ez az egyik legnagyobb bűn.
3. (látomás) Halottak miséje – legtöbben káromkodásuk miatt vezekelnek.
4. (megoldás) A látomás hírének terjesztése – Isten Szent Nevének védelmére alakított egyesület.
5. (tanulság) Ne káromkodjanak![28]

V.
1. (előzmény) 1874 – verebélyi búcsúba menet.
2. (konfliktus) Az egyik barátnak tiltott dohányt visznek, jönnek a fináncok.
3. (látomás) Mária vagy angyal figyelmezteti őket erre.
4. (megoldás) Megmotozzák, de semmit sem találnak – keresztlányánál volt.
5. (tanulság) Mária közbenjárására menekült meg.[29]

VI.
1. (előzmény) Télvíz idején megy haza Jászladányból Tiszabalára a nővérével együtt.
2. (konfliktus) Nincs jól befagyva a Tisza, veszélyes az átkelés.
3. (látomás) A túlparton egy asszony tűnik fel, biztatja őket, s elmagyarázza az átkelés módját – bottal ütögessék a jeget.
4. (megoldás) Így tesznek, átérnek – az asszony eltűnik.
5. (tanulság) „Isten nem akarta a halálomat."[30]

VII.
1. (előzmény) 1905-ben egy éjjel.
2. (konfliktus) –
3. (látomás) „Tűz" jelenik meg a Hétfájdalmú Szűzanya képe körül.
4. (megoldás) A belső szobába – előkelőbb helyre – viszi és kis oltárt készít neki.
5. (tanulság) Ez a Hétfájdalmú Szűz nagyobb tiszteletére indítja.[31]

VIII.
1. (előzmény) 1871 – egy sasvári zarándokút során.
2. (konfliktus) Nem tudja kocsmai számláját teljesen kifizetni, ezért megverik és bezárják.
3. (látomás) Isten angyala (= fiatalember) kifizeti.
4. (megoldás) Így kiszabadul.
5. (tanulság) Ezért „dicsértessék Jézus és Mária neve".[32]

IX.
1. (előzmény) Téli estéken szent könyveket olvas, énekeket ír – 1893-ban épp a jászberényi ferences templom oltáraihoz és szobraihoz.

2. (konfliktus, szituáció) Éjjel is írja, és mégsem álmos (nem igazi konfliktus),
3. (látomás) mert egy szerzetes áll mellé, ő diktálja a szövegeket, s csak hajnal felé tűnik el.
4. (megoldás) A szövegeket leírja és kinyomtatja.
5. (tanulság) Ezt követően fellendül a porciunkula búcsú.[33]

X.
1. (előzmény) 1913-ban beteg lesz,
2. (konfliktus) ezért nem tud a halottakért imádkozni.
3. (látomás) Emiatt éjjel a holtak lelkei felköltik – rendszeresen 3-4-5 halott jelenik meg neki,
4. (megoldás) hogy mondja ilyenkor az Úrangyalát.
5. (tanulság) A purgatóriumi lelkek szabadulásáért nekünk, élőknek kell imádkoznunk.[34]

Az álmok (lelki látások) és a látomások (jelenések) között egy-két tartalmi különbség, eltérés első pillantásra is nyilvánvalónak látszik. A leírt álmok mindig *pozitív* tartalmúak, a látomások között többször szerepelnek kísértések, azaz *negatív* mozzanatok. Az álmok szerkezeti felépítése letisztultabb mondai megformáltságot tükröz, mint a látomásoké. A látomások előzményei, körülményei, talán a mindennapok történéseivel való szorosabb kapcsolatuk miatt – úgy tűnik – nem mindig érdekesek, nem mindig fontosak, nem mindig választhatók külön.

A legtöbb látomásnál és lelki látásnál (álomnál) Orosz István egyfajta *hitelesítő kezdőformulát* alkalmaz, azaz pontosan megnevezi az időpontot, a helyszínt és a körülményeket.

Kezdőformulák:

„Mikor még fiatal voltam, nagy szegénységben éltem. Mária-Radnára szerettem volna elmenni a búcsúra…"[35]

„Egy valóságos igaz történet. Még fiatal ember voltam…"[36]

„Valóságos igaz történet. Az 1870-ik évben elmentem Mária-Pócsra…"[37]

„Az 1901-dik évben történt, hogy május 3-án éjjel megjelent ágyam előtt egy fiatal ember…"[38] (Ez az álma a keresztbúcsút idézi, az emberek között Jézus viszi a legnagyobb keresztet. A tanulsága: mindenkinek viselnie kell a keresztjét, hisz Jézus is „viseli – miattunk – s a legnagyobbat." A nap a Szent Kereszt Feltalálásának ünnepe.)

„1871-dik évben történt…"[39]

„Egy valóságos csudatörténet, amely 1918-dik évben történt…"[40]

Ugyanígy – szinte szó szerinti állandósággal – azonosak a történetek *záróformulái,* a hálaadás, buzdítás szavai, amelyekben imádságformulákra, prédikációk záróformuláira ismerhetünk.

Záróformulák:

„…Ezután buzgóbban, tisztábban végeztem imáimat, Istennek jobban tudtam szolgálni, hála Istennek és Szűz Máriának."[41] (Kísértései, látomása.)

„...(Íme, itt van az Isten ujja és a Boldogságos Szűz Mária közbenjárása.) Mert aki Istent szereti, a Szűz Máriát tiszteli, azt az Isten is szereti, mint jó gyermekét megáldja. Úgy legyen. Amen."[42] (Könyves álma.)

„...(Így bizonyult be lelki álmom, látomásom.) Áldott legyen érte Jézus Krisztus drágalátos szent neve mindörökké amen."[43] (Keresztesbúcsús álma.)

„...(Elmentem a szentmisére, hálát adtam a jó Istennek, hogy ezt is megmutatta nékem.) Dicsértessék érte az Úr Jézus Krisztus szent neve és a boldogságos Szűz Mária szent neve mindörökké, amen."[44] (Halottak miséje, látomása.)

„...Én meg vagyok róla győződve, hogy nem más volt, mint Isten angyala, aki szorult helyzetemből kiszabadított, melyért dicsértessék a Jézus, Mária szent neve, mindörökké, amen."[45] (Számláját kifizetik.)

„...Azért szüntelenül imádkozzunk a szegény purgatóriumban szenvedő lelkekért, hogy egykor a mennyei boldogságban velek leborulva imádhassuk a teljes Szentháromság egy Istent, amen."[46]

Ezek a formulák keretezik a történet leírását.

Mind az álmok, mind a látomások teljes mértékben a keresztény gondolatkörben és képi-jelképi világban mozognak. Orosz István életét tekintve mindig nagyon aktuálisak abban a tekintetben, hogy az álom az ébrenlétben folytatódik, annak eseményeire és történéseire hatással van, azokat befolyásolja, Orosz István cselekedeteit inspirálja. Példázatértékű tanulságai az *unio mysticá*t sugallják, és azt, hogy Isten a benne bízót nem hagyja cserben, maga vagy közvetítői révén beavatkozik az életbe, az emberi élet eseményeibe.

Az álmok és a látomások konfliktusai szintén nagyon Orosz István életére szabottak, azaz aktuálisak – a keresztény ember, a vallásos ember, a búcsúvezető énekesember, az énekszerző ember, a zarándok stb. életének konfliktusai, vagyis a *szerepmegfelelés* konfliktusai. Az álmok, a látomások nem egy vágyvilágot tükröznek, az álom tárgyában, a látomás tárgyában és funkciójában igazodik a közösségben elfoglalt és betöltött szerephez. Hatásukban pedig Orosz István számára az említett szerepmegfeleléseket segítik elő, hogy jó búcsúvezető, jó énekszerző, egyletalapító stb. legyen.

Bár a lelki látomások (álmok) és a látomások motívumai az epikus hagyomány széles körben elterjedt tipikus elemei (Mária, angyal jelenése, gonosz lelkek kutya képében, a kísértések képei stb.), Orosz István életében mégis egyedi megfogalmazást nyernek, egyedi folklór-alkotássá válnak. Orosz István *saját* lelki élményeiként olvassuk őket.

Közösségi funkciójukban a keresztény élet normáinak betartására ösztönöznek. Hatásfokuk azonban a XIX–XX. század fordulójának évtizedeiben már csekély. Orosz István élete már egy erősen szekularizálódott világban folyik le, amelytől idegen az a szellemiség, lelkiség, amelyet a „szentember" képvisel. Ez nemcsak a világi és egyházi hatóságokkal való többszöri összeütközésében nyilvánul meg, amelyről az életrajz több helyen beszámol – az elit és népi vallásosság konfliktusaiként is felfoghatók ezek –, hanem a vallás társadalmi szerepének nagyarányú megváltozásában is. Ezt Orosz István tapasztalja és egy konkrét példával érzékelteti: a Mária Társulat ve-

zetését „a férfiaknak egyiknek is, másiknak is ajánlottam, de nem találkozott, aki elvállalta volna. Így kénytelenek voltunk nőelöljárót választani." [47] 1919-et írtak akkor.

Az Orosz István személyisége, vallásossága, valamint az általa képviselt vallásosság és kora közti konfliktust az *Egy magyar szentember*hez írott bevezető tanulmányában Bálint Sándor nagyon plasztikusan fogalmazza meg. Hosszú, oldalakra terjedő leírásából e helyen csak néhány gondolatot idézhetek. Orosz István „önéletrajza – írja Bálint Sándor – az emberélet szakrális fölfogásában, középkorias elragadtatásában élő és égő parasztléleknek klasszikus vetülete. Ebben a lelkületben van valami szuggesztív erő, kivételes összeszedettség, magas fokú lelkikultúra, amelyet a lélektan szokványos eszközeivel és módszereivel nemigen lehet értelmezni, legföljebb intuitív erővel megragadni..."[48]

Bálint Sándor az előszóban röviden elemzi Orosz István énekköltészetét is. Azt írja: „Orosz István régi formulák, stíluselemek, kötelező kifejezésbeli közhelyek egyéni átélésével, újraköltésével teremti meg a maga közvetlen hatású alkotásait."[49] Bálint Sándor ezt a megállapítását Orosz István – általában – akrosztichonnal ellátott énekszövegeire vonatkoztatja, de sok tekintetben érvényesek az *Emlékkönyv*, az önéletrajz stílusára, amelyben „van valami – írja megint Bálint Sándor – a bibliaolvasó keresztény lelkendező kenetességéből, de van a népi mesélő könnyed, eleven beszélőkészségéből, művészi rögtönzéséből is. Előadását a nyelvújítás szavainak szórványos alkalmazása is tarkítja. Ez valószínűleg kora papi nyelvének, a már megemlített prédikációknak hatása. Egyébként ritka természetességgel, közvetlenséggel ír, szinte az előszó melegével hat. Egészében az Önéletrajz mint stílusjelenség is méltó figyelmünkre" – zárja gondolatát Bálint Sándor.[50]

Végezetül az *Emlékkönyv* egészének példázatértékére szeretnék újfent rámutatni. („Ezt azért írtam le, hátha ragad belőle valami jólelkű egyénre valami."[51]) A leírt élmények, életének emlékezetre méltó eseményei közül való tudatos vagy öntudatlan válogatása is ezt a törekvését, célkitűzését támogatja, illusztrálja. Több mint nyolcvanéves élete során nyilván *nem csak* nyolc alkalommal álmodott, de *csak* ezt a nyolc „lelki álmát" írta le, foglalta szavakba, s ismerteti meg velünk. Mind olyan történet, amely az ő életében, az ő vallásos életében, Istenhez való viszonyában saját értékrendje szerint pozitív szerepet játszott.

Jegyzetek

1 Bálint (1942; 1991).

2 Kiss (é. n.): Ennek megjelenésében is közreműködött Bálint Sándor; Sinkó (1989); Seres Katalin: A pusztai vadóc. Családtörténet (Kézirat).

3 Ezt annak idején elkezdte Bálint Sándor a *Sacra Hungaria* című tanulmánykötetében. A vallásos népköltészetünk egyéni ihletései című írására gondolok, amely megjelent posztumusz tanulmánykötetében is. Vö: Bálint (1943: 129–165); Bálint (1981: 53–67).

4 Szabó (1979; 1982).

5 Bálint (1942: 40 skk.).

6 Bálint (1942: 98): „Megjegyzendő, hogy nagyon szerettem a könyveket, de szegény voltam, pénzem nem volt rávaló. Az igaz, hogy csak az ima- és vallásos könyveket szerettem."
7 Bálint (1942: 12).
8 Vö. Veress (1983).
9 Bálint (1942: 98).
10 Bálint (1942: 44).
11 Bálint (1942: 50).
12 Bálint (1942: 186).
13 Bálint (1942: 45).
14 Bálint (1942: 100).
15 Bálint (1942: 188).
16 Bálint (1942: 181).
17 A halottlátó szerepkört Bálint Sándor a szentember típusánál, a szentember tipikus közösségi és társadalmi funkcióinál is tekintetbe veszi: Bálint (1942: 20–22).
18 Bálint (1942: 51).
19 Bálint (1942: 90).
20 Bálint (1942: 98–100).
21 Bálint (1942: 104–105): A tanulság itt nem valóságos tanulság.
22 Bálint (1942: 119–123).
23 Bálint (1942: 174–176).
24 Bálint (1942: 187).
25 Bálint (1942: 44–45).
26 Bálint (1942: 79–81).
27 Bálint (1942: 87).
28 Bálint (1942: 119).
29 Bálint (1942: 130).
30 Bálint (1942: 132).
31 Bálint (1942: 142–143).
32 Bálint (1942: 148).
33 Bálint (1942: 151).
34 Bálint (1942: 181).
35 Bálint (1942: 89).
36 Bálint (1942: 98).
37 Bálint (1942: 100).
38 Bálint (1942: 104).
39 Bálint (1942: 146).
40 Bálint (1942: 181).
41 Bálint (1942: 89).
42 Bálint (1942: 100).
43 Bálint (1942: 105).
44 Bálint (1942: 119).
45 Bálint (1942: 148).
46 Bálint (1942: 174).
47 Bálint (1942: 196).
48 Bálint (1942: 10).
49 Bálint (1942: 37).
50 Bálint (1942: 15).
51 Bálint (1942: 186).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
– 1943: Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. In: *Sacra Hungaria.* 129–165. Kassa.
– 1981: Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. In: *A hagyomány szolgálatában.* 53–67. Budapest.
– 1991: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* (Hasonmás kiadás Barna Gábor utószavával.) Szolnok.
KISS Mária é. n.: *Tűzpróbára tétetett.* H. n.
SINKÓ Ferenc (szerk.) 1989: *Kamill testvér kalandozásai a XX. században. Fr. Kovács Kamill ferences testvér önéletrajza.* Budapest.
SZABÓ László 1979: *A jász etnikai csoport* I. Szolnok.
– 1982: *A jász etnikai csoport* II. Szolnok.
VERESS Dániel 1983: *Önéletírás, emlékirat négy évszázad hazai magyar irodalmában.* Bukarest.

ANNIKKI KAIVOLA-BREGENHØJ

Az álom mint folklór

A népi álomelbeszélés és -értelmezés folklorisztikai kutatása csak a közelmúltban kezdődött meg.[1] A folklorista szemszögéből az álom az emberi érintkezéssel kapcsolatos kulturális örökség része, amely közvetlen kommunikációval és álmoskönyvek révén hagyományozódik.[2] Az álomnarráció és értelmezése a folklór számos jellemzőjét magán viseli: az álmok a személyes élményeket elbeszélő hagyomány részei, és egyaránt tartalmaznak egyéni szimbólumokat, valamint olyanokat, amelyek az adott kultúrához kötődnek, ismeretlen eredetűek, rendkívül sztereotip jellegűek, és szájról szájra terjednek. Emellett azok a modellek, amelyek az értelmezésre szoruló álmokhoz felhasználhatók, egyidejűleg individuálisak és a kollektív hagyomány részei. Ez idáig az álmokat mint a kultúra közösségi elemeit elsősorban az antropológusok[3] tanulmányozták, pedig az álom és narrációja a folklorisztika számára sem érdektelen kutatási terület.

Egyéni és közösségi hagyomány

Az, hogy az álmokhoz hogyan viszonyulnak és azoknak mekkora jelentőséget tulajdonítanak, kultúránként nagymértékben eltérő. Az álom és az ébrenlét valóságértékének megítélése szempontjából nagyjából három fő kategóriát különböztethetünk meg. Az elsőbe azok a kultúrák tartoznak, amelyekben az álomnak nagyobb valóságértéket tulajdonítanak, mint az ébrenlétnek. Ilyenek a *mojave indiánok* a Colorado folyó medencéjében. Itt a kultúra mint jelentéssel bíró életforma csak az álmokban kapja meg igazi rangját. Értelmezésük révén az álmok a mojave indiánok ébren töltött óráit is irányítják. A második kategóriába azok a kultúrák sorolhatók, amelyekben az álmok ugyanakkora fontossággal bírnak, mint az ébrenlét. Ilyen a Fülöp-szigeteki *negritók* kultúrája, akik az ébrenlét és az álom között folytonosságot tételeznek fel, és e valóságok közül az egyik befolyásolhatja a másikat. Így például a betegséget vagy más csapásokat átvihetik az ébrenlétből az álomba, abban a reményben, hogy alvás közben megoldást találnak az ébrenlét problémáira. Másfelől viszont egy ébren elvégzett szertartás vagy áldozat kiengesztelheti az álmokban megjelenő szellemeket és óriásokat. A harmadik kategóriába olyan kultúrák tartoznak, mint pél-

dául a *finn,* ahol az álmoknak nem tulajdonítanak akkora jelentőséget, mint az ébrenlétnek. Amennyiben egyáltalán valamennyire fontosnak tartják a finnek az álmokat, többnyire csupán ébren töltött óráik halvány vagy torzított visszatükröződésének tekintik őket. Éber életük általában nagyobb súllyal bír, mint az álmaik.[4]

Noha egy ilyen felosztás érzékelteti a kultúrák közti különbségeket, könnyen vezethet általánosításokhoz. Az, hogy mekkora jelentőséget tulajdonítunk az álmoknak, végső soron attól függ, hogyan határozzuk meg a határvonalat álom és ébrenlét között, azaz a valóságérték típusa és mértéke, valamint a különböző kultúrákra jellemző besorolása számít. Ezenkívül Barbara Tedlockhoz hasonlóan fel kell tennünk a kérdést: kinek a valóságáról van szó – férfiéról vagy nőéről, gyermekéről vagy felnőttéről, laikuséról vagy sámánéról?[5] Még a nyugati kultúrák között is jelentős különbségek vannak például az álmok keletkezésének és értékelésének tekintetében. Hogy egy amerikai példát idézzünk: amikor egyetemistáknak arra az állításra kellett reagálniuk, hogy „az álmok Istentől erednek", 29%-uk értett ezzel egyet, szemben mindössze 5%-nyi finn egyetemistával. Szintén több amerikai, mint finn diák értett egyet azzal, hogy „az álmokban megjelenik a jövő".[6] Másfelől viszont az északi népek között végzett felmérés során[7] a finnek jóval pozitívabban viszonyultak az álmokhoz, mint a szomszédos svédek. De még egyazon kutúrán belül is különböző lehet a viszony az álomélményekhez és elbeszélésükhöz. Az álmok és értelmezésük Finnországban sem mindennapi társalgási témák, de sok finn számára mégis fontos részét képezik az ébrenlét valóságának. Felvetették, hogy a „hiszek, de mégsem hiszek"-szerű kétértelmű megközelítés az álmokhoz való viszonyulás kettősségét tükrözi.[8] Vagy ahogy az egyik egyetemista megfogalmazta: „Igazából nem hiszek az álmokban, de remélem, hogy a jó álmok beteljesülnek."[9] Talán beszélhetünk az álomelbeszélő csoport- vagy szubkultúrájáról, amelyben az álma megfejtése és jelentésének értelmezése természetes dolognak számít. Egy ilyen csoporthoz való tartozás ideiglenes is lehet, és csupán egyike az emberi élet számos dimenziójának. A csoporton kívül ezek az emberek a kultúra teljesen más területeit is képviselhetik. Akit érdekelnek az álmok, mindig talál olyasvalakit, aki szívesen beszélget róluk, noha az uralkodó felfogás szerint az ilyesmi puszta időpazarlás, és nem „helyénvaló".

Az álmok pszichológiája hangsúlyozza, hogy az álmok szimbolikus jelentéstartalma egyéni. Az álmok eredetét és jelentőségét az egyén agyműködése szempontjából a kultúrától függetlennek szokták tekinteni.[10] Ha meg akarjuk érteni az álom jelentését álmodója számára, nem tekinthetjük elszigetelt élménynek vagy puszta narratívnak; össze kell vetnünk az álmodó tapasztalati hátterével. Erre tesz kísérletet az álmok pszichoanalízise, amely megpróbálja napfényre hozni a nyilvánvaló tartalom mögött rejlő látens tartalmat. Másrészt viszont a tapasztalati háttér vizsgálata során az álmot a személy szociális és kulturális kontextusában is el lehet helyezni. A hangsúly az egyéniről a társadalmira helyeződik, és ez felvet egy, az antropológusok, a folkloristák és a szociológusok számára egyaránt érdekes problémát, nevezetesen az álmok és a kultúra, az álmok és a mikroközösség közötti kapcsolat kérdését.

Az álmok elmeséléséhez és értelmezéséhez, sőt az egyes álommotívumokhoz való hozzáállás függhet attól a szituációtól is, amelyben az álmot elbeszélik. Gyűjtésem-

ben számtalan példa található a családon belüli álomelmesélésre. Hogy csak egy párat idézzek: „Sok rokonom van, akik elmondják az álmaikat, és abban is hisznek, hogy az álmok megjósolják a jövőt. Gyerekkorom óta megszoktam, hogy az emberek megvitatják az álmaikat."[11] „Úgy látszik, az álmok iránti érdeklődésemet örököltem. A nagyanyám Karéliából származik, és az ő álmai szinte szabályos családi mítoszokká váltak... Magam is rengeteget álmodom. Az, hogy gyerekkoromban sokat hallottam álmokról és az értelmezésükről, részben indokolja hajlamomat saját álmaim vizsgálatára. A jelképek egy része a régi, szerzett előjelű hagyományba tartozik, de bőven eleget olvastam ahhoz az álmokról és a róluk alkotott elméletekről, hogy csökkenthessem élményeim mitikus jellegét... Mindig szívesen mesélek az álmaimról, és néha utánanézek valamilyen álmoskönyvben egy-egy szimbólum jelentésének."[12]

Milyen szoros kapcsolatban áll az álmok jelképrendszere a kontextussal és a kultúrával? Az álmok egyéniség-központú pszichológiai kutatása azt is hangsúlyozza, hogy az álmok tartalma, motívumai és stílusa nemcsak egyénileg, hanem kulturálisan is meghatározott.[13] Az álom kulturális meghatározottságát kultúraközi összehasonlító vizsgálatokkal is bizonyították. C. Brooks Brennais és Samuel Roll az *anglo-amerikaiak* és a mexikói *chicanók* álmait hasonlította össze. Az utóbbiaknál több álomban szerepeltek emberek és a megszokott mindennapi környezet, valamint érzéki és hangulati benyomások is gyakrabban fordulnak elő náluk, mint az amerikaiaknál. Emellett a chicano férfiak álmai jól kivehetően különböztek a nők álmaitól. Ezzel szemben az amerikaiak gyakrabban álmodtak arról, hogy mi lesz a sorsuk az életben, és álmaikban sűrűbben voltak ők maguk a főszereplők. Brennais és Roll szerint a felmérés eredményei jól tükrözték a kérdezett személyek kulturális környezetét. A mexikói kultúrában nagyobb súlya van a nembeli megkülönböztetésnek, a lokális jellegnek és az összetartozás érzésének, míg az Egyesült Államokban a hangsúly inkább az egyénen és a teljesítményen van.[14]

Az álmok közösségi természetének egyszerre nagyon fontos szerepe lesz, ha az álmokat úgy tekintjük, mint „azon szociális körülmények transzformációit, amelyeket az álmodó vagy személyes tapasztalatként, vagy pedig valamely osztályhoz, fajhoz, nemhez, hivatáshoz vagy egyéb eseti jelentőségű csoporthoz való tartozása révén él meg". Az egyén mindig több különböző csoport tagja, és néha több mikrocsoport felfogását és értékeit is magáénak vallja. Ennélfogva egyetérthetünk azzal a nézettel, amely szerint „az álmok nem az egyén, hanem a faj és a társadalom tulajdonai". Gary Alan Fine és Laura Leighton négy érvet hoz fel e nézet mellett, amely az álmokat kollektív tapasztalatnak látja: 1. Az álmokat nem az egyén akarata irányítja. 2. Az álmok a társadalmi valóságot tükrözik. 3. Az álom közös retorikai eszköz. 4. Az álmok kollektíven értelmezhetők.[15]

Számtalan tanulmányban hasonlították már össze a férfiak és a nők álmainak motívumait, és mutatták ki a különbségeket.[16] Ha az álmokat kollektív jelenségnek tekintjük – és én személy szerint elfogadom ezt a felfogást –, akkor az ilyen összehasonlítások eredménye kulturálisan meghatározott, hiszen az egyén helyzete a különböző közösségek társadalmi hierarchiájában befolyásolja tapasztalati hátterét, és

ezen keresztül álmait is. Például a nők részvétele a munkában és otthoni szerepük még a nyugati kultúrákon belül is eltér egymástól.

Jól illusztrálja az álmodó kulturális és nemi hovatartozásának vonzatait az alábbi példa, amely a munkatársaim, Irma-Riita Järvinen és Senni Timonen által 1991–1992-ben Orosz-Karéliában gyűjtött anyagból származik.[17] Az ő céljuk alapvetően az volt, hogy egy kis orosz-karéliai falu asszonyainak vallási hagyományait vizsgálják. Az előző évi felvételeket hallgatva feltűnt nekik, hogy az asszonyok igen sűrűn meséltek az álmaikról. A további vizsgálódások megmutatták, milyen fontos szerepet is töltenek be az álmok a falusi asszonyok mikrokultúrájában. Fontos álmok vonatkoztak az anya és lánya közti kapcsolatra, de még jelentősebb szerepet játszottak a múltbéli, jelenlegi vagy jövendő férjekre utaló álmok. Az egyik különösen jól kirajzolódó sajátosság az álmok és az ortodox vallásban megnyilvánuló halottkultusz közötti kapcsolat volt. Néhány álom a férj halálát követő hathetes időszakra vonatkozott, amely alatt az elhunyt az itteniek hite szerint tovább is ezen a világon marad. Ez alatt az időszak alatt a nők nem zárják be a házuk ajtaját, bevetetlenül hagyják a férjük ágyát, ételt raknak a fényképe elé, és éjszaka otthon maradnak, hogy férjüket szórakoztassák. „De ha valamit kifelejtenek, a férjük rögtön megjelenik nekik álmukban. Ha valaki más fekszik az ágyába, még ha az maga a feleség is, a férj az álomban megkérdezi: »Miért foglaltad el a helyemet?« Ha az ajtó be van zárva, a férj az álomban összeszidja feleségét: »Nem tudok bejönni, és az ablakon át kell majd betörnöm a saját házamba!« Ha a feleség más asszonyoknál tölti az éjszakát, a férje álomban hívja haza." Néhány álom a halott tiszteletére rendezett időszakos emlékünnepséghez kapcsolódik. Az álombeli ünnepségeken nemcsak az élő falubeliek vesznek részt, hanem az összes jelenlévő elhunyt hozzátartozói is. Az ünnepség elején felolvassák a halottak neveit, és a nevek elhangzásakor viselőik egyenként bejönnek a házba.

A férj olykor a feleség álmában közli, hogy jelen van az ünnepségen, néha pedig kifejezi óhaját, hogy szeretne részt venni. Nyilvánvalóan ilyen kívánság nyilvánul meg Katja Ivanovna álmában, amelyet 1991 esős őszén látott. Álmában Katja az úton sétált. Az egyik útkanyarulatnál meglátta a férjét, aki fáradtnak és éhesnek látszott, és panaszkodott a feleségének: „Egy falatot sem ettem!"

Reggel Katja Ivanovnának eszébe jutott az álma. Ugyanaznap meglátogatta egy barátnője a négy kilométerre fekvő Mars faluból. Nagyon fel volt dúlva, és könyörgött, hogy Katja bocsásson meg neki. Elmesélte, hogy előző nap a faluban emlékünnepséget rendeztek egy közös barátjuk tiszteletére. Megígérte, hogy átmegy és Katját is meghívja, de zuhogott az eső, és az utak olyan rossz állapotban voltak, hogy nem tudott eljönni. Katja „spiiskat"-ját (a papírt, amelyre az ő elhunyt hozzátartozóinak neve volt felírva), amely ott maradt az előző emlékünnepségről, mégis felolvasták. Katja azonnal elmesélte barátnőjének az álmát. Közösen rájöttek: mivel a férje nevét is felolvasták, ő is eljött az ünnepségre. De minthogy Katja nem volt ott, a férje nem ülhetett le az asztalhoz és nem ehetett. Ezért panaszkodott a feleségének.

Katja álma és annak értelmezése csak akkor érthető, ha figyelembe vesszük az ortodox hátteret, amely Katja életének keretéül szolgál. Katja környezete nyilvánvaló-

an olyan kultúrát képvisel, amelyben az álmodás és az ébrenlét között folytonosság áll fenn. Järvinen és Timonen értelmezése szerint mind ez az álom, mind ugyanennek a motívumnak más variációi inkább a jelenlétet és a bensőséges kapcsolatot hangsúlyozzák, mint a szorongást és a félelmet. Az álom üzenete is nyilvánvaló volt az asszonyoknak, mivel „mindenkinek, aki otthagyja a spiiskat-ját az emlékünnepségen, de nem akar személyesen részt venni rajta, meg fog jelenni a szeme előtt Katja férje, éhesen és fáradtan, ahogy járja az utat". Az álmok rákényszerítik a nőket, hogy törődjenek halott hozzátartozóikkal.

Álomelbeszélés

Az álom vizuális élmény, amelynek gyorsan halványodó részletei közül csak néhány ragad meg az ember fejében – a legjobb esetben is csupán a legfontosabb eseményekre emlékszik.[18] A narratívba csak az élmény néhány részlete kerül bele. Azok, akik rendszeresen figyelik az álmaikat, minden bizonnyal rá tudják nevelni magukat, hogy visszaidézzék az álmukat. Az álmok tartalma gyakran különös és rendhagyó. Az események okozati, időbeli és térbeli viszonya nagymértékben eltérhet az ébrenlét alatt tapasztaltaktól.

Ébredéskor az álom vagy teljesen elenyészik, vagy pedig emlékeznek rá, és a megfelelő alkalommal el is mesélik. Finnországban gyakran előfordul, hogy az álmokat reggelinél elmesélik, bár úgy látszik, ez a gyakorlat az urbanizáció és a többműszakos munka eredményeképpen kiveszőben van. Amerikában még álomelmesélő csoportok, egyesületek, újságok és folyóiratok is jöttek létre azok számára, akik szeretnék megosztani álmaikat a többi emberrel.[19] Annak, hogy valaki el akarja mesélni az álmát, rengeteg oka lehet. Leea Virtanen egyetemistákkal folytatott interjúi során a következő okokat jegyezte fel: 1. Az álmot azért mesélik el, hogy megszabaduljanak egy rémálom nyomasztó emlékétől. 2. Az álommal szórakoztatni akarják a többieket. 3. Az álom a szexuális kommunikáció eszköze, vagy erotikus légkört teremt. 4. Az álmodó valamilyen erős élményét akarja megosztani valaki mással. 5. Az álmodó mások életébe és viselkedésébe akar beavatkozni, az álommal figyelmeztetni vagy tanácsot adni akar. Ily módon a hallgató is aktív szerepet játszhat. 6. Az álom elmesélésével mások figyelmét akarják magukra irányítani.[20]

Az elbeszélés már akkor kezd testet ölteni az élményből, amikor az álmot felidézik. Az élményt az álom elmondásakor, ha már nem annak előtte, a narráció általános szabályai terelik mederbe. A hallgatót igen gyakran untathatja az álom elmesélése, hacsak nem érdeklik különösen az álmok. Ennek talán az az oka, hogy mások élményeinek nincs közvetlen hatása a hallgatóra, de az is, hogy az álomnarratív nem mindig tesz eleget az „együttműködés követelményeinek" – mint például a világosság, a gyakorlatiság és az elfogadható mennyiségű információtartalom –, amelyek a társalgást egyébként irányítják.[21] Az álom mesélője esetleg máshogyan beszélheti el a történetet, mint a hallgató várná, még ha az álomnarratív formai szempontból nem is tér nagyon el a társalgás nyelvi konvencióitól.[22]

Amikor az álmodó az élményét elbeszéléssé alakítja, a narratív sémák segítségét veszi igénybe. Ezeken azokat a konvenciókat értem, amelyekkel a beszéd szekvenciáit egy összefüggő szövegbe ágyazzák be.[23] A hallgatót ugyanezek a kulturális sémák segítik, mert ezek olyan elvárások a narratívval szemben, amelyekben a hallgató és az elbeszélő egyaránt osztozik. Amikor a hallgató egy elbeszélést hall, azonnal felismeri.[24] Emellett elvárja, hogy a narratív kövesse az elbeszélő műfajokra jellemző epizódstruktúrát, az események időbeli-okozati sorrendben kövessék egymást, az elbeszélésnek legyen főhőse, és az elmondott történet érdekes legyen.[25] Az álomelbeszélés hallgatója mégis meglepődhet, mert az álom elmesélése gyakran illogikus és töredékes. Másrészt a hallgatót éppen a narráció általános kulturális sémáinak ismerete segíti, hogy előre lássa az elbeszélés fordulatait, és az esetleges hézagokat kitöltse.

Benny Shanon és Rifka Eiferman tanulmányozták az álmok elmesélésének jellemzőit, és megállapították, hogy sem a szókincs, sem a mondatszerkezet tekintetében nem tér el a standard nyelv normáitól. Viszont némi eltérés kimutatható a nyelvi struktúrák alkalmazásában (például jelen idő múltban történtek elmesélésekor, egyenes beszéd függő beszéd helyett és a határozott névelő szokatlan használata), a pragmatikus minták felhasználásában (például az elbeszélő nem jelzi világosan, hogy állításai az álom világára, a valóságra vagy mindkettőre vonatkoznak) és a szöveg struktúrájában (például a szöveg tartalmi értelmetlensége, rosszul definiált fogalmak, az összefüggések, koherencia alacsony színvonala). Shanon és Eiferman azt a következtetést vonja le, hogy „tehát az álmok elmesélése nem azáltal válik sajátossá, hogy egy sajátos nyelvet hozna létre, hanem inkább a mód révén, ahogyan az elbeszélés szövege megszerveződik, és ahogy a szöveget elbeszélik".[26]

Saját kutatási anyagom ez idő szerint *írott* álombeszámolókból áll.[27] Az álmokat, amelyeket adatközlőim fontosnak éreztek – amelyeket a leggyakrabban idéznek fel –, három csoportba lehet osztani: 1. ómen jellegű álmok, 2. visszatérő álmok és 3. valószerű álmok. A három csoportban előfordulnak bizonyos mértékű átfedések, mert egy visszatérő álom lehet egyben ómen jellegű is, és az ómen jellegű és a valószerű álmok közötti határvonalat igen nehéz meghúzni. Még egy negyedik csoportról is érdemes említést tenni: azokról az álmokról, amelyek szokatlan tartalmukkal a hallgató döbbent érdeklődését váltják ki. Amikor álmot elemeznek, az emberek a felszíni tartalomra figyelnek, és ennek megfelelően döntik el, hogy valószerű-e (vagyis van-e a valóságban is megfelelője), vagy szimbólumokat tartalmaz (amelyek vagy egyéniek, vagy a hagyományból ismerősek, de amelyek értelmezhetők).

A csoportok közti különbség a narráció szintjén is nyilvánvaló. Hadd vizsgáljak meg néhány példát a narratív sémák szempontjából. Az álmok szövegét dőlt betűvel közlöm, a sematikus epizódok és a narrátor értelmezései zárójelben lesznek. A narratív séma epizódjaira Walter Kintsch terminológiáját használom. Eszerint az egyszerű történetek epizódok sorozatából épülnek fel, és minden epizód a következőkből áll: *expozíció* (információk az elbeszélés szereplőiről, a helyszínről, az események idejéről és az alaphelyzetről), *bonyodalom* (valamilyen váratlan, fontos vagy legalábbis érdekes esemény bekövetkezte), *megoldás* (a cselekmény szálai újból összefonódnak)

és *tanulság* (amely a narrátor explicit megjegyzéseit tartalmazza a cselekménnyel, a szereplőkkel és az események hihetőségével kapcsolatban).[28]

Első példám egy ómen jellegű álom és annak értelmezése:

(Nyitó klisé:) *Azt álmodtam, hogy az apám egy nyaralót épített új deszkákból. Bementem a nyaralóba. Teljesen kész volt, csak az egyik fala hiányzott.*

(Az értelmező narratív első epizódja, az expozíció, amely magában foglalja a narrátor belső reakcióját:) *Mikor felébredtem, nagyon nyugtalan lettem.*

(Az elbeszélés tanulsága, az érzelmi értelmezés:) *Tudtam, hogy apámat valami szerencsétlenség fogja érni.*

(Magyarázat a hallgató számára:) *Apám mozdonyvezető, és balesetek mindig előfordulhatnak.*

(A megoldás, a kézzelfogható reakció:) *Eredetileg úgy terveztem, hogy a hétvégén Koupionban maradok, de annyira aggódtam, hogy egyszerűen muszáj volt hazamennem.*

(Második epizód, expozíció:) *Mikor hazaértem* (a narratív bonyodalom:), *megtudtam, hogy apám influenzát kapott, és magas láza van. Elmeséltem anyámnak az álmomat.*

(Az elbeszélés tanulsága, a hagyományos értelmezés:) *Amikor hallotta, hogy az egyik fal hiányzott, megkönnyebbülten felsóhajtott. Az új ház halált jelent.*

(Az egész elbeszélés megoldása:) *Apám pár hét múlva meggyógyult.*

Az anyagom alapján úgy tűnik, hogy az összes narratív közül az ómen jellegű álmokról szólók tartalmazzák a legtöbb értelmező epizódot, mivel az álmodónak el kell magyaráznia saját maga, majd pedig a hallgató/olvasó számára, hogy hogyan értelmezte az álom szimbólumait, és hogyan váltak valóra ezek az előjelek. A bonyodalom epizódja meglehetősen visszafogott, minthogy az álom, amelyet jóslatnak tekintenek, már beharangozta a váratlan vagy fontos fordulatot. Az ómen jellegű álom elmondásának lényeges része az az epizód, amelyet a mesélő belső reakciójának hívhatnánk. Ez közvetíti az álom nyomán ébredő aggodalmat és félelmet. Néha kézzelfogható reakciót, azaz beavatkozási kísérletet eredményez a dolgok menetébe.[29]

A következő példám egy olyan álom, amelyet ugyanakkor látnak, mint amikor bekövetkezik az esemény, amelyről hírt ad. Maga az álom csak kisebb részét alkotja az elbeszélésnek, viszont jól példázza a valószerű álmokat. A narratív annyiban tér el a szokványostól, hogy még most is elevenen gazdagítja az elbeszélő unokájának repertoárját. Itt azokat az elemeket teszem zárójelbe, amelyek a változásokat jelzik az élmény közlésétől a kikristályosodott narratívig.

(Meghatározatlan idő; harmadik személyű elbeszélés:) *Egy éjjel a nagyanyámnak rémálma volt és felriadt. Cederblad (aki nála lakott) felakasztotta magát. Nagyanyám kiugrott az ágyból, átsietett Cederblad szobájába, és látta, hogy a fiú felakasztotta magát kötéllel.*

(A narrátor kommentárja az olvasóhoz:) *Bármennyire megdöbbent is a nagyanyám,* (keresgélés a helyes adat után:) *felkapott egy ollót, vagy talán egy tőrt, és elvágta a kötelet. Ezután pedig a nagyanyám* (az álmodó jellemzése az olvasó számára:), *akinek igen heves természete volt, hozott egy szíjat és alaposan elpáholta a fiút,*

(Hivatkozás az álmodóra:) *vagy legalábbis így mesélte.*

(Beszámoló a későbbi eseményekről:) *A fiú aztán elvégezte az egyetemet, és Heinolában lett lelkész.*

Az álmok rendszerint hamar kikopnak az elbeszélő hagyományból, és csak a legizgalmasabbak válnak igazán részévé. A fenti elbeszélés már teljesen különvált attól az élménytől, amely kezdetben a nagymama beszámolójában öntött formát, és aztán drámai tartalma miatt maradt fenn narratívként. Az álom gyakorlatilag kis jelentőségűvé vált, mivel az elbeszélés a rákövetkező eseményekre koncentrál. Úgy tűnik, a valószerű álmok, akárcsak az ómen jellegű álmok, megkövetelik a hitelesítő epizódot, hogy meggyőzhessék a hallgatót/olvasót.

A következő példa egy visszatérő álom, amelyet egy egyetemista jegyzett fel:

Nagy épület, palotára emlékeztet, és a föld alatt több szintje van. Óriási termek, nagy ajtók követik egymást, ahol fel-alá bolyongok a házban.[30]

Ebből az álomból az értelmezés és az olvasóhoz intézett megjegyzések teljes mértékben hiányoznak. Nincs benne jelen a szóbeli kommunikáció semmilyen eleme sem, leírásának hangneme pedig általánosító (ez jelzi az álom visszatérő jellegét).

Az elemzés azt mutatja, hogy az elbeszélő hagyomány más területeihez hasonlóan az álom különböző műfajai között is narratív különbségek állnak fenn. Az álmokról szóló beszámolókat narratív sémák irányítják. A vizsgálati eredmények ilyen értelemben sokatmondóak. A szóbeli és leírt narratívok között szintén jelentős eltérések mutatkoznak, amelyeket ugyancsak szükséges elemezni. Az álom leírása másképp szervezi és koncentrálja az elbeszélést, mint a szóbeli kommunikáció. Anyagomban az egyetemisták feljegyzései egészében véve tömörebbek, mint azok a narratívok, amelyeket az újságokban közzétett hirdetésemre kaptam.

Az álmok értelmezése

Abban a kérdésben, hogy vajon elfogadják-e jóslatként az álmaikat, válaszadóim két jól elkülöníthető csoportra oszlanak. Azok közül, akik az újsághirdetésre válaszoltak, 67%-nak voltak olyan ómen jellegű álmaik, amelyek valóra váltak, és többen mellékeltek levelükhöz egy listát azokról az álmukban előforduló jelképekről, amelyeket bizonyos, többnyire komoly események előjeleiként értelmeztek. A jósló álmok magas száma részben azzal is magyarázható, hogy az újságokban közölt cikkek és a hozzájuk csatolt kérdések éppen azoknak keltette fel az érdeklődését, akik fontosnak tartják az álmokat, és akikkel megesett már, hogy valamilyen előjel valóra vált. Ezzel szemben az egyetemisták csupán 20%-ának volt már ómen jellegű álma, és ezek is véletlennek tekintették az egybeesést. Nagyon kevés hallgató számolt be egynél több jósló álomról, és ezek is többnyire teljesen egyediek voltak, míg a hirdetésre válaszolók gyakran hosszú listákon sorolták azokat az előjeleket, amelyek beváltak. Például: „Saját értelmezésem szerint: cipősarkok = betegség; tej és tejszín = pénz; csokoládé = nagyon jó előjel; a fog kiesése = közeli rokon halála; fogmosás = csalódások; függöny = egyedül hagynak; kávé és vihar = pletykák; nyitott szekrényajtó = kiderülnek egy rokon titkai; ruhamosás = valami nagyon-nagyon rossz dolog; arany ékszer-

rek = valami kellemes dolog; arany törmelékekben = valami kellemetlen, gonosz dolog; új kabát = egy ismeretlen ember boldoggá fog tenni; sörhab = új lakásba költözés."[31] Noha a válaszadók közül sokan hangsúlyozzák, hogy értelmezéseiket ők maguk találták ki, jó néhányról kiderült, hogy hasonlók gyakran bukkannak fel a válaszanyagomban és a Finn Irodalmi Társaság néphit-gyűjteményében egyaránt. Az egyedinek tartott előjelek gyakran bizonyulnak a kollektív hagyomány részeinek.

Egy ismerős jelkép vagy érzelmi állapot az álmodó számára azt jelzi, hogy álma előjel: *Abban a pillanatban, hogy reggel felébredek, elfog a szorongás, felsóhajtok és várom, hogy mi fog történni. Mintha az egész világ rám nehezedne. Nyugtalan vagyok, fáj a fejem, és furcsa érzés fog el, amely addig meg is marad, amíg az a valami be nem következik. Hasonlóképpen, ha valami szépet álmodok, ébredéskor vidám vagyok és jó a kedvem.*[32]

Az álombeli előjelek többsége baljóslatú. Megfigyelték, hogy az embereket gyakrabban fogja el baljóslatú érzés az álmaikban, mint az ébrenlét alatt. Roy D'Andrade vizsgálata szerint az álmok 40%-a ébreszt balsejtelmet, 18%-a dühöt, 6%-a szomorúságot, 18%-a semleges érzelmeket és meglepetést, és csak 18%-a boldogságot.[33] Mintha az emberek öntudatlanul törekednének felkészülni a balszerencsére, míg a boldogságról nem kell igazán előre tudniuk. Ez alól kivételek mindenesetre a régi néphit-közlésekben leírt lányok, akik mindent elkövetnek, hogy álmukban meglássák jövendő férjüket, így próbálván képet kapni arról, milyen lesz a házasságuk. Boldog álmaikat ritkábban mesélik el az emberek. Narratívként ezek az álmok nem annyira izgalmasak, mint a drámai, baljóslatú álmok, amelyekbe a hallgató is beleszőheti saját megjegyzéseit.

A jósló álom jelzi az események irányát, de azt nem mindig adja világosan tudtára az embernek, hogy pontosan mi vár rá és mikor. Az álmodó megpróbálja értelmezni az álmát, ez pedig a következő lépcsőfokokból áll: 1. az álom élménye, 2. az álmot elmondják és elbeszéléssé csiszolják (történhet később is, lásd 7. lépés), 3. az álomban lévő előjelet egyetlen szimbólummá csökkentik, 4. az álmot értelmezik (történhet később is, lásd 8. lépés), 5. az álmodó várja az előjel beteljesülését, 6. az előjel valóra válik/nem válik valóra (utóbbi esetben a folyamat megszakad, és az előjel többnyire elfelejtődik), 7. az álmot megbeszélik (2. lehetőség), 8. az álmot értelmezik (4. lehetőség), 9. ha az előjel beteljesül, a szimbólum értelmezése és az értelmezés modellje megerősítést nyert.

A jósló álmokat az álmodó általában szeretné elmesélni valakinek, vagy rögtön másnap, vagy legkésőbb az előjel beteljesülésekor. Az értelmezésben a hallgató is részt vehet. Az észak-európai országokban nincsenek hivatásos álomfejtők, és az értelmezésbe bárki bekapcsolódhat. Az újsághíremre küldött válaszokból az derült ki, hogy a válaszadók anyja vagy más nőrokona gyakran volt kész értelmezni a saját vagy mások álmait. Ahogy a nyaraló építésének példájából is kitetszik, az álmot követő belső reakció lehet a nyugtalanság és az aggódás, valamint az általános magyarázat, hogy valamilyen szerencsétlenség fog bekövetkezni. Ennél az álomnál az álmodó anyja adta meg a különböző részletek kollektív értelmezését. Az ómen jellegű álmok gyakoriak, de általában nem szeretik őket. Sokan tapasztalják, hogy az előjelek lehangolják őket. Ahogy az emberek műveltségi szintje megnőtt, kevésbé hajla-

mosak előjelnek tekinteni, amit álmodtak. Másrészt viszont azok, akik hisznek az álom jóserejében, nem alkotnak társadalmi hátterük szempontjából egységes csoportot. Azok az esetek a legizgalmasabbak, amikor az álmodó egyetlen ómen jellegű álmot lát, és ez az álom, amelyet világos, drámai előjelként él át, alapjaiban megrázza racionális világképét. Ilyen élmény részese ugyanakkora valószínűséggel lehet egy egyetemi végzettségű ember, mint az, aki minimális oktatásban részesült. Az álmok megfejtésének a modelljei gyakran konvencionális álomértelmezések, amelyek meglepően elterjedtek Finnországban. Az álmoskönyvekhez ritkán fordulnak, mert nem tartják megbízhatónak őket. A halált jósló előjelre adott magyarázat lehet mondjuk a telepátia vagy az a tény, hogy az álmodó élete valamely szakaszában magáévá tett egy álomszimbólumot annak kulturális interpretációjával együtt. Ily módon az álom magyarázatára könnyen kínálkozik modell. Mégis, úgy látszik, a könnyen hozzáférhető modellek ellenére sokan maguk értelmezik az álmaikat. Az álmok értelmezése a mágikus gondolkodásmód részének tekinthető, amely bizonyos mértékig mindannyiunk világképére rányomja bélyegét, akár tudatában vagyunk ennek, akár nem.

A kulturális interpretációk felhasználása felveti azt a kérdést, hogy vajon az emberek álmaiban „ugyanazok" a szimbólumok szerepelnek-e. A népszerű interpretáció – az álom manifeszt szintjén – azonos szimbólumokon azt érti, hogy az álom elmesélésében az alapvető elem például egy fog elvesztése, egy kígyó[34] vagy ügető barna lovak. Az újsághirdetésre válaszolók többnyire jól ismerték a népszerű szimbólumokat, és gépiesen értelmezték őket, míg az egyetemisták már nem ismerték az összes jelképet, és kritikusan viszonyultak hozzájuk. Így például a fog elvesztéséről szóló álmot a hirdetésre válaszolók 17%-a érezte a halál előjelének, a hallgatóknak pedig 5%-a; az előbbiek 8%-a szerint a fekete és a fehér bánatot és örömet jelent, az utóbbiaknak viszont csupán 0,6%-a vélte így. De minél mélyebbre hatolunk a szimbolizmus vizsgálatában, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy a jelképek értelmezése egyrészt függ az álmodó tapasztalati hátterétől, másrészt az adott kultúra sajátos természetétől. Egyes szimbólumok népi értelmezése viszont olyannyira egyetemes, hogy elmondhatjuk, a kivétel erősíti a szabályt. Ez különösen érvényes arra az értelmezésre, amely szerint a fog elvesztése halált jelent. Ez a felfogás már több ókori forrásban is felbukkan, mint például egy II. Ramszesz (Kr. e. 1304–1237) korából származó egyiptomi papiruszon („Ha valaki azt álmodja, hogy elveszti fogait: rossz jel; azt jelenti, hogy egy hozzá közel álló ember meg fog halni."), és Artemidórosz Daldianosz *Oneirokritikájában*, amely a Kr. u. II. században keletkezett.[35] Ez az álom is átlépte a kultúrák közti határvonalakat.[36]

Az álmok értelmezésének igénye néhány olyan eseményre koncentrálódott, amelyek alapvető fontossággal bírtak az egyén és a közösség életében. A földművelő Finnországban ilyen esemény volt a halál, a jóslatok a lányok szerencsés férjhezmeneteléről, a bőségről és az időjárásról. Az előjelek iránti igény többé-kevésbé ugyanilyen természetű a Föld másik oldalán: George F. Forster szerint a mexikói thintzuntzanok álomszimbolikájának legjellemzőbb témái a bőség, a betegség és a halál.[37] Ugyanazokhoz a központi eseményekhez természetesen több párhuzamos

szimbólum is kötődhet. A régi finn néphitben például az alábbi álmokat a halál előjelének tartották: együttlét a holtakkal, az egyházzal kapcsolatos szimbólumok (templom, lelkész, temető, himnuszéneklés), utazással kapcsolatos szimbólumok (hajó, csónak, vonat, autó, szekér, ló, különösen a lovaglás), a takarítás, a liszt és a kalácssütés, az ünnepre készülődés, a fog elvesztése, továbbá egyes természeti jelenségek (nap, hold, tűz).[38]

Különböző időszakokból származó adataim összehasonlítása során változást figyeltem meg a témákban. Néhány szimbólum, amely a Finn Irodalmi Társaság néphit-mutatójában 1956-ig igen gyakran szerepel, az újabb anyagban jóval ritkábban fordul elő. Ez vonatkozik például a tanya körüli munkákra és a háziállatokra. Hasonlóképpen egyes etnikai, szakmai vagy nemi csoportok már nem tűnnek fel az álmok motívumaiként vagy központi szimbólumaiként. A színszimbolika láthatólag szintén veszített jelentőségéből. Manapság ritkán tekintik az időjárásra vonatkozó előjelnek, ha egy halott személy megjelenik valakinek az álmában. A tüzet sem tartják már a szerelem vagy az esküvő előjelének. A pénz most is, mint régen, a gonoszt jelképezi, de már nem mindennapos eleme az álmoknak. A népszerűség egyes eltolódásait könnyű értelmezni: az urbanizáció és a foglalkozási struktúrában bekövetkezett változások csökkentik a földművelő környezethez kapcsolódó szimbólumok számát. Az időjóslás az újságok és a televíziós időjárástérképek korában már nem játszik fontos szerepet, így hát nem sok figyelmet szentelnek az álmok ilyen típusú előjeleinek. Az esküvőkre vonatkozó jóslatok sem olyan nélkülözhetetlenek manapság, mint azokban a napokban, amikor a házasság és a háztartás vezetése minden lány ambíciója volt.

Ugyanezek a tendenciák figyelhetők meg az álmoskönyvekben, amelyek világosan tükrözik a reményeket, szükségleteket és félelmeket, amelyeknek a könyv olvasóközönsége és szerzői egyaránt részesei. Az álmoskönyvek irányultsága hosszú történetük során megváltozott; a jövendölések helyett manapság az álmokat inkább az álmodó agyműködésével magyarázzák, és arra törekszenek, hogy az olvasó jobban megértse önmagát. Azok az emberek, akik kérdésemre választ írtak, csak nagy ritkán vettek elő álmoskönyveket, és nem találták meg bennük azt az értelmezést, amellyel maguk magyarázták álmaikat. Mindazonáltal még mindig megfigyelhetjük a régi irodalmi hagyományokat a populáris értelmező hagyomány mögött. És ha a könyvesboltok polcain feltűnő jóskönyvek és lélekbúvárkodó álmoskönyvek magas számát tekintetbe vesszük, nem szabad alábecsülnünk ennek a triviális műfajnak a jelentőségét.[40]

Változó álmok

A számunkra fontos mai álmok bizonyos mértékben eltérnek a pár évtizeddel ezelőttiektől. Ahogy az emberek tapasztalati háttere szétágazik, próbálva lépést tartani a társadalom változásaival, úgy kezdenek az álmok motívumai különbözni a régiektől. A földművelő életmódhoz kapcsolódó szimbólumok kezdenek kiveszni, de az álmok központi motívumai ma is az álmodó mindennapi életéből merítenek. Érdekes, hogy

anyagomból teljes mértékben hiányoznak a politikai témájú álmok, és a második világháborúról szóló álmok és a háborús jelképrendszer is csak a legidősebb korosztály elbeszéléseiben fordul elő.

A régi motívumokat újak váltják fel. Alapanyagomban két olyan álommotívum keltette fel a figyelmemet, amelyek nem szerepelnek a régi hiedelemgyűjteményekben, de gyakran előfordulnak az egyetemisták leírásaiban. Az egyik a repülés és lezuhanás motívuma, amelyről a diákoknak 15%-a, a hirdetésre válaszolóknak viszont csak 3%-a számolt be. A másik motívum, amelyet a hallgatók 17%-a említett meg, az elkésés a vizsgáról. Mi több, mikor rákérdeztünk, az összes diák elmondta, hogy álmodott már ilyet. Ezek az álomélmények annyiban hasonlítanak egymásra, hogy az álmodó mindkettőben megtesz minden tőle telhetőt, mégsem éri el célját. A hirdetésre válaszolók 6%-a számolt be ilyen típusú álmokról.[41]

Az álmok iránti érdeklődés a mai társadalomban is megőrződött, noha az álmok elbeszélésének és értelmezésének kevesebben tulajdonítanak fontosságot. A válaszokból ítélve vannak, akik az álmukban látottakat előjelként értelmezik, mások pedig önmaguk jobb megismerésének lehetőségét látják bennük. Az egyetemisták között ez utóbbi hozzáállás a jellemző. Itt a legfőbb kérdés ez: mit jelez ez számomra, megmagyarázza-e a múltamat, vagy pedig a „tudatalatti önterápiájáról", vagy a „tudatalatti jelzésének" egyik formájáról van szó. A szokványos értelmezési modelleket tehát felváltották az álmodók saját tapasztalatai és gondolatai. A mai diákok ismerik a pszichoanalitikus álomértelmezést és annak populáris változatait, de a népszerű pszichológia többekre hatással volt a hirdetésre válaszolók közül is. Popularizálódása és leegyszerűsödése során maga a pszichoanalitikus hagyomány is kezd a folklórra jellemző tulajdonságokat felvenni.

(A tanulmányhoz tartozó illusztrációt lásd a XXXVII. képtáblán.)

(Fordította Oláh Dávid)

Jegyzetek

1 Lásd például Kaivola-Bregenhøj (1986); Virtanen (1989).

2 Emellett álmok leírásával találkozhatunk mítoszokban, népmesékben, eposzokban, a kánoni könyvekben, a hagiográfiában, szépirodalomban, a pszichológiai irodalomban stb. Mindezekre a jelen tanulmány nem terjed ki. A rossz álmok és lidérces álmok kategóriái szintén kimaradtak, vö. Raudvere (1992).

3 Lásd O'Neil (1976) és Tedlock (1987) irodalomjegyzékben.

4 O'Neil (1976: 23–24).

5 Tedlock (1987: 4–5). A valóság és az álom fogalmáról lásd még O'Flaherty (1984: 310 kk.).

6 Jatakari (1991).

7 Skandináv és finn folkloristák egy csoportjával tanulmányoztuk a populáris álomértelmezést a Nordic Institute of Folkore támogatásával, munkánk Kaivola-Bregenhøj és Palmenfelt szerkesztésében jelent meg. Az anyaggyűjtés során kérdőíveket is használtunk, hogy megvizsgálhassuk a mai álomértelmezés gyakorlatát és jelentőségét. A kutatás során különbségeket figyeltünk meg az egyes északi országokban az álmokhoz való viszonyban és azok populáris értelmezésében. Finnországban igen könnyen tájékoztatni tudtuk az embereket a kutatásról a sajtón és a rádión keresztül, a média

ott mindig érdeklődött az ilyen témák iránt, Svédországban azonban a tömegtájékoztatás hallani sem akart semmiről, ami az álmokkal volt kapcsolatos.

8 Virtanen (1989: 146).

9 A hallgatókkal folytatott interjúk tulajdonomban lévő anyaga, 25b; vö. 27. jegyzet.

10 Giora–Esformes–Barak (1972).

11 Az újsághirdetésekre adott, tulajdonomban lévő válaszok, 62a.

12 Az újsághirdetésekre adott, tulajdonomban lévő válaszok, 124a.

13 Vö. 10. jegyzet.

14 Brennais–Roll (1976).

15 Fine–Leighton (1992).

16 O'Neil (1976: 9–13), lásd még irodalomjegyzéket is; Jatakari (1991).

17 Järvinen–Timonen (1990). Az interjúgyűjteményben kb. 40 álom szövege található meg.

18 Az álmoknak mely fajtái maradnak meg az emlékezetben? Lásd Ursin (1988: 87 skk.; a neurobiológiai álommodellekkel kapcsolatban: 91 skk.).

19 Tedlock (1987: 10).

20 Virtanen (1989: 143–146).

21 Az együttműködés elveiről H. P. Grice írt ismert cikkében, a Logic and Conversationban (1968).

22 Shanon–Eiferman (1984).

23 Winograd (1977).

24 Kaivola-Bregenhøj (sajtó alatt).

25 Kintsch (1978).

26 Shanon–Eiferman (1984: 377).

27 Kutatási anyagom kétféle információt tartalmaz: 1. Egy esti lapban és egy női magazinban 1987-ben közreadott cikkben megkértem az olvasókat, hogy válaszoljanak álommal kapcsolatos kérdéseimre. A jelen tanulmányban közölt százalékarányok az ide beérkezett válaszokon alapulnak (132 nő, 25 férfi, 4 esetben a nemet nem tüntették fel), de a rádiónak köszönhetően azóta kb. 100 további választ kaptam. 2. Különböző egyetemeken tanuló folklorisztika-hallgatók válaszai ugyanezekre a kérdésekre, összesen 173 (138 nő, 27 férfi, 8 esetben nem tüntették fel a nemet). A következő kérdéseket tettem fel: 1. Mit jelentenek a válaszadó számára az álmok; 2. ismer-e valamilyen álmoskönyvet, 3. ismer-e álomelemzőket; és 4. vannak-e visszatérő álmai. Arra is megkértem őket, hogy mondjanak példát az álmaikra. Emellett felhasználtam a Finn Irodalmi Társaság Folklór Archívumában lévő néphitgyűjtemény adatait az ősi népi szimbólumokról és az álomértelmezés hagyományairól. Összehasonlításként felhasználtam még Soile Jatakari művének anyagát, amelyet kérdőívekkel gyűjtött össze műszaki, orvosi, tanárképző és művészeti egyetemek hallgatói között. Ebben az anyagban 194 hallgató válaszol 104 kérdésre, amelyek közül néhány az én kutatási területemhez is kapcsolódik.

28 Kintsch (1977: 38 skk.).

29 A „belső" és „kézzelfogható reakció" kifejezések az elbeszélés nyelvtanának fogalomkörébe tartoznak, lásd Rumelhart (1975: 216).

30 A három példa számai 64a, 53a és 18a a tulajdonomban lévő álomgyűjtésben.

31 No. 94a a tulajdonomban lévő álomanyagban.

32 No. 51a a tulajdonomban lévő álomanyagban.

33 D'Andrade (1973: 199).

34 Ezeket az elterjedt szimbólumokat számos példával alátámasztva tárgyaltam, lásd Kaivola-Bregenhøj (1990: 88–96), és Kaivola-Bregenhøj–Palmenfelt (1992: 19–44).

35 Gardiner (1935); Artemidórosz Daldianosz álmoskönyve több európai nyelvre is le van fordítva.

36 Lásd például Lincoln (1970) és Jobes (1987).

37 Foster (1973); lásd még Schiffmann (1992).

38 Virtanen (1974: 92).

39 Palmenfelt (1992).

40 Vö. az alábbi cikkekkel: Bregenhøj (1992); Grube (1992); Wigzell (1992).

41 Kaivola-Bregenhøj (1990: 94–95).

Bibliográfia

BREGENHØJ, Carsten 1992: Den nordiska drömboken 1641–1991. Traditionslinjer och nyskapande. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 187–272. Stockholm.

BRENNAIS, C. Brooks–ROLL, Samuel 1976: Dream Patterns in Anglo and Chicano Young Adults. *Psychiatry* 39/3: 280–290.

D'ANDRADE, Roy 1973: *The Effect of Culture on Dreams and Dreaming.* Penguin Modern Psychology Readings.

FINE, Gary Alan–LEIGHTON, Laura 1992: Nocturnal Omissions: Steps Toward a Sociology of Dreams. Kézirat.

FOSTER, George M. 1973: Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Thintzuntzan. *Ethos* 106–121.

GARDINER, A. H. 1935: *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series Chester Beatty Gift.* I. London.

GIORA, L.–ESFORMES, Y.–BARAK, A. 1972: Dreams in Cross-Cultural Research. *Comprehensive Psychiatry* 13/2: 105–114.

GRICE, H. P. 1975: Logic and Conversation. In: *Syntax and Semantics* 3. Szerk. Cole, P.–Morgan, J. L. 64–74. New York (1968).

GRUBE, Jutta 1992: Medeltida drömböcker. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 141–164. Stockholm.

JARVINEN, Irma-Riitta–TIMONEN, Senni 1990: Unten mailla. Tutkimusmatka Venäjän Karjalaan. *Naistutkimus* 3: 49–53.

JATAKARI, Soile 1991: The dreams and concepts of dreams of Finnish students. (Finn nyelvű kézirat).

JOBES, Gertrude 1987: *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols.* New York.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki 1986: *Drømme gennem tusinde år.* København.

– 1990: From Dream to Interpretation. *International Folklore Review* 7: 88–96.

– 1992: Våra viktiga drömmar. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 19–44. Stockholm.

– (Sajtó alatt) Scheme Theory and the Study of Contextual Elements in Narrative Analysis. In: *NIF Publication* 27. Szerk. Antonnen, Pertti.

KINTSCH, Walter 1977: On Comprehending Stories. In: *Cognitive Processes in Comprehension.* Szerk. Just, Marcel Adam–Carpenter, Patricia A. Hillsdale. New Jersey.

– 1978: Comprehension and Memory of Text. In: *Handbook of Learning and Cognitive Processes.* Szerk. Estes, W. K. Vol. 6. Linguistic Functions in Cognitive Theory. Hillsdale, New Jersey.

LINCOLN, Jackson Steward 1970: *The Dream in Primitive Cultures.* New York–London.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger 1984: *Dreams, Illusion and Other Realities.* Chicago.

O'NEIL, Carl W. 1976: *Dreams, Culture, and the Individual.* San Francisco.

PALMENFELT, Ulf 1992: I drömbokens värld. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 45–66. Stockholm.

RAUDVERE, Catharina 1992: Mara och mardrömmar. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 114–140. Stockholm.

RUMELHART, David E. 1975: Notes on a Schema for Stories. In: *Representation and Understanding. Studies in Cognitive Science.* Szerk. Bobrow, Daniel E.–Collins, Allan. 33–59. New York.

SCHIFFMANN, Aldona Christina 1992: Drömtro och tolkningsmönster. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt. Ulf. 98–113. Stockholm.

SHANON, Benny–EIFERMAN, Rivka 1984: Dream-reporting discourse. In: *Text. An interdisciplinary journal for the study of discourse.* Szerk. van Dijk, Teun A. Vol. 4–4: 369–379. Berlin.

TEDLOCK, Barbara (szerk.) 1987: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations.* Cambridge.

TEDLOCK, Barbara 1987: Dreaming and Dream Research. In: *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations.* Szerk. Tedlock, Barbara. Cambridge.

URSIN, Reidun 1988: Drømmer. In: *Somnologi.* Szerk. Wildschiødtz, Gordon. København.

VIRTANEN, Leea 1974: *Kun kello pysähtyi.* Helsinki.
– 1989: Dream-telling Today. In: *Studies in Oral Narrative.* Studia Fennica 33. Szerk. Siikala, Anna-Leena. 137–148. Helsinki.
WIGZELL, Faith 1992: Drömböcker in Ryssland: läsare och mottagande. In: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Szerk. Kaivola-Bregenhøj, Annikki–Palmenfelt, Ulf. 165–186. Stockholm.
WINOGRAD, Terry 1977: A Framework for Understanding Discourse. In: *Cognitive Process in Comprehension.* Szerk. Just, Marcel Adam–Carpenter, Patricia A. 81–84. Hillsdale, New Jersey.

TÜSKÉS GÁBOR–KNAPP ÉVA

Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években*

Az álom újabb néprajzi irodalmában három megközelítési lehetőség kezd kirajzolódni, szemben a téma korábbi elhanyagolásával,[1] sőt, kutathatóságának kétségbevonásával.[2] Ezek a következők: 1. álmok a *néphit* keretében (álom mint *előjel*), 2. az *irodalmi* és a *népi álomértelmezés* kapcsolata, közvetítő csatornái (álmoskönyvek, álomfelfogás a szólások, közmondások stb. tükrében), 3. *álomelbeszélések* és *-szimbólumok* (álom mint élmény- és hiedelemtörténetek szervezője).[3]

Az álomelbeszélések elkülönítését a marginális folklór műfajok között közvetlenül előkészítette a történeti,[4] irodalmi,[5] hagiográfiai[6] és ikonográfiai[7] források álomelbeszéléseinek vizsgálata, az álommotívum jelentős előfordulása a középkori exemplum,[8] a protestáns[9] és ellenreformációs elbeszélő irodalomban,[10] valamint az álmok és látomások szerepének felismerése a családi[11] és önéletrajzi elbeszélésekben.[12] Az álom a népi elbeszélés fontos motívuma, több elbeszéléstípusban a cselekmény meghatározó eleme (például a nemzetközi mesekatalógus 517, 725, 1626, 1645 AaTh számai), gyakran keretként szolgál különböző elbeszélő műfajok számára. A szimbolikus álmokat Hallfredur Örn Eiriksson a *mondák* egyik önálló csoportjaként határozta meg, s felhívta a figyelmet arra, hogy az álmok és azok értelmezése egész elbeszélést alkothat.[13]

Az álomelbeszélésekben az egyéni vonások és a társadalmi, kulturális meghatározók sajátos módon ötvöződnek. Az álmok szelektív közvetítése része a társadalmi kommunikációnak, elmondásuk más egyéni elbeszélésformák szabályait követi. Formájuk és értelmezésük az egyszerű tudósítástól a nagymértékben sematizált elbeszélésig széles skálán helyezkedik el. A hivatásos álomértelmezők és az álomértelmezéssel foglalkozó nyomtatott irodalom meghatározó szerepet játszottak a műfaj kialakulásában.

A tanulmányban egy magyar parasztasszony élőszóval elmondott álomelbeszéléseinek példáján vizsgáljuk az elbeszélésforma tartalmi, szerkezeti, műfaji és funkcionális sajátosságait az életrajzi, társadalmi és kulturális kontextusban.[14] Külön kérdéskört alkotnak az elbeszélésanyag forrásai és történeti rétegei, valamint a szöve-

* Az ISFNR 10. kongresszusára (Innsbruck, 1992. július 4–11.) készített előadás bővített szövege. Német változata: Fabula 35 (1994), 81–93.

gek és a világkép kapcsolata. Az elemzésben mindenütt a manifeszt álomtartalmat vesszük alapul, és nem foglalkozunk az álmok, álomszimbólumok értelmezésével, a látens gondolatok feltárásával.

A helyszín

Az asszony születési helye és életének lényegében egyetlen színtere Kiskanizsa, a Magyarország délnyugati részén fekvő Nagykanizsa teljesen falusi jellegű, mintegy nyolcezer lakosú településrésze. A városhoz földrajzilag is szorosan hozzátapadó település lakossága foglalkozásában, nyelvében, szokásaiban és vallásában egészen a második világháborúig megőrizte paraszti jellegét. Az egységes, zárt közösség nemcsak a várostól különült el, hanem némileg a környező falvaktól is. A lakosság szinte kizárólag paraszti életformát élt, az ipari munkások és az értelmiség aránya elenyésző volt. Vallásuk egységesen római katolikus. A közösség zártságát nagymértékben fokozta az endogámia. Az 1950-es évektől kezdve megváltoztak a gazdálkodás formái, az iparban dolgozók száma ugrásszerűen megnőtt, erősödtek az urbanizációs törekvések. A társadalmi szerkezet és a művelődési viszonyok átalakulása következtében az egységes paraszti életforma bomlásnak indult.[15] A hagyományos vallásosság keretei és a vallásgyakorlat megszokott formái az állami korlátozás, majd a II. Vatikáni zsinat intézkedései nyomán jelentős mértékben átalakultak.

Életrajz

Az asszony 1918-ban született. Hatodik, utolsó gyermek volt a családban. Anyja már nem akarta, hogy megszülessék, s felajánlotta Máriának; ebből származtatja későbbi kiválasztottságtudatát. Testvérei közül egy még gyermekkorában meghalt, két bátyja és két nővére érte meg a felnőttkort. Édesapja korán, 1931-ben meghalt, anyja egyedül nevelte tovább az öt gyermeket. Már gyermekkorában nagyon sokat kellett dolgoznia. Hat elemi osztályt és három ismétlőt végzett, az utóbbit háztartási és egészségügyi ismeretek elsajátítására. Apáca szeretett volna lenni, de anyja családi körülményeik miatt nem engedte el. Húszéves korában férjhez ment. Első férje vasutas volt. Egy fia született tőle. Férje részeges, kicsapongó életmódot folytatott, néhány év múlva elhagyta. Másodszor is férjhez ment. Második férje elvált gazdagparaszt volt, aki egy idő után féltékeny lett az első férjére. Földművelésből, zöldség- és gyümölcstermesztésből éltek. Éjjel-nappal dolgoztak, igyekeztek még több földet szerezni. Két lányuk született. A harmadik gyermek születését az asszony már nem akarta. Ez a gyermek 19 hónapos volt, amikor a második férje egy féltékenységi jelenet után – melynek során felesége megátkozta – egy hónappal, 1950-ben meghalt. A három gyermeket ettől kezdve egyedül nevelte, szűkös körülmények között. Az államosításkor a földek nagy részét elvették tőle. Belépett a téeszbe. A kitelepítések idején helyet adott egy családnak a házában. A beszolgáltatások kapcsán több sérelem érte, meg is

büntették. Fia az 1956-os forradalom idején Budapesten tartózkodott. Legidősebb testvére és édesanyja ugyanabban az évben, 1969-ben halt meg. Azóta fiatalabb lányának családjával lakik együtt, s továbbra is nagycsaládi keretek között, rokonsága közelében él. Lányának férje gyárban dolgozik, kommunista párttag, részeges életmódja miatt állandó családi összeütközések forrása. Többször életveszélyesen megfenyegette. Az asszony 1973 óta nyugdíjas. 1988-ban eltörött a lába, majd meggyógyult, de egészsége megrokkant.

Vallásosság

A családban és az iskolában egyaránt vallásosan nevelték. Testvérei közül már gyermekkorában őt tartották a legvallásosabbnak. Az édesanyjától tanult imádságok között egyházilag nem jóváhagyott szövegek is vannak, ezeket egy idő után nem imádkozta. Anyja tanította arra is, hogy bajban, betegségben szenvedését Jézus szenvedéséhez hasonlítsa. A hittanoktatásból különösen a búcsúk elnyerésére vonatkozó egyházi tanítás hagyott mély nyomot benne. Jelentős ösztönzést adtak vallásosságának a missziók, a prédikációk és a különféle lelki olvasmányok. A vallásos életben később egy fiatalasszony lett a vezetője, aki hozzá hasonlóan apáca akart lenni, és zárdai tapasztalatai is voltak. Második férje halála után belépett a ferences harmadrendbe. Napi imádságait mindig elvégezte, hosszú időn át naponta járt templomba. Szobájában egy Mária-szobor körül kis házioltárt készített, amely előtt hangosan, térden állva imádkozik. Gyakran imádkozik éjjel és munka közben is. Kedvelt imádságai a különféle rózsafüzér-imádságok. A közös, hangos templomi imádság erejében különösen hisz. A kötött szövegek mellett szeret szabadon beszélgetni Máriával és Jézussal. Gyakran tartott kilencnapos böjtöt, újabban szerdán, pénteken és szombaton böjtöl. Ezt a purgatóriumból való majdani megszabadulásáért ajánlja fel. Az élet nehéz helyzeteinek jóra fordulását rendszerint természetfölötti segítségnek tulajdonítja. Különleges adottságait hagyományos környezete is értékelte. Ha ő jelen volt, jobban ment a munka, „rajtad áldás van", mondták.

Vallásos életének fontos forrása a búcsújárás, amely egyúttal az álmok egyik gyakori és hagyományos alkalma. A közeli Homokkomárom mellett, ahova minden évben elzarándokolt, többször volt a jelentősebb délnyugat-dunántúli búcsújáróhelyeken: Vasváron, Sümegen, Keszthelyen és Csatkán. A leghosszabb út gyalog öt napig tartott. A búcsúprédikációkat mindig megjegyezte, szívesen idéz belőlük. A búcsúk fontos szerepet játszottak az imádság- és énekanyag, a vallási ismeretek és az elbeszélések közvetítésében. Sokan kértek tőle imádságot, ezeket lemásolta és postán elküldte. Előénekes és -imádkozó szerepe a búcsúkon korlátlanul érvényesült.

Vallásosságában jelentős helyet foglal el Jézus, Mária, a Szent Család, a Szentháromság és a szentek tisztelete. A szentek közül Szent Flórián, Nepomuki Szent János, Szent József, Páduai Szent Antal és Árpád-házi Szent Margit áll hozzá legközelebb. Az út menti kereszteknél és a szentek szabadtéri ábrázolásainál fogadott ünnepeken áhítatokat tartottak. A megrongálódott szabadtéri emlékek közül többet saját

költségén helyreállíttatott. A szentek segítségéről, közbenjárásáról több, a mindennapi életből vett élménytörténetet beszél el.

Az álomelbeszéléseken kívül, azoktól függetlenül számos egyéb, túlnyomórészt vallásos tartalmú szöveget ismer: csodatörténetet, szentlegendát, exemplumot, mirákulumot, igaz történetet. Ezek nagyobb része olvasmányaiból és mások elbeszéléseiből vett nemzetközi folklórtörténet vagy -motívum, kisebb része saját tapasztalatból merített, tanulságos vagy tréfás, anekdotikus történet.

Vallásosságának külső megnyilvánulásai miatt nem egy alkalommal került összeütközésbe a hivatalos egyház fiatalabb képviselőivel. Az egyik kiskanizsai pap többször megszégyenítette: eltiltotta az áldozástól, kiprédikálta, az általa vezetett búcsús csoporttal szemben szankciókat alkalmazott stb. A kiskanizsai asszonyok egy része ugyancsak nem nézte jó szemmel buzgóságát. A megszégyenítések következtében abbahagyta az előimádkozást, a helyi plébániatemplom helyett a közeli nagykanizsai ferences templomot látogatta, és egy sajátos vallási önellátásra rendezkedett be. A méltatlan papok életét és a békepapi mozgalmat kritikusan szemlélte. Más felekezetek vallásosságával kapcsolatban tájékozatlan, de nem ellenséges beállítottságú. A magány utáni vágya idősödve ismét előtérbe került: „Ha magam lettem volna, akkor már szent lennék" – mondta egy alkalommal.

Az álmok értelmezése

Legrégibb emlékezetes álmai fiatalabb korára, az 1950-es évek elejére nyúlnak vissza. Megkülönbözteti egymástól a mindennapi és a különös álmokat. Elbeszéléseiben kizárólag az utóbbiak szerepelnek, ezeket egy másik világ üzeneteként értelmezi, és csak ezeket őrizte meg hosszú időn át az emlékezetében. Bármiféle egyéb (például teológiai) megkülönböztetés az álmokkal kapcsolatban teljesen ismeretlen számára. Régebben több, úgynevezett különös álma volt, egy vastag könyv kitelne belőlük – állítja. Betegség, haláleset, ünnepek környékén, illetőleg a kilencnapos böjtök alatt mindig „csodálatos" álmai voltak, különösen a böjt utolsó napjaiban. A különös álmok elmaradását részben a házban uralkodó békétlenségnek, részben a fáradtságnak tulajdonítja. A bajt most is előre megálmodja, de csak utólag jön rá az álom értelmére.

Álmaiban a halottak gyakran a búcsúra való indulás előtt jelentkeztek, hogy az úton imádkozzanak értük. Bármit kért, az álomban mindenre kapott feleletet. Az álom néha azonnal, máskor három hónapra, fél évre vagy egy év múlva „valósult be", igazolódott a valóságban, de volt olyan is, amelynek tíz év múlva ismerte föl az értelmét. A saját álmán kívül családtagjai, ismerősei különös álmait is elmondja és értelmezi.

Számos álomszimbólumnak ismeri a jelentését, néhányat azonban máig sem tudott megfejteni. Ezek a szimbólumok a különös álmok elbeszéléseiben csak ritkán vagy egyáltalán nem fordulnak elő, azok értelmezésében nem játszanak jelentős szerepet. Az álom megfejtésének képességét a Szentlélek megvilágosításának tulajdo-

nítja. A szimbólumok jelentésének egy részét más asszonyoktól, illetve álmoskönyvből tanulta. Saját álmai egy részének megfejtésében mások segítettek neki. Az álmoktól különválasztja az úgynevezett égi sugallatokat, az egyéb természetfölötti élményeket, különleges érzékelést és a természetfölöttinek tulajdonított segítséget. Az álomvilágot és a valóságos világot határozottan elkülöníti egymástól, de a természetfölötti révén szoros kapcsolatot épített ki közöttük.

Az álomelbeszélések tartalmi sajátosságai

A vizsgálat alapjául összesen hatvankét önálló álomelbeszélés szövege szolgál. A tartalomelemzésben használhatatlannak bizonyult mindenféle külső, irodalomtörténeti, teológiai, pszichológiai stb. tipizálási kísérlet.[16] Ehelyett az álmok központi szüzsét vettük alapul, esetenként kiegészítve az elbeszélő értelmezésével. Ezek az értelmezések a szövegváltozatok tanúsága szerint az idők folyamán nem változtak, s az adott anyagra biztos kiindulásnak tekinthetők. Ez a csoportosítás a fő tartalmi jellemzők mellett tükrözi azokat a funkciókat, amelyeket az álmok az elbeszélő számára betöltöttek, egyben tovább bővíti az oktató célzatú, moralizáló, vallásos élménytörténetek tipológiáját.

Az életrajzi és a kulturális kontextus ismeretében nem meglepő, hogy az álmok túlnyomórészt vallásos jellegűek.[17] Többségük kifejezetten vallási témájú (36). A nem kifejezetten vallási tartalmú álmok egy részében ugyancsak szerepelnek vallási motívumok (14). További lehetőség, hogy az álom kerettörténete, értelmezése tartalmaz vallási vonatkozást (6). A vallásos motívumot egyáltalán nem tartalmazó szövegek aránya tíz százalék alatt van (6).

Az elbeszélések kilenc tartalmi csoportba oszthatók. 1. A vallási témájú szövegek első csoportjának középpontjába különféle vallásos cselekvésre való felszólítás, ezek megerősítése, illetve a vallási felfogással ellentétes cselekvések tiltása áll. 2. Ezektől elkülönülnek az egyházi előírás megszegésére figyelmeztető, illetve az egyházzal való konfliktusban megerősítést tartalmazó szövegek. Külön-külön csoportot alkotnak 3. a Mária-, illetve 4. az ördög (kísértés)-álmok elbeszélései. 5. Az egész anyagnak csaknem egyharmadát a halállal, halottakkal, halottak lelkének megjelenésével kapcsolatos történetek teszik ki. Ezek tovább bonthatók aszerint, hogy a haláleset előre megálmodása, a halott tudósítása (a túlvilágról, a halott túlvilági sorsa, tisztítótűzből való szabadulása) vagy az élők halott általi figyelmeztetése áll-e a középpontban. 6. A vallási témájú és a mindennapi élethez kapcsolódó álomelbeszélések között helyezkednek el a negatív élethelyzetek elfogadását vallási eszközökkel szankcionáló szövegek. 7. A kifejezetten életrajzi jellegű szövegek rendszerint ugyancsak tartalmaznak vallásos motívumokat. Jól körülhatárolható csoportot alkotnak 8. a mindennapi élettel és 9. a politikai, történelmi eseményekkel kapcsolatos történetek, melyek egy részéből szintén nem hiányoznak a vallási utalások, szimbólumok.

Az álmok szerkezete

A tartalomhoz hasonlóan az álomelbeszélések szerkezete is változatos. 34 történet önmagában áll, 28 szöveg két, illetve három tagból álló sorozatot alkot. Ezek a sorozatok az álmok tartalmi összefüggései nyomán jöttek létre. Az álomelbeszélések négy nagy szerkezeti típusba sorolhatók.

1. A szövegek élén maga az álom áll, melyhez néha körülményeinek bemutatása, értelmezése kapcsolódik. Kiegészítő szerkezeti elemek a való életből vett, álommal kapcsolatos történetek; imádságok és mások álmának elmondása esetén különböző közlések az álmodóról. Az is előfordul, hogy az értelmezés, morális megjegyzés az álom szövegébe illeszkedik.

2. Az elbeszélés az álom körülményeinek rövid bemutatásával kezdődik. Ezt követi maga az álom, amelyhez értelmezés, figyelmeztetés, esetleg más, hasonló tartalmú álommal való összevetés vagy az értelmezésbeli tanácstalanság hangsúlyozása kapcsolódik.

3. Az álmot hosszabb bevezető történet előzi meg. Ennek tartalma szorosan kapcsolódik az álomhoz. Műfaja változatos: szentlegenda, személyes élmény elbeszélése, értelmezés, kérés, más álma esetén az álmodó jellemzése és vallásos szokás, előírás ismertetése egyaránt előfordul. Kedvelt megoldás, hogy a bevezető szöveg az álom után folytatódik és mintegy keretbe foglalja azt. A befejezés itt is többnyire az álom értelmezése, illetve a valós életből vett önálló történet az álommal kapcsolatban, melynek szerepe az értelmezés. Előfordul befejezésként az álombeli kérdésre adott ébrenléti válasz, az elbeszélő saját cselekedete, erkölcsi tanulság és az álmodó jellemzése.

4. Az utolsó típusba tartozó szövegek jellemző vonása a redukció: az álom és az értelmezés egyaránt csak röviden, utalásszerűen szerepel. A kettő sorrendje tetszőleges, egyéb szöveg csak kivételesen fordul elő.

Az álom műfaja

Az *álomelbeszélés*nek mint folklór műfajnak a meghatározásánál abból indulunk ki, hogy ezek a szövegek a mindennapi szájhagyományozó közlés részét alkotják, s egyben részei az epikus hagyomány felaprózódási folyamatának. Történetileg az álom szoros kapcsolatban áll a *látomás*[18] és a *jövendölés (jóslat)*[19] műfajaival, s ez a kapcsolat máig kimutatható. A látomásokhoz, jövendölésekhez hasonlóan az álomelbeszélések mint a szájhagyományban élő hiedelem- és élménytörténetek az úgynevezett másodlagos, beágyazott műfajok közé tartoznak. Egy másik időbe vetítenek bizonyos eseményeket, elképzeléseket; valóságos magjuk van, és rendszerint konkrét személyhez kapcsolódnak. A vallási és hiedelemképzetek nagy szerepet játszanak bennük, kifejezik a történelmi, társadalmi, erkölcsi változásokat, és utalnak a világképre. Az álom a látomással együtt a hivatalos egyház részéről ambivalens megítélésben részesült,[20] de ennek ellenére egészen a XVIII. századig az egyházi tanítás eszközéül szolgált. Ezt köve-

tően az álomértelmezés növekvő elítélése, superstitióvá („babonává") nyilvánítása és tilalma következtében fokozatosan kiszorult belőle, s a magánszférába került át.

Az álomelbeszélés olyan személyes elbeszélés, élménytörténet, amely a valóságos eseményeket, a személyes tapasztalatot összekapcsolja a természetfölöttivel, ezért *néphitmemorat*nak tekinthető.[21] Az álmodón kívül más is elmondhatja (kollektivitás), s mint másodkézből származó memorat *példázat*tá alakulhat. Központi magja és fő mozgatója a különös, a szokásostól eltérő álom, melyhez a valóság elemeiből és más elbeszélő motívumokból, műfajokból építkező kerettörténet és értelmezés kapcsolódik. Többnyire egyetlen szüzsét fejt ki, de néha több elbeszélés össze is kapcsolódhat. Az álomelbeszélésben a személyes élménynek a hagyományos ismeretek nyújtanak keretet, aminek következtében a szöveg összhangban áll a kulturális környezet memorat-, monda-és hiedelemanyagával.[22] Mint néphitmemorat elbeszélési mintákat kínál a néphittapasztalatok számára, feltárja a természetfölötti aktualizálódásának helyzeteit és befolyását az emberi cselekvésre.[23] Az elbeszélésekben az eredeti élmények, az egyedi, sajátos elemek és a megszilárdult kollektív hagyományelemek aránya változó, ebből következően a szövegek szervezettségi szintje különböző. Az álomelbeszélések additív módon felépített, motívumhalmozással létrejött szövegek, melyekben az alkotóelemek összekapcsolódásának esetlegessége és a változékony szerkezet az eleven élmény- és hiedelemháttérnek, valamint az aktuális vonatkozásoknak tulajdonítható.

A különböző szervezettségű szövegek egy elbeszélésen belüli megjelenésével párhuzamosan a típusképződés bizonyos ismertetőjegyei is kialakultak. Ilyen vonások elsősorban a vallási cselekvéssel és a halottakkal kapcsolatos, valamint az életrajzi és a politikai álomelbeszélésekben találhatók. A halállal, halottakkal kapcsolatos történetek magja azonos a magyar hiedelemmonda-katalógus megfelelő típusaival. A jellegzetes formulák közül kiemeljük a hitelesítő motívumok nagy számát, mint például a valóságelemek, illetve a természetfölötti vonatkozás hangsúlyozása, részletezése; az álom–valóság–természetfölötti közti szoros kapcsolat és a köztük lévő folyamatos átmenet előtérbe helyezése; az előjelek beigazolódása; konkrét személyek említése és jellemzése; a kerettörténet és az álom összekapcsolása; az álom idejének meghatározása valóságos eseményhez viszonyítva. További toposzok: utalás az álom korábbi elmondására más személynek; tiltakozás a túlságosan személyesnek tartott álmok elmondása ellen; az értelmezés nehézségének hangsúlyozása; hivatkozás több más hasonló álomra. A típusképződésre utal az is, hogy a szövegváltozatok csupán apró tartalmi és szerkezeti eltéréseket mutatnak az alapszöveghez viszonyítva.

Fontos sajátosság, hogy az álom magához vonz különböző más műfajú szövegeket is. Ezek részint a kerettörténetben, részint magában az álomban jelennek meg. Ilyen kapcsolódó műfajok az *élettörténet*, a *párbeszéd*, a *szentéletrajz* vagy annak motívuma, az *evangéliumi parafrázis*, az *imádság (ráolvasás, könyörgés)*, valamint a *szólás*.

A műfaji sajátosságok között utolsóként említjük az előadásmód, a gesztura jellegzetességeit. Ezek lényegében azonosak a néphitmemorat (élménymonda) előadási kötöttségeivel, ahol a mozdulatok, az arckifejezés elsődleges feladata az élmény, a természetfölöttivel való találkozás felidézése és a hitelesség fokozása.[24] Az előadás-

beli sajátosságok az elbeszélés folyamán a különböző műfajú szövegrészeknek megfelelően állandóan változnak.

Funkció

Az elbeszélések szerepe az egyén számára alapvetően kettős: egyrészt jövendőmondás, iránymutatás, tudatosítás, felkészítés, másrészt megerősítés, megnyugtatás, az egyén, a társadalom, az intézmények és a hitvilág igazolása, a krízishelyzet integrálása a mindennapi életbe, a szenvedés leküzdése.[25] A közösség számára a didaktikus, morális tanítás közvetítése és az azzal való mozgósítás áll előtérben, amihez másodlagos célként a szórakoztatás kapcsolódik. Az elbeszélések fontos funkciója a saját tapasztalat, a múlt, jelen és jövő értelmezése, indoklása, az egyéni és közösségi tekintély és azonosság megerősítése, valamint a Föld és Ég, az élők és holtak közti kapcsolat biztosítása. A szövegek szerepet játszanak a mindennapi valóság, a hivatalos egyházi elképzelések és a népi hitvilág integrációjában, egy sajátos népi vallásosság és az azt magában foglaló világkép kialakításában, közvetítésében.

Mások álomelbeszéléseinek átvétele és közvetítése, illetve a saját álom továbbadása másoknak közvetlenül mutatja a szövegek szerepét a társadalmi kapcsolatteremtésben. A szövegek közvetítésének ismétlődő motívuma az álom értelmezése körül támadt nehézség vagy nézetkülönbség. Saját álom másoknak történt elmondására a szövegek mintegy tíz, míg mások álomelbeszéléseinek átvételére több mint húsz százalékánál találtunk közvetlen utalást. A vonatkozási környezet túllépte a megszokott családi és tágabb rokonsági kereteket, s kiterjedt a szomszédságra, a lakóhelyre, a lelki vezetőre, a búcsús társakra és a gyóntatóra is. Jellemzőnek kell tartanunk, hogy ezek a vonatkozási személyek a gyóntatópap kivételével mind asszonyok voltak.

Az álmok forrásai

Az elbeszélések közvetlen forrása a saját álomtapasztalat. A közvetett források között első helyen áll a közösségi álomértelmezés: a család és a rokonság, a vallási vonatkozási csoport és a lakóhelyi közösség tagjainak elbeszélései. Ehhez járul az alkalmi kapcsolat a hivatásos álomértelmező, jövendőmondó személyekkel. A szóbeli hagyomány mellett egyenlő súllyal szerepel az írásos közvetítés – erre gyakran közvetlen utalás is van a szövegekben. Az olvasmányok egyik csoportját a vallásos jellegű kiadványtípusok alkotják: *ének-* és *imádságfüzetek* és *-könyvek,* valamint a *szentek életrajzai.* A délnyugat-dunántúli nyomdák 1840–1940 közötti ponyvatermékeiből az asszony számottevő gyűjteményt hozott létre. A füzeteket folyamatosan használta és gyakran kéziratos bejegyzéseivel látta el. A ponyvafüzetek tematikus csoportjai számos párhuzamot mutatnak az álomelbeszélések tartalmi vonásaival, hatásuk elsősorban az elbeszélések kerettörténeteiben érvényesül. A nyomtatványokon kívül több kisebb kézirata is volt, melyeket mások kéziratairól vagy nyomtatványokból másolt le magá-

nak. Ezeket az iratokat az utóbbi időben nem használta; az asszony legtöbbször már csak imádságoskönyveket olvas.

Az olvasmányok másik csoportjába tartoznak a jövendöléssel kapcsolatos kiadványtípusok, mindenekelőtt az *álmoskönyvek*. Álmoskönyv az asszony tulajdonában nem maradt fenn, de korábban forgatott ilyet. A magyarországi álmoskönyv-irodalom a XVI. század végétől kisebb megszakításokkal folyamatosnak tekinthető, virágkorát az első világháború előtti évtizedekben élte.[26] Álmoskönyv számtalan változatban és kiadásban a vásárokon egészen 1945-ig mindenütt kapható volt, együtt terjesztették a *kalendárium*okkal, melyeknek az álomfejtés sokszor része volt.[27] A vizsgált szövegek szempontjából különleges jelentőségű, hogy az asszony lakóhelyének közvetlen közelében, a nagykanizsai Wajdits József nyomdájában az 1870-es évektől kezdve több kiadásban megjelentek csízióval bővített álmoskönyvek.[28] Wajdits egyike volt a gyér számú vidéki álmoskönyv-kiadónak, s minden valószínűség szerint az ő egyik kiadványa járt az asszony kezében.

Álomelbeszélések és világkép

Korábbi kutatások tanúsították, hogy egyetlen személy egyetlen elbeszélő műfaj körébe tartozó szövegei is lehetővé teszik a kultúra egyéni perspektívájának, elbeszélés és világkép kapcsolatának vizsgálatát. A műfajelemzés tanulságait a világképre alkalmazva az álomelbeszéléseket a kulturális repertoár részeként értelmeztük. A szövegek tükrében kirajzolódtak az egyén világképének forrásai, formálódása, vallási vonatkozásai és kapcsolata a közösségi hagyománnyal, az életrajzi, gazdasági és társadalmi kontextussal, annak változásaival. Juha Pentikäinen eredményes kísérletet tett az álomértelmezésnek a világképelemzésbe való bevonására a természetfölötti tapasztalat, ezen belül az előjelek keretében.[29] Rámutatott arra, hogy az álmok és az álomelbeszélések a társadalmi kommunikáció, a kollektív hagyományközvetítés eszközei, az életmód és a világkép alakító tényezői, melyekben a kognitív dimenzióhoz a vallásosság affektív oldala kapcsolódik, illetve kerül előtérbe.[30] Ezek a szövegek a vélekedések, tapasztalatok és elképzelések egyéni rendszerén, a személyes érdeklődésen túl tükrözik az egyén és környezete átfogó kategóriák szerinti értelmezését és tájékozódási mintáit, az adott társadalmi, kulturális, politikai helyzetet, az egyén és a közösség érdekeit, illetőleg változtatási szándékát az adott helyzeten. Választ adnak az élet kihívásaira, és jelzik a sztereotip válaszok alkalmazási lehetőségeit az egyedi helyzetekben.

A szövegek keletkezési körülményeit vizsgálva az egyéni életpálya szakaszait egy azonosulási és akkulturációs folyamat részeként értelmeztük. A legfontosabb általános feltételek a hitre alapozott vallási világkép, az ember mikrokozmoszként és a „látás" teremtő tevékenységként való felfogása. A gyermekkortól folyamatosan jelen lévő fokozott vallási érdeklődés és ezen érdeklődés intézményes mederbe terelésének meghiúsulása mellett alapvető jelentőségű, hogy a családi és társadalmi változások, a traumatikus élmények sorozata nyomán 1950 körül újabb törés következett be az azonosulási és akkulturációs folyamatban. A domináns családi szerep vállalásá-

nak kényszere, a gazdasági, társadalmi feltételek megváltozása jelentős kihatással volt a vallási mezőre, de újabb törés itt nem következett be, s az egyházi élet állami korlátozása inkább ösztönözte az asszony buzgóságát. Az új családi és társadalmi helyzeten nem akart, illetve nem tudott változtatni, ehelyett az egyéni és közösségi vallási szféra további kiépítését helyezte előtérbe.

Az álomvilág általános kompenzációs jellegén túl ezek az elbeszélések megmutatják az egyén konkrét törekvését a negatív családi, társadalmi valóság kiegyenlítésére. Az ismétlődő családi konfliktusok, az élet krízishelyzetei mellett egyéni perspektívából tükrözik azt a nyomasztó társadalmi, kulturális valóságot és szerkezetet, amelyet az 1950-es évek politikai elnyomása eredményezett. A szövegek tükrében a világkép központi szervező elve az egyén alapvető vallási beállítottsága, melyben a népi és az egyházi hagyományelemek egymás mellett élnek, illetve a népi elképzelések egyházi formában jelennek meg. Ezt a szinkretikus törekvést jelzi az élmények és a különböző forrásokból, történeti rétegekből származó szövegek és elképzelések összekapcsolása. Ez a sajátos módon építkező, a külső szemlélő számára nem mindig követhető belső, alternatív vallásosság a hivatalos egyház és a társadalmi környezet bizonyos része számára egyaránt kihívást jelentett, és adott esetben újabb konfliktusok forrásává vált. Bár az asszony érzelmi azonosulása a római katolikus kereszténységgel alapjában nem változott, viszonya a hivatalos egyházhoz, továbbá vallásos nézetei és azok értelmezése részben külső hatások nyomán az életpályán többször módosult.

A világkép jellemző vonása a gyakorlati szemlélet: a rendkívülire, a természetfölöttire mindig számít, annak megjelenése mindig valamilyen cél érdekében történik, s a hivatalos egyház igénybevétele nélkül is közvetlen kapcsolatot talál vele. Saját közvetítő szerepét a túlvilág és a mindennapi élet között magától értetődőnek tartja, és a természetfölöttit a mindennapi élet természetes meghatározójaként értelmezi. Ugyanezt tükrözi, hogy a szövegekben szereplő tárgyak, fogalmak és cselekvésformák között a vallási jellegűek és a vallási kontextusban megjelenők vannak túlsúlyban a mindennapi élet tárgyaival, fogalmaival és cselekvésformáival szemben.

Az egyetemes keresztény vallási képzetek mellett az álomelbeszélések motívumai tükrözik a vallásosság archaikus történeti rétegeit: alapvetően középkori eredetű (például *meghajló kereszt, lélekszabadítás a tisztítótűzből, Gergely-mise, Mária* és a *szentek* mint *a halott lelkének patrónusai*) és barokk kori (*rózsafüzér-társulat, rózsafüzér királynéja, segítő Mária, szentképek védő szerepe, Jézus szíve, Szent József* és a *Szent Család* tisztelete stb.) meghatározottságát, amihez csupán néhány XIX–XX. századi motívum *(lourdes-i Mária)* kapcsolódik. Az egyházi hagyományból időközben kiszorult, népi elképzelések világképet meghatározó elemei közül fatalista vonás a sorsban és az átok erejében való hit. Említést érdemel az *ördög* elképzelése ismeretlen férfiként és a *kilencnapos böjt* mágikus eljárásának gyakori alkalmazása. A széles körben elterjedt jóslásban és a magyar néphit természetfölötti lényeiben az asszony nem hisz, az utóbbiak helyét keresztény alakok (Jézus, Mária, szentek) töltik be. Ez utóbbiak szerepét húzzák alá a szövegek ikonográfiai vonatkozásai. A világkép szinkretikus jellegét hangsúlyozza, hogy a ráolvasások, a laikus (apokrif, népi) imák és az egyházi imádságszövegek funkcionális különbségeik ellenére egyaránt előfordulnak. A világképen belül a túlvilágképet kör-

vonalazzák a *halál*lal, *halott*akkal kapcsolatos álomelbeszélések, melyek létrejöttében meghatározó szerepet játszott a hazajáró halottal és a halottlátóval kapcsolatos néphitelemek összekapcsolódása az epikus sztereotípiákkal.

A világképnek része az egyén viszonya *környezet*e tagjaihoz, a *tér*hez és az *idő*höz. Az elbeszélésekben szereplő valóságos személyek előfordulási aránya hozzávetőlegesen tükrözi a személyes kapcsolatok hierarchiáját. Legnagyobb számban a családi, rokoni kör tagjai fordulnak elő. Őket követik a vallási vonatkozási csoport tagjai, míg a lakóhelyi közösség képviselői a közelebbről meg nem határozott személyekkel együtt csak a harmadik-negyedik helyen állnak. A szövegek tér-idő viszonyait vizsgálva az álomban szereplő konkrét helyszínek az egyén térbeli vonatkozási környezetére, a valóságos idő és az álomidő kapcsolata pedig időfelfogására vetnek fényt. A legfontosabb térbeli vonatkozási keret a lakóhely és annak környéke, benne a templom, utca, piac, áruház, mező és szőlőhegy. Ezt követik a közvetlen lakókörnyezet (ház, udvar), a rokonsággal kapcsolatos helyszínek és végül a lakóhelyen kívüli távoli települések. Mindez mutatja a világkép alapvetően lokális tájékozódását.

A szövegek több mint kétharmadában találtunk valamilyen utalást a valóságos idő és az álom idejének kapcsolatára. Az idő meghatározása egyetlen, évszámmal jelzett kivételtől eltekintve mindig csupán közvetve, valamilyen valóságos eseményhez viszonyítva történik. Az időbeli tájékozódás legfontosabb viszonyítási pontjai a vallási cselekvések, szokások, ünnepek és a halálesetek. Viszonylag gyakran szerepel időmeghatározóként egy történeti korszak, esemény vagy annak jellemzője. Csupán néhány alkalommal határozza meg az álmot életrajzi mozzanat vagy a viszony egy másik álomhoz. Magukban az álmokban az időre vagy annak múlására való utalás csak elvétve fordul elő. Az időkezelést meghatározó tényezők tehát lényegében azonosak az elbeszélések fő tartalmi motívumaival. Az idő viszonylagosságának elve az elbeszélő tartalom függvényében érvényesül.

A kiskanizsai parasztasszony világképe a hasonlóságok mellett számos különbséget mutat fel a magyar parasztság olyan jelentős alkotó egyéniségeinek világképéhez viszonyítva, mint például Ámi Lajos mesemondó[31] vagy Gari Margit mezőkövesdi summásasszony.[32] Ez a világkép kevésbé egyéni, nem olyan differenciált és az elbeszélő kvalitása sem olyan látványos, mint az említett személyeké. Szükség lenne az így kapott kép összevetésére az asszony más elbeszélő szövegeivel. További kutatást igényel az is, hogy ezek a vonások mennyiben tekinthetők egy általánosabb elbeszélés- és világkép-modell egyéni változatának.

Jegyzetek

1 Trümpy (1984: 150).
2 Jeggle (1989: 57–61).
3 Kaivola-Bregenhøj (1986 – nem állt rendelkezésünkre); (1991); Kaivola-Bregenhøj–Palmenfelt (1992).
4 Le Goff (1988); Wittmer-Butsch (1990).
5 Kamphausen (1975).

6 Bitel (1991).
7 Bagliani–Stabile (1989).
8 Tubach (1964: 1783–1792).
9 Brückner (1974: 898. Motivregister).
10 Tüskés (1986: 150–151).
11 Trümpy (1984: 151).
12 Dinzelbacher (1981: 41). Vö. Schmitt (1987).
13 Eiriksson (1985: 247); (1987). Egy dél-amerikai mesemondóval készített interjúban például az egyik mese bevezető részét egy álom alkotja. Karlinger (1973: 166–167).
14 A tanulmány alapjául szolgáló anyaggyűjtést 1977-ben és 1981-ben végeztük. A vegyes tartalmú magnetofonfelvételek írott változata mintegy száz gépelt oldalt tesz ki, melynek nagyobb részét az álomelbeszélések alkotják. Az első felvétel 53, a második további 9 önálló szöveget tartalmaz. A szövegpéldákat terjedelmi okból mellőznünk kellett. Az asszony meg kívánta őrizni névtelenségét.
15 Markó (1981: 5–11).
16 Dinzelbacher (1981: 78–89).
17 Hall (1981: 237).
18 Dinzelbacher (1981: 393–45); Kretzenbacher (1975: 43–46); Molnár–Szigeti (1984); Jádi–Tüskés (1986); Grynaeus (1991).
19 Polner (1980).
20 Harmening (1979: 94–117).
21 Gwyndaf (1984); Bennett (1984).
22 Körner (1979); Bosnyák (1980); Bihari (1980); Virt (1987: 22–29).
23 Kvideland (1989); Kvideland (1990: 229).
24 Sándor (1964: 546–549).
25 Kunt (1987: 106–108); vö. Schenda (1991).
26 Lendvay (1941); Krúdy (1981: 9–15); Pogány (1978: 211–221).
27 Cserbák (1988: 67); vö. Kovács (1989).
28 Borsa (1979: 465).
29 Pentikäinen (1978: 137–139).
30 Pentikäinen (1977: 141–142).
31 Erdész (1961).
32 Gari (1983: 5–46, 362–369).

Bibliográfia

BAGLIANI, A. P.–STABILE, G. (szerk.) 1989: *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*. Stuttgart–Zürich.
BITEL, L. M. 1991: In visu noctis: Dreams in European Hagiography and Histories 450–900. *History of Religions* 31: 39–59.
BENNETT, Gillian 1984: Women's personal experience stories of encounters with supernaturel: Truth as an aspect of storytelling. In: *Papers 1. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research*. Szerk. Kvideland, R.–Selberg, T. 55–64. Bergen.
BIHARI Anna 1980: Magyar hiedelemmonda-katalógus. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 6. Budapest.
BORSA Gedeon 1979: A csízió ellenlábasai és utóélete. *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* 437–518.
BOSNYÁK Sándor 1980: A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 12. Budapest.
BRÜCKNER, W. (szerk.) 1974: *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin.
CSERBÁK András 1988: *Kalendárium-típusok a Néprajzi Múzeum gyűjteményében*. Budapest.
DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart.

EIRIKSSON, Hallfredur Örn 1985: The Quest for Meaning in Icelandic Political Dreams. In: *Papers 3. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research.* Szerk. Kvideland, R.–Selberg, T. 247–254. Bergen.

– 1987: Symbolträume und Lebesdaten. *Vortrag auf SIEF's Third Congress, April 8–12.* Zürich.

ERDÉSZ Sándor 1961: The world conception of Lajos Ámi storyteller. *Acta Ethnographica* 10: 327–344.

GARI Margit 1983: *Le vinaigre et le fiel: La vie d'une paysanne hongroise.* Mémoires recueillis et présentés par Edith Fél–Tamás Hofer. 5–46; 362–369. Paris–Budapest.

GRYNAEUS Tamás 1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In: *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. 143–180. Budapest.

GWYNDAF, Robin 1984: Memorates, chronicates and anecdotes in action: Some remarks towards a definition of the personal narrative in context. In: *Papers 1. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research.* Szerk. Kvideland, R.–Selberg, T. 217–224. Bergen.

HALL, J. A. 1981: Religious symbols in dreams of analytical patients. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 9/2: 237–249.

HARMENING, Dieter 1979: *Superstitio. Überlieferungen und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters.* Berlin.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai. In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 516–556. Budapest.

JEGGLE, Utz 1989: Träume – kulturgeschichtliches Material? In: *Urbilder und Geschichte. C. G. Jungs Archetypenlehre und die Kulturwissenschaften.* Akten eines Kolloquiums vom Mai 1987 in Basel. Szerk. Burckhardt-Seebass, Ch. 57–69. Basel–Frankfurt am Main.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki 1986: *Drømme gennem tusinde år.* København.

– 1991: Dreams and culture. Nordic NIF Team studies dreams. *NIF-Newsletter* 19/1–2: 18–23.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki–PALMENFELT, Ulf (szerk.) 1992: *Drömmar och kultur. Drömböcker och drömtolkning.* Stockholm.

KAMPHAUSEN, H. J. 1975: *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit.* Bern–Frankfurt am Main.

KARLINGER, Felix 1973: *Südamerikanische Märchen.* Frankfurt am Main.

KOVÁCS I. G. 1989: *Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig. A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata.* Budapest.

KÖRNER Tamás 1979: Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B) A halál és a halottak. *Ethnographia* LXXXI: 55–87.

KRETZENBACHER, Leopold 1975: *Südost-Überlieferungen zum apokryphen „Traum Mariens".* München.

KRÚDY Gyula 1981: *Álmoskönyv.* Budapest (8. kiadás).

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest.

KVIDELAND, Reimund 1989: Storytelling in modern society. *Paper in the 9th Congress of the ISFNR. Budapest, 10–17. 6. 1989.* Budapest.

– 1990: Christliches Erzählen in norwegischen Erweckungsbewegungen. In: *Volksfömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz.* Szerk. Eberhart, H.–Hörandner, E. 219–231. Wien.

LE GOFF, Jacques 1988: Christianity and Dreams. 2nd–7th Centuries. In: *The Medieval Imagination.* 193–231. Chicago.

LENDVAY I. 1941: *Az álmoskönyv.* Budapest.

MARKÓ I. L. 1981: *Kiskanizsai szótár.* Budapest.

MOLNÁR Ambrus–SZIGETI Jenő 1984: *Református népi látomásirodalom a XVIII. században.* Theológiai Tanulmányok, Új folyam 19. Budapest.

PENTIKÄINEN, Juha 1977: Life History and World View. *Temenos* 13: 128–153.

– 1978: *Oral repertoire and world view. An anthropological study of Marina Takalo's life history.* Folklore Fellow Communications 219. Helsinki.

POGÁNY Péter 1978: *A magyar ponyva tüköre.* Budapest.

POLNER Zoltán 1980: *A teknyőkaparó.* Szeged.

SÁNDOR István 1964: A mesemondás dramaturgiája. *Ethnographia* LXXV: 523–556.

SCHENDA, Rudolf 1991: Leidensbewältigung durch christliche Andacht. Geistliche und soziale Therapie-Techniken in der Devotionalliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts. In: *Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit.* Szerk. Bödeker, H. E.–Chaix, G.–Veit, R. 388–402. Göttingen.

SCHMITT, Jean-Claude 1987: A látomások a középkorban. *Világosság* 28/4: 254–262.

TUBACH, F. 1964: *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales.* Folklore Fellows Communications 204. Helsinki.

TRÜMPY, H. 1984: Der Traum in volkskundlicher Sicht. In: *Traum und Träumen: Traumanalysen in Wissenschaft. Religion und Kunst.* Szerk. Wagner-Simon, T.–Benedetti, G. 150–161. Göttingen.

TÜSKÉS Gábor 1986: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében. Kandidátusi értekezés. Budapest.

VIRT István 1987: Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján. *Folklór Archívum* 17. Budapest.

WITTMER-BUTSCH, M. E. 1990: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter.* Krems.

KRUPA ANDRÁS

Az álmok az alföldi szlovákoknál

Az álmoknak sajátos szerepe volt – mint minden népnél – a hazai szlovákok hiedelemvilágában is. Az álom és magyarázata századunk első felében még szervesen beépült a mindennapi életbe. Az élet több területén volt szerepe; többek között a fiatalok jövendőjét firtató szerelmi jósló eljárásokban, a halált megelőző és követő sokszínű hiedelmekben és a számtalan változatban terjedő álomfejtések révén az emberi sorsok, a mindennapi tevékenység befolyásolásában.

Az álomnak a néphitben elfoglalt egykori súlyát jelzi például, hogy a jeles napokhoz kötődő szerelmi jóslásokban szokás szerint az eljárások záróeleme volt, a várt és keresett eredmény kulcsát jelentette. A halállal összefüggő álmok akár mint előjelek, akár mint a halál utáni figyelmeztető okozatok különösen mélyen beivódtak a hazai szlovákok halottkultuszába. Más jellegű álmokból a várható jelenségekre mindenekelőtt az *álmoskönyvek* alapján következtettek, vagy utólag értelmezték a már végbement, de általuk még nem ismert megnyilvánulásokat, illetőleg a szóbeliségben élő álommagyarázatokra támaszkodtak.

A hagyományos álomfejtés tehát többnyire jóslatokra, előjelekre, okozatokra összpontosított olyan álmoknál, amelyek hiedelemeljárások nyomán vagy mindenfajta külső hatás nélkül, öntudatlanul következtek be. Az utóbbi módon keletkezett álmoknak volt nagyobb tekintélyük, mert az álomképek megmagyarázhatatlan megjelenésében a sors kifürkészhetetlen eredetű intését látták.

A továbbiakban főként az alföldi szlovákok *álomjóslás*ainak hatókörét, s ezen belül a változások irányát tekintjük át két évtized távlatában. A szóban forgó álomélmények gyűjtött anyaga ennek megfelelően a hetvenes, illetve a kilencvenes évek legelejéről származik. A hetvenes években zömmel még azokkal az adatközlőkkel találkozhattunk, akik a hiedelemcselekvések gyakorlati végrehajtói, a hiedelemvilág cselekvői voltak. A kilencvenes évekre számuk megfogyatkozott, a többség már csupán másodlagos élmény hordozója, a hiedelmeket elsősorban szüleik, nagyszüleik elbeszélése, tehát hallomás nyomán ismerték meg. Mind ez, mind pedig az esetlegesen megvalósuló hiedelemcselekedet egyéni jellegűvé vált. A közösség kontrollja és éltető szövete megtépázódott, felbomlott. Voltaképpen az individuum vált ideig-óráig a hiedelmek őrzőjévé,[1] s ezáltal a hiedelemfolyamatban az esetlegesség lett uralkodóvá. Természetesen amikor erre a bonyolult és összetett folyamatra rámutatunk,

irányra, tendenciára gondolunk, s nem kizárólagos átváltásra. Amiként azonban az egyén válik központi figurává, a világszemlélet, a világmagyarázat és -értelmezés is individuális jegyeket kap, amelyet már nem hangol s nem is hangolhat össze a hagyományos közösség integráló akarata, ereje, nem is táplálja a hiedelemvilágot, s nagyfokú leegyszerűsítés nyilvánul meg a fel-fellelhető gyakorlatban is, a felejtés révén hiányok, hézagok keletkeznek az ismeretekben is. Kunt Ernő is felfigyelt az esetlegességre, amikor arról ír, hogy az előjelek a legkülönbözőbb egyéneknél – akik általában nem is beszélnek álmaikról – rendszertelenül bukkannak fel, de mindezeket a „közösség", a „falu hiedelemhagyományaihoz" köti.[2]

Mindezek a tendenciák érthető módon felfedezhetők az álmok szerepében s a magyarázatok felhasználásában is. Szűkült a hatókör, a szokásgyakorlat elhalásával elhal a hozzá elválaszthatatlanul kötődő álomjóslás, sőt gyakran az utóbbi marad el előbb. Kevésbé érezhető az álmoskönyvek hatása, nem tanulmányozzák őket annyian és olyan intenzíven. A változásnak ez az egyik oldala. A másik viszont azt tükrözi, hogy még mindig szívósan hat a tradíció, még erőteljesen merítenek a közösség szájhagyományából, s az egyén individuális szemlélete, magatartása ellenére többnyire nem tud elszakadni a hagyományos világlátástól, így az álomfejtés korábbi fontosabb témaköreitől s főként az álom előjel jellegétől.

Álom a szerelmi jóslásban

A hiedelemvilág visszaszorulása leghamarabb a szerelmi jóslásokhoz tartozó akaratlagos álomjóslásokat érintette. A Dél-Alföldön a század közepén is már csak egyedi esetleges végrehajtásról tudunk, az egykori gyakorlat az emlékezés tartományába került. A hazai szlovákok közül legtovább a nógrádi, a Galga-menti, illetve Budapest környéki falvakban maradt fenn. Itt az 1991–92-es gyűjtésünk szerint a ma élő legidősebb asszonyok lánykorukban – tehát a két világháború között s legfeljebb a negyvenes évek közepéig – jósoltak, de többen éppen az álmot mint záróaktust hagyták figyelmen kívül.

A szerelmi jóslás fajtái zömükben cselekvések, és több variánsban léteztek (az utolsó mozzanat mindig az álom volt: a) *kerítés- vagy ereszrázás + faág, forgács letörése + férfiruha párna alá tétele + álom,* b) *böjtölés + férfiruha párna alá tétele + álom,* c) *férfiruha párna alá tétele + álom,* d) *böjtölés + álom.* Időpontjuk András, Luca, Tamás napja, karácsony este és nagypéntek volt. Egy falun belül előfordult, hogy több jeles napon át megismételték, de inkább jellemző a helységenkénti más-más jeles nap, kivéve a Tamás-napi gyakorlatot (ennek végrehajtásában valamelyest eltérő mozzanatok találhatók).

Századunkban az *András*-napi (november 30.) *férjjósló eresz- vagy kerítésrázást* (versel vagy anélkül) a Zempléni-hegységtől a pilisi-gerecsei-vértesi hegyekig, tehát Magyarország északi határa mentén, hosszanti sávban fekvő szlovák falvakban figyelhettük meg. Kesztölcön a lányok a fonóról, a tollfosztóról este hazafele menet rázták a kerítést az utcán, hogy éjjel az álmukban megjelenjék a jövendőbelijük. A közeli

Sárisápon a reggeli misére menvén tették ugyanezt, de jövőbeli férjüket csak karácsony esti álmukban láthatták meg. A Nógrád megyei szügyi és patvarci lányok fiús házaknál rázták a kerítést, s a rázás és a varázsmondóka recitálása közben három forgácsot törtek le belőle, hazaérve apjuk nadrágjába bugyolálták be, a fejük alá tették, szintén azért, hogy megálmodják, ki lesz a férjük.[3] Bánkon András estéjén a harangszó közben tépdesték a *bvóbovňík* nevű gyomnövényt, s azt tették a fejpárnájuk alá, hogy amilyen nevű férfival álmodnak, olyan nevű férjet várjanak.

E férjjósló eljárás kapcsán olykor böjtöltek. Ma már csak szórványemlékeink vannak a Dél-Alföldről Békéscsabáról és Szarvasról, illetve a Pilisből Pilisszántóról. E helységekben nem volt előírva a férfiruha fej alá tétele, de Békéscsabán a lányok fésűt helyeztek el a párna alá, valószínűleg azért, hogy meggátolják az álom elfelejtését. Éjfélkor felébredtek, s addig az álmukban meg kellett jelennie a jövendőbelijüknek. Néhány délkelet-alföldi helységben (Nagybánhegyes, Szarvas, Tótkomlós) csak abból állt a jóslás, hogy férfinadrágot raktak a párnájuk alá a lányok. Az itteni szlovákok eredeti származási régiójában hasonló eljárásról szóló közlések vannak.[4]

Feltűnő, hogy az adatközlő asszonyok szinte kivétel nélkül csak az előírás megtartásának szükségességét hangoztatták, s nem tudtuk meg tőlük, hogy az álom miként teljesült, végül is milyen nevű férjet kaptak. Álomélménye megvalósulásáról csupán az egyik pilisszántói asszony szólt: ő korábban nem ismerte a későbbi férjét, soha nem látta. S amikor később egy táncmulatságon összefutott vele, ismerősnek tűnt neki, s úgy érezte, hogy valahol már találkoztak. Azután jött rá, hogy András éjjelén az álmában jelent meg előtte.

A *Luca*-napi (december 13.) álomjóslás délkelet-alföldi emlékei a század első feléből származnak, s általában korábbi írásos forrásból valók. Tótkomlóson a lány Luca előestéjén tett férfiruhát a párnája alá, s amilyen nevű férfival álmodott, olyan neve lett a férjének is.[5] Békéscsabán Lucától karácsonyig külön kanállal ettek a lányok, s minden este férfinadrágot tettek a fejük alá. Az lett a férjük, akivel karácsony éjjelén álmodtak.[6] Szarvason viszont Lucakor egész nap böjtölt a lány, mindössze három szem búzát evett, s hozzá három korty vizet ivott. Este a feje alá piszkos férfigatyát rakott, s ő is megálmodta, ki lesz a férje. Álomélménye szerint jól látta őt munkavégzés közben.

A szlovák lányok Domoszlón hasonlóképpen böjtöltek *Tamás* (december 21.) napján, és ők is férfinadrágon aludtak, hogy megismerjék jövendőbelijük nevét.[7] Az „északi" és a „déli" szokásgyakorlat között átmenetet képez a mendei szlovákok szokása. A lányok ugyanazt a férjjósló verset mondták el András és Tamás napján, s a kemencepadkán férfinadrágot nyomkodtak. Andráskor megálmodták a jövendőbelijüket, Tamáskor pedig azt hitték, hogy a házba elsőként betérő férfi nevét viseli majd a férj.[8]

Tamás estéjén általában evangélikus helységekben a sövény *(l'esa)* „rázásának" rítusa ismert, mind az „északi" nógrádi, Galga-menti, mind pedig a dél-alföldi térségben. A Galga-mentiekben azonban alig fűződik hozzá álomjóslás. Acsán a sövényből a kötényükbe hullott törmelék alapján megtudták, hogy részeges lesz-e a férjük vagy nem, s a törmelékből letört vesszőket rakták a fejük alá, hogy megálmodják a

férjük nevét is. A Délkelet-Alföldön a Tamás-napi kerítésrázással kapcsolatban a férjjóslásnak két módja alakult ki: Békéscsabán, Mezőberényben, a Békéscsabáról települt katolikus Kétsopronyban a kutyaugatásból tudták meg, míg a csanádi Pitvaroson és Csanádalbertin a kerítésrázás utáni éjjel álmodta meg a lány, hogy ki lesz a férje. Tótkomlóson mind a két megoldás élt, s átmenetet képez a két délkelet-alföldi csoport között. Ugyanitt *nagypénteken* egésznapos böjt után rázta a kerítést a lány, s ugyanazt a szöveget recitálta, mint Tamás napján. Majd három ágat vágott le, mindegyiknek férfinevet adott, s amelyikkel álmodott, az lett a férje.[8] Mind a hetvenes, mind pedig a kilencvenes évekbeli gyűjtésünk szerint az alföldi kutatópontokon már többnyire csak a karácsony esti, nagypénteki böjt volt szokásos. Ez az utolsó szakaszt jelenthette (Nagybánhegyesen és Galgagyörkön még férfinadrágot is tettek *karácsony este* a fejük alá, hogy megálmodják a férjüket.)

Halál-előjelek

Az alföldi szlovákoktól a hetvenes években gyűjtött, halállal kapcsolatos álomjóslatok tartalmukban, témájukban felölelik még azokat a területeket, amelyeket a nép tradicionálisan – Kunt Ernő találó kifejezésével – a halált közvetlenül megelőző, kísérő, illetőleg követő jeleknek tekint.[9] Ezek mind a magyar, mind a szlovák irodalomból jól ismertek,[10] bizonyítván, hogy e jósló álmok egyetemes sajátosságai az emberiségnek.[11]

Tótkomlóson, Nagybánhegyesen még töredékesen megmaradt annak a hiedelme, hogy az embert álmában elhagyja a lelke, s vándorol a világban *(duša mu vandruje)*. Azt is hitték, hogy az ember nem hal meg teljesen, mert a lélek életben marad, s ugyanúgy most is járja a világot (*Ked' človek zomrie, tak ňezomrie na celvo, l'ebo duša živá ostaňe a tá just tak vandruje* – Nagybánhegyes).

Közismertek voltak a halál eljövetelét jósló álmok is, s a délkelet-alföldi szlovákoknál lényegében azonosak voltak a megfejtések: a foghúzás, a fog kiesése, sárban kender áztatása, a fehér szín, a meszelés, a fekete felhő egyformán a halál előjelei az álomban. Párhuzamaik megtalálhatók a magyar néphitben is.

A halálba készülődő lázálmában találkozik meghalt elődeivel, s ez biztos előjele közeli eltávozásának. Az álom hírt adhat a távollevő már bekövetkezett haláláról. Az eltávozott lelke legtöbbször kopogással jelentkezik; az álomban az illető maga is megjelenhet. Mezőberényben a fronton lévő katonafiukat látták így meghalni a szülők.

A délkelet-alföldi szlovákok körében igen elterjedtek a hazajáró lélek *látomásai* és *álmai*. A két kategória nehezen különíthető el. Sokszor az álomban észlelt jelenséget látomásként közölték, s gyakran tagadták is, hogy álmodták volna. A hazajáró halott megjelenését hitük szerint valamilyen ok idézi elő, tehát figyelmeztető szerepe van. Előfordul, hogy megjelenésének látszólag semmi indoka nem volt, mint az alábbi esetben, melyben egy békéscsabai asszony a temetés utáni hajnalon három órakor etetni menvén a teheneket, az istállóban látta meg az édesanyját, aki a kezében egy

meszes fazekat tartott. Ettől úgy megrettent, hogy befutott a szobába. Mezőberényben, ha álmukban vagy látomásukban tűnt fel a hazajáró lélek, azt mondták, hogy *šlo na oči* (a szemre ment).

Az okot sokszor meg lehetett fejteni. Egy nagybánhegyesi esetben például be akarta fejezni a munkáját a halott. Hozzátartozója beszélgetett vele álmában, s ugyanúgy együtt dolgozott vele, mintha élt volna.

A riasztó álombeli és látomásos megjelenés ellen az okok megszüntetésével védekeztek különböző módszerekkel. Mezőberényben azért vágtak le egy darabkát a szemfödélről, hogy ne álmodhassanak a halottal. Nagybánhegyesen a feleség álmában a halott férj állandóan panaszkodott, hogy éhes. Végül meghallgatva a falubeliek tanácsát, kiscipót sütött, hajnalban napkelte előtt kivitte a temetőbe, s bekaparta a sírba. Attól kezdve nem álmodott vele *(ňikda viac sa jin ňesňívalo)*[12]

Álmoskönyves értelmezés

A halál előjeleként számon tartott álmokat a helyenként még a hetvenes években is közkézen forgó álmoskönyvek segítségével értelmezték. Főként az asszonyok azokhoz fordultak álmaikkal, akik birtokoltak álmoskönyvet. Szlovák nyelvű álmoskönyv *(snár)* ebben az időben már ritka volt, a vásárokon, piacokon többnyire magyar nyelvűeket árultak, s ezeket vették meg. Ez is magyarázza, hogy az azonos vagy hasonló álmokat a szlovákok és a magyarok meglehetősen egyformán magyarázzák.[13] Két magyar álmoskönyv álomfejtéseit (*Egyiptomi Álmoskönyv,* Buda, 1831, Krúdy Gyula: *Álmoskönyv. Tenyérjóslások könyve,* Bp. 1985) vetettem egybe a szlovákok újonnan gyűjtött álommagyarázataival. Ha figyelembe vesszük a másod- és harmadértelmezéseket, a magyar és a szlovák álmoknak mintegy harmada van közeli rokonságban egymással: azonos többek között a halottal, a sárral, a fekete lóval, a tiszta vízzel, a sárban járással, a dinnyével, a szilvával, a nyúllal álmodás magyarázata.

A szlovákok álomfejtéseiben is tükröződik az a felfogás, hogy az álomban észlelt jelenség ellentéte valósul meg. Így például kenyérrel *(s chľebom),* a búzakévékkel álmodni halált jelent, holott a kenyér, a búza általában az élet jelképe. A fehér szín *(ač sa s bielim sňíva)* ugyancsak a halál előjele. Ez csak látszólagos ellentét, hiszen valamikor – mivel fehér lepelbe burkolták a holtat – a fehér volt a gyászszín, de talán ebből fakad a szövőszékkel *(krosná)* álmodásnak a halállal való azonosítása is.

Az álmoskönyvekkel való összehasonlítás azt is tanúsítja, hogy élt a szlovákoknál az önálló, írott forrásoktól független népi álomfejtés is, amely elsősorban a hasonlóságot, az analógiát veszi figyelembe. A hetvenes években gyűjtött szlovák nyelvű álomfejtések zöme ebbe a kategóriába tartozik. Csak néhány példa: postás = hír jön a házhoz, vörös ló = öröm, fekete ló = bánat, hal = pénz (pikkelyek hasonlósága). Az álomfejtések és az álom tartalma között nincs közvetlen kapcsolat, népi konvenció alakíthatta ki a véleményt. Például tojással álmodni pletykát jelent *(s vajcom sňívať – to sa reči),* ez a magyarázat három szlovák lakta délkelet-alföldi helységben azonosan bukkant fel.

Mai álomélmények

Az álomfejtésben és a kikövetkeztetett értelmezésben való hit a hetvenes években a vizsgált térségben főként az időseknél volt eleven. Ekkor még a fiatalabb nemzedék sem szakadt el tőle teljes mértékben, aktívabb volt még a népi közösség hiedelemvilága, bár erőteljes visszavonulásban volt. A fiatalok csak akkor figyeltek fel álmaikra, ha azokat életükben vagy a környezetükben előforduló rendkívüli eseményekkel lehetett összefüggésbe hozni.

A kilencvenes évek legelején végzett gyűjtés anyaga egyértelműen tükrözi a hagyományos közösség, a hagyományos szokás- és hiedelemvilág felbomlásának állapotát. Miként a bevezetőben említettük, nem a tradíció korábbi szálainak teljes elmetszéséről van szó, hiszen a jelenben is vannak álmok, az élet jelenségei is meglepő vagy váratlan fordulatokat teremtenek, amelyek akarva-akaratlanul támaszt nyújtanak egyes hagyományelemek továbbéléséhez; a felbomló közösség tradícióhoz ragaszkodó tagjai is élnek, és szűk körben még ápolják ismereteiket. Az elhalás átmeneti cikcakkjaiban, fel- vagy lebillenő vonulatában azonban az egyén magára marad, s ha feleletet keres az álmaira, kevés támpontot talál. Ha a családi környezete ápolja még az álomfejtést, vagy ha ő maga megőrizte a neveltetéséből fakadó hiedelemelemeket, ezeket alapként alkalmazhatja, de a legtöbb jelenségre magának kell keresnie a magyarázatot, melyet ráadásul jelentősen befolyásolnak az újabb hatások, saját élettapasztalata, iskolai tanulmányai s a tömegkommunikáció.

Két fontos jellegzetességet fedezhetünk fel a gyűjtött álmok és értelmezéseik kapcsán. Az egyik az, hogy az álomfejtések erőteljesen ráépülnek a hagyományos, tehát a közelmúltban még érvényesülő néphitre, de megoldásuk, feldolgozásuk az egyén világnézetét, felfogását tükrözi. Közlésük formája, stílusa távolodik a tradicionális hiedelemtörténetekétől, s az *igaz történet* jellegzetességeit veszi fel. S ha a hiedelemtartalom ezt nem teszi is teljesen lehetővé, hangsúlyos benne az egyén érzelme, személyes, szubjektív véleménye.

A másik jellegzetesség az, hogy tudomásul veszik az álmok sajátos jelenségét, érdekességét, ilyen értelemben beszélnek is róluk, de ezek az álmok alig tartalmaznak hiedelemmotívumokat, és nincs jósló jellegük.

Az egyén tárgyilagos, józan értelmezésű álommagyarázata vagy az álom irracionális jelenségeinek az elfogadása minden esetben az egyéntől ered, mert a közösség befolyása, irányító hatása már nem létezik. Még ha erős is a hiedelem súlya, már nem a közösség, hanem az egyén szűrőjén át kap magyarázatot. Ez jelentős változást jelent, és új helyzetet teremt: ennek tanúságtevői a mai álomélmények. (Csak zárójelben említjük meg, hogy a hagyományos közösségek felbomlásának folyamata a szlovákoknál még hangsúlyosabb, mert az anyanyelv elhagyásának, az identitásváltásnak a válságfolyamataival párosul.)

Mindezzel párhuzamosan az álomfejtés skálája is leszűkült. Megszűnt a férjjóslás álommotívuma, abbamaradt az álmoskönyvek tanulmányozása, s a hazajáró lélekkel összefüggő álmok is alig tűnnek fel.

Az álmaikról valló kiskőrösi, tótkomlósi és békéscsabai asszonyok az idős nemzedékhez tartoznak. Közülük a városban élők már magyarul kommunikálnak, s egy részük álomélményeit is magyarul tolmácsolta. A magnetofonfelvételek 1992 novemberében, decemberében készültek, egy-egy esetben 1990-ben és 1993-ban.

Elsőként olyan álmokról szólunk, amelyekben a tradíciónak kétségkívül nagy szerepe van, de meghatározó bennük az egyéni jellegzetesség is.

A kiskőrösi Hlavács Istvánné álomképei halál-előjelek, noha kezdetben nem tudta ezt róluk. Felébredése után nyomban sejtette, hogy valami fontosat jeleznek, de nem ismerte fel, hogy konkrétan mire vonatkoznak. Egyébként sem sok hasonló álma volt, álomjóslatai csupán a szűkebb rokonságban bekövetkezett halálesetekre utalnak.

Álmait nem tekintette eleve halált jóslónak, a benne szunnyadó fiatalkori néphitbeli „neveltetése" azonban arra ösztönözte, hogy magyarázatul hiedelem-megoldást keressen. Jellemző az egyik álmával kapcsolatos döntése. A belvárosban lakik, s amikor az álmát követő reggelen a tanyáról bejött az apja, elmesélte neki az álmot. Az apa ekkor tudatta vele a rokona halálát. Ő ezután véglegesítette azt halál-előjelnek, s ettől kezdve úgy beszélte el, hogy ő előre megálmodta a halálesetet. Döntése – melyben befolyásoló tényezőként ugyan a hagyományos hiedelem is szerepel – egyéni, és vállalása is személyes jellegű. Hlavácsné másik individuális sajátossága, hogy álmaiban valamilyen egyházi ének is a halál előjele. Felfogása szerint az eltávozók így jelezték neki, illetve általa az elhalálozásukat. Az egyik ének dallamát és szövegét tudta, mert ő is evangélikus, a másikét nem, mert a haldokló pünkösdista volt.

A közvetítő szerep tudatos és önálló vállalása családi helyzetéből is fakad. A hatvanadik évéhez közeledő asszony férje néhány éve ágyhoz kötött súlyos beteg lett. Roskatag belvárosi házuk felújítása emiatt abbamaradt. Nyakába szakadt a férje ápolása, a lányai nevelése, a szőlő művelése, a ház ideiglenes toldozgatása. Azt is el kellett viselnie, hogy az egyik lánya néhány hetes házasság után elvált, és visszaköltözött hozzá. Mindez kétségtelenül érzékenyebbé tette az álmok sajátos üzenetei iránt, ugyanakkor derűjének egyik támoszlopa ifjúkorának boldog emléke, a tanyasi kocsmai táncok, a szlovák népdalok, amelyeket – noha magyarul beszél – szívesen énekel. A hagyományhoz való ragaszkodása szintén fogékonyabbá tehette egyes hiedelemrétegek felfrissítésére. Amikor álmait élményelbeszéléssé formálta, a hiedelemháttér megmaradt, de előtérbe kerültek egyéniségének jegyei is: az álom érzékletes képeit esztétikailag értékeli, szépségüket lelkesen dicséri. Elmondása szerint álomképei színesek, „festettek", s ez ritka dolog. Népi vallásosságának egyik álombéli tükröződje, az evangélikus ének is az újabbak közé tartozik: „Az Úr szent bárányára..." kezdetű bűnbánati éneket a korábbi kiadású evangélikus énekeskönyvek nem tartalmazták, mostanában lett az evangélikusok és a reformátusok kedvelt éneke.[14]

Egyik álmának két variációját egymás utáni napokon mesélte el:

1. a) „Egy alkalommal álmodtam, hogy Zahora fele, ahogy mentünk ki, láttam én egy nagyon szép felhőgömböt. A felhőgömbbe angyalkák vótak. És nagyon-nagyon szép éneköt éneköltek, csak nem tudtam magamnak megjegyezni. Mingyán mond-

tam: Ez valami jel. Mit adott a jóisten, mit nem, rá egy hétre az unokatestvéremet elütötte egy autó, meg is halt. De az angyalkák meg a felhőgömb az ott vót a háza fölött. És tényleg, ez nagyon csodálatos vót. És be is jött."

1. b) „Előtte jöttünk Zahorára ki, és ahogy jöttünk ki, nem messze volt onnan a szöllőnk, és unokanénémnek a háza fölött meg egy gyönyörű felhőgömb. És benne angyalkák. És nagyon szépen éneköltek. De azt nem tudtam megjegyezni magamnak, hogy melyik éneköt. Mer lehet, hogy azér, mer unokanéném pünkösdista vót, és akkor nem vót olyan ismerős az ének. És rá egy vagy két hétre szegénykém meg is halt. Tehát én megálmodtam neki a halálát. Teljesen egészséges vót akkor, amikor ezt én álmodtam. Szóval csodálatos vót ez is nekem ez a jelenet. Hát ez olyan szép!"

S még egy álomelbeszélése:

2. „Akkor viszont egy másik alkalommal még templomba jártunk. És éneköltük azt az éneket *Az Úr szent bárányára.* Nagyon szép ez az ének. És édesapámnak mingyán mondtam, mikor begyött, hogy mit álmodtam. És azt mondja nekem, hogy: – Igen, rossz hírrel jöttem, meghalt a nagybátyád felesége. – És az ének így szól:

Az Úr szent bárányára teszem le bűnömet.
S ott a kereszt aljára békességet lelek.
A szívem mindenestül az Úr elé viszem,
megtisztul minden szennytől, a Jézus vériben,
a Jézus vériben.

Végigénekeltük, négy versszak vót neki. Templomba, az egész gyülekezet, templomba vót ez. No, mondom én az unokahugomnak, hogy: – Képzeld el, hogy mit álmodtam, Ica!

– Mit?

– Hát – mondom – vótunk a templomba, és ott azt az éneket énekeltük, hogy *Az Úr szent bárányára.*

– Zsuzsi, mér nem mondtad hamarabb, ez vót az anyám éneke! De hát másik éneket adtak, vagy másikat éneköltük a temetésin neki. És azóta szegénykémnek olyan lelkifurdalása van, hogy én mér nem mondtam neki, hogy én mit álmodtam, megálmodtam az anyjának az énekit! Hát ez olyan szép vót, hogy nagyon. És emlékezetes is."

A halott anya lányának a szemrehányásában keveredik a hiedelem megszabta kötelezettség az ember természetes érzelmeivel. A hagyomány szerint a halott kívánságát teljesíteni kell, s az éneket a lány anyja üzenetének fogta fel. Ugyanakkor lelkifurdalása reális megnyilvánulás, etikai alapon akart eleget tenni leányi kötelességének.

Hlavácsné nem minden álmára emlékszik. Az egyik elfelejtett álmát éjjel felébredése után azonnal mesélni kezdte a férjének. Ugyanekkor mindketten hallották, hogy nagy robajjal leesett egy vakolatdarab. A férje sehol nem találta. Egy hétre rá meghalt az anyósa. Az álom és a zörej kettős előjel volt, amelyben még most is hisz.

Hasonlóan sok szállal van összefűzve a kiskőrösi tanyán élő 91 éves Ambrus Pálné álomsorozata a halottakkal kapcsolatos hiedelmekkel. Voltaképpen az élő hozzátartozót másvilágra hívó halott hiedelme tükröződik az elbeszélésben, azonban az álmodó idős asszony ilyen következtetést egyáltalán nem von le. A környezete fiatalabb korában kardos menyecskének ismerte, rendszeresen járt főzni a lakodalmakra, azonban mind a két férje részeges volt, s megkeserítette az életét. Ironikus visszaemlékezése szerint az első férje csak egyszer rúgott be, s 18 évi együttélésük során soha nem józanodott ki. A második kegyetlenül durva és részeges volt, állandóan ordítozott, verte a feleségét, s megöléssel fenyegette. *(Prví muž sa na raz opiu, rozumieťe, čo je to? Len raz sa opiu. Osemnác rokov som bola s ňim, mala som tri ďeťi… aľe tem naveki opiľí bou. A druhí ten zas kričau, biu sa, toto šecko dou zbiu, naveki ma zaklať, zabiť kceu.)*

A hiedelemalap tagadhatatlan, de az álom egyéni sors tükrözője, a férjétől sokat szenvedett asszony kínjainak álombéli visszatükrözése. Igaz, hogy utolsó álmaiban a férje hazahívja *(Poď domó, poď! [Gyere haza, gyere!])*, de ez nem a síri világba való hívás jele, hanem arról szól, hogy a második férje elől sokszor kellett elmenekülnie, s ha kijózanodott, elment érte, hazahívta. Ambrusné álmai nem jövendölések, hanem a zsarnok férjektől való megszabadulás vágyának álombéli kifejeződései, s annak a szorongásnak képi vetülete, hogy még most sem hagynak neki békét. Ezt kemény érzékletességgel tolmácsolják is az álmokhoz fűzött megjegyzései. A férjeivel életükben is szembeszállt, elhatározta, hogy ha bántják, inkább megöli őket *(že račej ho zabijem)*. Az álmaiban megjelenő férjek ellen is ilyen bosszút forral: *Aľe ak bi som vládu mala, bi som jich po kúšťok posekala za to, že veľmo mrchaví boľi, ožrani.* (Ha erőm lenne, apró darabokra vagdalnám őket azért, mert rosszak voltak, részegesek.) Az első férje halála után néhány évig megjelent álmában. Két évvel korábbi vallomásában – férje álombeli groteszk cselekedetével összefüggésben – is felmerült benne a részeg emberrel szembeni gyűlölete: *Sňívalo sa mi s tim prvim mužom Csuvárim. Aj tem prišó domó a kurence doviedó a s korbáčom išó a šúchau kurence. A čo tento kce? Na kí čert prišó domó, keď ožraní bó, račej bi spau tam v cinceríňe.* (Álmodtam az első férjemmel, Csuvárival is. Az is hazajött, csirkét vezetett, korbáccsal jött, simogatta vele a csirkét. És mit akar ez itt? Mi az ördögbe jött haza, mikor részegként inkább ott aludna a temetőben!)

A második férje is néhány éve jelentkezik rendszeresen, de nem bántja: *S ňim sa mi sňíva eno dva roke. Hat taki, akí bou, opiľí. Ja sa prebuďím, edoraz kľepká voľakto na dvere. Ozaj, čo skazu berie reku, už kľepká a ešťe je aňi rano, a mi kľepoce! A keď sa prebuďím, preukiazau sa mi pred dverou. Ľem som ho viďela. A ňebantovau ma. Ňič, ňič, ľem stáu. Aj dvere zatvorenie boľi. […] A potom som […] aj dvere opáčila, či bou tu voľakto, či ňebou voľakto […] Skapau. Ňi tak veľmej za veľa stáu. Hajnali órákba, to sa hajnali órákba staňe.* (Vele is álmodom vagy két éve. Olyan volt, mint máskor, részeg. Felébredek, egyszer csak kopog valaki az ajtón. Ugyan, ki a fene kopog már, még reggel sincs, és kopogtat! S amikor felébredek, megjelent az ajtó előtt. Csak láttam. Nem bántott. Semmit, semmit, csak állt. Az ajtó meg zárva volt. […] Azután […] megnéztem az ajtót, volt-e ott valaki vagy sem. […] Eltűnt. Nem nagyon sokáig állt. Hajnali órákba, mindig hajnali órákba történik.)

Két évvel korábbi (1990. november 23.) vallomása szerint második férje az ablakon át is kiabált, bejött a szobába, hozzáfeküdt az ágyba, s magyarázta tetténekokát is: *A tento veľa rázi príďe aj teras, Ľahňe si veľa ráz do postieľe, tak sa mi prisňí. – Hát vraj prišó som ťa opáčiť. Tam, ďe som, v svojej chiži, tá je veľmo studená, a tu je teplo. Aľe táďem ta stato! Na to som sa prebuďila.* (Ez sokszor jön el most is. Sokszor befekszik az ágyba, ezt álmodom. – Hát eljöttelek meglátogatni. Ott, ahol vagyok, a szobámban, az nagyon hideg, s itt meleg van. De megyek is innen! S erre felébredtem.)

Ezeket az álomélményeket egy időben többen hallgatták a gyűjtővel együtt, idős asszonyok és egy férfi. Úgy is vehetjük, hogy kicsiben a mai közösségnek az álmokhoz való viszonyulását tükrözték. Érdeklődésüket már nemigen kötötték le, az élet valóságos eseményei izgatóbbak voltak számukra. Egyikük kétszer is félbeszakította az álmait mesélő asszonyt, s arra kérte, hogy azt mondja el, milyen kegyetlenek voltak a férjei, miként kellett elmenekülnie előlük.

Az adatközlők másik része – mint fentebb írtuk – többnyire csak a rendkívüli, kivételes álmait őrzi meg emlékezetében, s nem köti őket hiedelmekhez. Ilyen a tótkomlósi Sovány Istvánné nyugdíjas asszony álma is: *Aj tej noci sa mi sňívalo. Aľe zrietka sa mi. Aj teras sa mi tak zo Slovenskej. Nočak tan máme veľa roďinu. No tak teras ňidávno boľi, tak sa mi teras k ranu tak s ňima sňívalo, že prišľi a doňiesľi tak veľa meso napraženvo, narántovano, a potom ako Korimova že voľaďe na sálaši boľi, tak zme tašľi aj jej povieďat' aľebo viďiet' ju. A potom ja som jej to šecko tam nahala to meso. To takvóto že. Vravia, že čo si húta vo dňe. Aľe to je ňipravda, ľebo ja som si toto ňehútala. Že ďe som ho nabrala v noci, ňeviem.* (Ezen az éjszakán is álmodtam. De ritkán szoktam. Most is Szlovákiával. Ugye ott sok rokonunk van. Most is nemrégen voltak itt, s reggel fele velük álmodtam, hogy eljöttek, sok sült és rántott húst hoztak, s azután Korimné valahol a tanyán volt, odamentünk neki megmondani vagy meglátogatni őt. Azután én az összes húst otthagytam. Ilyet [álmodni]! Azt mondják, hogy amit nappal gondol az ember. De ez nem igaz, mert én erről nem gondolkodtam. Hogy hol vettem az éjjel, nem tudom.)

Az adatközlő nem annyira az álom jelentésére volt kíváncsi, mint inkább az álmot előidéző okokra. Igaz, lanyhán kereste az álmoskönyvét, de állítólag a férje eldugta, s bele is nyugodott ebbe. A természetes lelki jelenségekben kereste az okot, de a közelmúlt eseményeivel nem tudta megmagyarázni. A szlovákiai rokonok rendszeresen látogatnak ide, ők is odautaznak hozzájuk, tehát ez nem válthatott ki benne akkora felindulást, hogy álmában is jelentkezzék. *Ďe som ho nabrala?* (Honnan vettem?) – kérdi. Az álom idősíkja valószínűleg sokkal korábbi éveket idézhetett fel, amikor a lakosságcsere rokonokat, családokat szakított ketté, s a Szlovákiába áttelepültek és az ittmaradottak évekig nem láthatták egymást. S amikor végre először találkozhattak, nagy vendéglátást csaptak. Akkor még megvolt a sógornője, Korimné tanyája is, elmentek oda. Sovány ék nagygazdák voltak, s a padlássöprés idején kegyetlenül kisemmizték őket, hetekig nem ehettek húst sem. Akár szorongást is kiválthatott bennük, hogy ha jönnek a rokonok, mivel kínálják őket. Ha akkoriban rántott hússal érkeztek volna a szlovákiaiak, valóban nagy érzelmeket kiváltó szenzáció lett volna.

Az álom a való élet közvetett vagy közvetlen tükörképeként jelentkezik egy másik, hetvenéves tótkomlósi asszony, Orbán Mártonné szemléletében is: *Naveki ja l'en robím, najviac sa mi takvo, naveki l'en robím, al'ebo som vol'iakom blat'e.* (Mindig csak dolgozom, legtöbbször ilyesmi, mindig csak dolgozom vagy valamilyen sárban.) Valóban, ennek az asszonynak az élet szüntelen robotolásban telt el, rákényszerítették külső körülmények is, de benne munkál a beidegződött paraszti munkaszeretet is. Férjhezmenetele után szegényen, a férjével maguk ketten kezdték építeni tanyájukat, még be sem fejezték, mikor másfél holdas kisparaszt apjuk politikai elszólása miatt vele együtt őket is kitelepítették a Hortobágyra az ötvenes években. Ott szorgalmas munkába fojtotta bele tehetetlenségét. A deportált pesti nagypolgári értelmiségiek még verset is írtak hozzá tisztes munkája elismeréseként. Hazaszabadulva mindent elölről kellett kezdeniük, a férje beteg lett, meghalt, s ő közben minden erejét latba vetve szerezte vissza falubeli házát.

Szorongásai most is vannak, és szerinte ezt fejezik ki az álmai. *Som sa topila. – Jaj, d'et'i, vit'iahňit'e ma! A potom som sa zobud'ila. – Bože moj dobrí, tak dobre bolo, že som sa prebud'ila! Hádam to taký čas, ked' mám trápeňia, vol'ačo ma bantuje.* (Fuldokoltam. – Jaj, gyerekek, húzzatok ki! – Azután felébredtem. Jaj, jó istenem, de jó volt, hogy felébredtem! Ezt talán olyankor [álmodom], amikor gondom van, bánt valami.) Egyéni véleményében az álomról már semmilyen irracionális mag nincsen, nem keres választ az álmoskönyvben sem, s a népi szájhagyományban sem, hanem józan individuális választ ad, önmaga megfigyelése alapján.

Ugyancsak egyéni sajátosság: Orbán Mártonné maga keres témát álmainak. Szemben a szerelmi jóslásokkal, amelyeknek része az akaratlagos álom, amely hagyományos hiedelmeken alapszik, itt természetes hétköznapi vággyal találkozunk. Voltaképpen a lelki higiénia egyik válfajaként, az elhalálozott közeli rokon, az unoka láthatásának vágya fejeződik ki az álomban. Eltávozása hiányt jelent számára, s pótolni szeretné. *Už tri roke zomreu, a ešt'e dva ráz sa mi l'en sňívalo s ňim. Tak som si večer, ked' som si l'ahla, hútala, že sa mi. A ňesňívalo sa mi.* (Már három éve meghalt, és csak kétszer álmodtam vele. Este, mikor lefeküdtem, azt gondoltam, hogy igen. De nem álmodtam róla.) Kérdésemre, hogy miért kívánja látni, azt felelte: *L'ebo som ho vel'mej šanovala, l'ebo bou vel'mej robotní.* (Mert nagyon sajnáltam, mert nagyon dolgos volt.) Ez is természetes reagálás a nagyanya részéről, hiszen a szorgalmas unoka ebben rá hasonlított. S az indokok között szereplő sajnálat sem annyira a fiúunoka halálos közúti balesetének szólt, hanem hiábavaló életének: a felesége az orránál fogva vezette, mostani élettársával a fiút már életében megcsalta, majd csalárd módon majdnem megszerezte a tanyát, amit az anyja vett a fiának. Ezek a súlyos, rideg tények az álom kapcsán a mai ember mindennapi gondjaihoz vezetnek már.

Az álmokat felidéző okok mostani népi magyarázata lényegében a tudományos megállapításokkal van összhangban.[15] Többek között úgy vélik, hogy azért álmodik valaki, mert nappal sokat evett, illetve olyan izgató hatású élmények érik, amelyekről nappal beszélgetnek, s az megjelenik az álomban *(Vo dňe čo sa zhovára, tak sa v noci prisňije).* Mint láttuk fentebb, van, aki az utóbbiban kételkedik, de az ébrenlét során ért benyomások álombeli visszahatásáról is kaptunk konkrét véleményt (lásd: a

szorongások álombeli reprodukálása). A mostani álmaikról vallók jó része a valósághoz kötődő, hétköznapi tartalmú álmokat is szívesen sorol fel.[16] A kiskőrösi Albert Istvánné idős asszony álmaiban rendszeresen jelennek meg kinesztétikus, mozgásos álomélményei: *Lebo ma naháňaju, al'ebo vojna id'e, aj to, že aj ut'ekáme, kerísi čas sa mi sňívalo, že som sa potkla a spadla som.* (Vagy üldöznek, vagy háború jön, azt is, hogy szaladunk, valamelyik napon azt álmodtam, hogy megbotlottam és elestem.) Ilyenkor hallja saját hangját is, mely az álom minőségétől függően riasztó vagy vidám: *Ač sa mi strašnvo sňíva, tak už zvikňem aj kričat', aj jajkat'. Aj sa zasmejem. Todi l'en smiešno jesto. Aj to zbadám zo sna.* (Ha szörnyű dologról álmodom, kiabálok, jajgatok is. Nevetek is. Akkor csak mulatságos! Azt is észreveszem az álomban.)

Az álmokról szólva az élet rossz vagy kellemes pillanatait idézik fel; áttételes (például üldözés), tömegkommunikációs (például televízióban látott háborús képek) vagy közvetlen élmény (elesés, megbotlás) formájában szóló egyszerű megállapítások. Hasonló álombeli események értelmezésének kérdéseire a választ az álmoskönyvek adták, most a józan mindennapi szemlélet jut előnyhöz bennük. S ha előfordul is hivatkozás az álomfejtés szokványos válaszaira, a hozzájuk fűzött magyarázatok közvetlen emberi kapcsolatokat tárnak fel. Egy békéscsabai idős adatközlőnőnk húsvétkor azt álmodta, hogy a jaminai szomszédasszonya tojást hozott neki. Ezt – mint fentebb írtuk – pletykával magyarázzák a környéken élő szlovákok. Mivel korábban ismerőseivel megbeszélte, hogy velük együtt megy húsvét vasárnap templomba, s az elutazása miatt nem társulhatott hozzájuk, megjegyezte: „Biztosan beszélnek rólam, mert cserben hagytam őket, nem mentem velük az istentiszteletre."

A hazai szlovákok álomfejtése, -magyarázata az elmúlt évtizedekben jelentős változáson ment keresztül. Az álom hiedelmi hatóköre és tematikája szűkült, a kizárólagos hiedelemszemlélettől eltávolodva részint sajátos összetettséget mutat, melyben az alapot a tradíció erős szálai képezik, de a hagyományos közösség felbomlásával az egyén nyitottabb, valóságközelibb nézetei válnak dominánssá. Az álom az utóbbi időben a népi gondolkodásban is mint az élet természetes jelensége kap helyet, amely azonban időnként megmagyarázhatatlan a hétköznapi tudat számára, ennek ellenére egyre kevésbé kap hiedelem-jellegű, jósló, előjelszerű értelmezést.

Jegyzetek

1 Krupa (1987: 45–46).
2 Kunt (1987: 107).
3 Horváthová (1986); Lami (1984: 12).
4 Horváthová (1986: 29; 1988: 507).
5 Diószegi (1974: 84).
6 Rell (1930: 184).
7 Némethy (1947: 122).
8 Diószegi (1974: 84).
9 Kunt (1987: 103).

10 Diószegi (1977: 96); Pócs (1990: 638–639); Kunt (1987: 103–108, 188–199); Horváthová (1975: 1000–1006; 1988: 499–505).

11 Pócs (1990: 687).

12 A szerző a halál-előjeleket több alkalommal részletesen feldolgozta, most csak a lényegesebb elemeket emelte ki. Vö. Krupa (1974: 118–139; 1975: 53–80; 1983: 140–173; 1987: 170–203).

13 Diószegi (1977: 96); Kunt (1987: 106); Pócs (1990: 687–688); Krupa (1974: 285–287; 1987: 364–365).

14 *Evangélikus énekeskönyv.* Budapest (1986: 516).

15 Kardos (1965: 177); Bartha (1981: 16).

16 A parapszichológus nem tartja fontosnak őket, mondván, hogy a valósághoz ragadt álmoknak az ókori görögök még nevet sem adtak: Curcio (1991: 15–16).

Bibliográfia

BARTHA Lajos 1981: *Pszichológiai értelmező szótár.* Budapest.

CURCIO, Michéle 1991: *Parapszichológia A-tól Z-ig.* Budapest.

DIÓSZEGI Vilmos 1974: A tótkomlósiak hitvilága. *A Békés Megyei Múzeumok Közleményei* 3. Szerk. Dér László. 63–116. Békéscsaba.

– 1977: Álom. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* I. Főszerk. Ortutay Gyula. 96. Budapest.

Evangélikus énekeskönyv. Budapest, 1986.

HORVÁTHOVÁ, Emília 1975: Zvykoslovie a povery. In: *Slovensko – Lud* II. Szerk. Filová, Božena–Mjartan, Ján. 985–1030. Bratislava.

1986: *Rok vo zvykoch nášho ľudu.* Bratislava.

1988: Zvyky a obrady. In: *Hont.* Szerk. Botík, Ján. 468–548. Banská Bystrica.

KARDOS Lajos 1965: *Általános pszichológia.* Budapest.

KRUPA András 1974: *Hiedelmek – varázslatok – boszorkányok.* Békéscsaba.

– 1975: Povery súvisiace so smrťou a umrlcom u Slovákov v Békéšskej župe. In: *Národopis Slovákov v Maďarsku.* Főszerk. Balassa Iván. 53–80. Budapest.

– 1983: *Nagybánhegyesi szokások és hiedelmek – Zvyky a povery z Veľkého Bánhedeša.* Budapest.

– 1987: *A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága.* Debrecen.

KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest.

LAMI, Štefan 1984: *Výročné zvyky a ľudové hry.* Budapest.

NÉMETHY Endre 1947: Domoszlói hiedelmek és szokások. *Ethnographia* LVIII: 122–123.

PÓCS Éva 1990: Néphit. In: *Magyar néprajz* VII. Főszerk. Dömötör Tekla. 527–692. Budapest.

RELL Lajos 1930: Békéscsaba népe. In: *Békéscsaba.* Szerk. Korniss Géza. 130–193. Békéscsaba.

Népköltészet

KRÍZA ILDIKÓ

„Ifjú Mátyás király olyan álmot látott..."

Az álom műfajformáló szerepe

Az *álomballada* terminust Erich Seemann 1967-ben megjelent összehasonlító balladamonográfiája óta ismeri és használja a szakirodalom.[1] Akkor az interpretáció alapját az a norvég ballada adta, amelyet Knut Listøl 1924-ben egy elemző tájékoztatóval tett közzé. Két évtizeddel később a középkori víziókölteszet elemzésével ágyazta ezt szélesebb háttérbe.[2] A ballada *Olaf álmá*ról szól. A szöveg szerkezetileg nagyon hasonlít a magyar anyagban apokrif imákból ismert álomközlésekhez.[3] Az álom-ballada a középkori víziókölteszet egy darabja, amennyiben az álom leírása a látomást keretező sztereotípia. A szöveg szerint Olaf karácsony éjjelén elalszik, vízkeresztkor felébred, és a keresztúton találkozik egy vörös köpenyes férfival, aki Olafnak adja öltözetét. A további versszakokban Olaf elmondja, hogy boldog, aki ruhát ad a ruhátlannak, cipőt a fázónak, kenyeret az éhezőnek. A láncszerkezettel felépített refrénes ének 30 versszakból áll, a strófák hatsorosak. A záróstrófa visszatér a kiinduló helyzethez, elmondja, hogy mindez, amit Olaf karácsony este látott, csupán álom volt.

Knut Listøl norvég víziókölteszetről szóló tanulmánya részletesen elemzi a balladát, amelyet jelentős terjedelme (180 sor) ellenére töredéknek tart. A szimbólumok alapján megállapítja, hogy a vörös köpenyes férfi Szent Mihály, akinek megjelenése és cselekedete a XIII–XIV. századi kultúra talaján értelmezhető. Részletesen kitér az idősíkokat érzékeltető verssorokra és a számok közvetett jelentésére. Olaf karácsonykor alszik el, és vízkeresztkor ébred. Ez konkrétan tizenkét nap, a két ünnep közti idő, de jelképesen tizenkét hónap, vagyis egy teljes év. Ennek az időnek elmúlása/átalvása az idő elmúlását szimbolizálja.

Az álom-balladákkal kapcsolatos kutatások a magyar szakirodalomban nem kaptak visszhangot. Nálunk az álom a motívumvizsgálat kapcsán került az érdeklődés terébe.[4] A magyar népballadákban az álom funkciója lényegében megegyezik a néphitben tapasztalható szerepével. Egyszerűen szólva az elkövetkezendő valóság irracionális előrevetítésének egyik módozata. Talán ez az oka, hogy a balladakutatók nem fordítottak rá különösebb figyelmet sem a típusok, sem a motívumok vizsgálatakor. Előfordulása nem gyakori, de ahol az álom a balladában helyet kap, ott az egész eseménymenetre vonatkozik. Baljós szerepe van, és az elkövetkezendő tragédiát jövendöli meg. Lássunk néhány példát!

1. Rossz jelenést láttam az éjjel álmomban.
Az éjjel álmomban olyan álmot láttam,
Kőmijes Kelemen udvarában jártam,
Hát az ő udvara gyásszal van béhúzva,
Annak közepibe mély kút vala rakva,
Az ő kicsi fia oda beléhala.
Az éjjeli álom nem telik ma jóra.[5]

2. Anyám, édesanyám, az éjjel álmomban
Azt az álmot láttam, azt az álmot láttam,
Két fekete holló fejem felett jártak,
Két sing sejemsinór körme között vala.
Fiam, Szabó Erzsi, két fekete holló
Hóhérjaid lesznek, hóhérjaid lesznek,
Két sing sejemsinór istrangjaid lesznek,
Két sing sejemsinór istrangjaid lesznek.[6]

3. Pénteken jó reggel olyan álmot láttam,
Vasárnap jó reggel fejemen történék.
Felmenék kertembe, lenézek kertemből,
Szebbik rózsafának lehajlik az ága.
Napkelettől fogva napnyugatig hajlott,
Akkor az én szívem gyászba felöltözött.

Hasonló párhuzamok elsősorban a balladaköltészet régi rétegeiből valók, noha például a betyárköltészetben, a rabnótákban is találunk egy-egy álommotívumot.[7] A baljós álom balladai megjelenése más népek költészetének is jellegzetessége. A fentiekhez hasonló szerepben találjuk meg az angol balladában következőképpen:

Olyan álmot láttam, asszonyom,
Mi nem sok jót ígér,
Házam rőt disznókkal tele,
S az ágyam tiszta vér.
Ilyen álmot látni, én uram,
Sok jót aligha ígér:
Hogy házad disznókkal tele,
S az ágyad tiszta vér.[8]

Az álom előrevetíti a balladában a tragédiát, továbbá kiegészíti, esetleg helyettesíti a konfliktust. Ha közelebbről elemezzük a balladát, látjuk, hogy nem csupán az a funkciója az álomnak, amelyet a néphitből ismerünk, bár anélkül talajtalan lenne a balladai megfogalmazás. Az előrevetített balsejtelem jelentősége azért fokozott, mert poétikai funkciót kapott, a konfliktus feloldhatatlanságát, az elkerülhetetlen halál

bekövetkezését jelzi. A *Kőműves Kelemenné* balladában, ahol a hősök között nem alakul ki konfliktus, a baljóslat jelzi a tragédiát. A halálra ítélt magzatgyilkos vagy megesett lány álma akkor kap szerepet, amikor még bízik abban, hogy a büntetés elkerülhető. Az álom jelentősége formailag is hangsúlyozott, mert kiemelt helyen jelenik meg – az eseménysor elején –, és determinálja a ballada teljes cselekményét.

Szemben a fenti példákkal, *Ifjú Mátyás király* balladája nem baljóslatú álmot mond el; itt a funkció más. A teljes változatok az álom-balladák jegyeit mutatják, éppen ezért különleges helyet foglalnak el a magyar népköltészetben. Mai tudásunk szerint kilenc változatot jegyeztek fel, egy kivételtől eltekintve mindegyiket a moldvai Klézsén. Bár az első adat – egy töredékes szöveg – 1902-ből való,[9] a kolozsvári Folklór Intézet 1950–52 között folytatott gyűjtései alapján közzétett *Moldvai csángó népdalok és népballadák* című kötet ébresztette fel az érdeklődést a különleges szöveg iránt.[10] A legtöbb adatot Kallós Zoltán gyűjtötte.[11] A változatok esetenként lényeges különbséget mutatnak.[12]

Elmaradhatatlan a ballada kezdőmotívuma, az úgynevezett *időfa*-motívum, amelyet egyéb folklór műfajokból, például *találós kérdések*ből is ismerünk. A ballada így kezdődik:

Ifjú Mátyás király olyan álmot látott
Üvegablak alatt egy hosszú almafa
Nagy hosszú almának tizenkét szép ága
Háromszáz levele, hatvanhat virága.
Ifjú Mátyás király fenszóval kiáltá:
Ha ezt meg nem fejted, fejedet veszem...[13]

A ballada kezdősorai mindig az időfa-motívumot tartalmazzák. Ezt követi a megfejtést követelő találós kérdés formula. A második egység az abszurd kívánság:

Szőjj te, lányom, nekem három kenderfejből
Három kenderfejből egy kendező-kendőt,
Egy sátorborítót, ebédelő ruhát...

Semmi ez, semmi ez, lelkem édes lányom,
Menj el magad hozzá, mondd meg te nekije,
Hogy csánnyon ő neked két hollyagforgácsból,
két hollyagforgácsból esztevátát s vetőt.[14]

Az időfa-motívummal látszólag nincs szoros kapcsolatban az abszurd kívánság, még ha tudjuk is, hogy mindkettőben közös elem az okosság-próba. A két rész közötti ellentétet a befejező motívum, vagyis a lány halálát elmondó rész oldja fel: a harmadik szerkezeti egységben a lány megadja a király kívánságát. Nem akar a felesége lenni, halálba menekül a nem kívánt házasság elől:

Ad az Isten nekem első kakasszókor,
Első kakasszókor könnyű betegséget,
Másod-kakasszókor nehéz betegséget,
Harmad-kakasszókor világból kimúlást,
Negyed-kakasszókor koporsóba-zárást,
Ötöd-kakasszókor jó vendégmulatást![15]

Mint említettem, ez a ballada társtalan a magyar népköltészetben. Társtalan – hangsúlyozom – annak ellenére, hogy az említett három motívum jellegzetes folklórelemekből áll, és a hazai, illetve nemzetközi párhuzamok igen széles körűek. Voltaképpen az álomlátástól az életből való kimúlásig olyan ívet rajzol, amelynek a logikai szükségessége nem egyértelmű. Nézzük meg közelebbről a három folklórelem egymáshoz való viszonyát.

I. Az álomlátás

A balladában Mátyás álma nem hasonlítható a fentebb idézett, halált jósló álmokhoz. Az időfára kérdező találósok a népköltészet középkori, illetőleg reneszánsz rétegéhez tartoznak. A mitikus életfa, a Jessze fája-motívum közvetetten az időfához kapcsolható. Az összefüggés alapja a tudás jelképes kifejezése, a középkori lineáris szemlélet tükrözése. Az időfa-motívum nem mindenben követi az év és az ünnepek számait. A „Nagy hosszú almafa tizenkét szép ága / háromszáz levele, hatvanhat virága" kifejezésben a vasárnapok, ünnepnapok számát nem hozza összhangba a virágok számával. A különbséget poétikai okokkal indokolhatjuk.[16] A motívum analógiáját keresve ilyen különbségeket nem találunk. Az időfa-motívum analógiáit a rejtvények között kereshetjük. A magyar folklórban elsősorban gyerekmondókák és találós kérdések őrizték meg. Ez utóbbiak között található olyan változat, amely lakodalmi rítus része volt. A menyasszony kikérésekor a szimbolikus próbák egyike így hangzott:

Kerek egy ég alatt
Kerek egy Istenfa
Kerek Istenfának
Szép tizenkét ága.
Szép tizenkét ágán
Ötvenkét virága
Ötvenkét virágán
három aranyalma.[17]

A kérdések és válaszok itt is, és általában a rítusdalokban speciális tudásszimbolikát jelentenek.[18] A helyes megoldás a továbblépés feltétele. A lakodalomban a fent említett rigmus elmondása és megfejtése nélkül nem lehetett a menyasszonyt a háztól elvinni.

A balladában, hasonlóan a rítusdalokhoz, valójában nem azon van a hangsúly, hogy az okos lány megfejti-e a kérdéseket, hanem azon, hogy ennek segítségével tudomására hozzák az idő múlását. Az *Ifjú Mátyás király* balladában a leány jövőjét, a rá váró házasságot készíti elő. További analógiákból kiderül, hogy a visszavonhatatlan, megmásíthatatlan időmúlásra utalnak a találós kérdések is. Egy drávaközi változat így hangzik:

Egy tölgynek tizenkét ága van
Minden ágon négy fészek,
Minden fészekben négy fióka.
Ezek mind meghalnak,
Ha hatvan lépést tesznek.[19]

További párhuzamot a *katekizmus énekek*ben lelünk fel; azok gazdag anyaga további összefüggést kínál kérdésünkhöz.[20] Ezek részletezésétől jelen alkalommal eltekintünk. Véleményünk szerint a ballada első részében nem maga a talány vagy a talányfejtés a fontos, hanem az az álom, amelyben az *időfa* jelenik meg, mert ez vetíti előre az idő múlását, közvetetten az élet elmúlását. A klézsei ballada álommotívuma közvetve tragédiát sejtet. Az időfa – ellentétben a mágikus világfával – a tudás próbájává lett, a valóság felismerésének eszköze, olyan exegetikai rendszerben, amely a párhuzamosságot használja fel a jelen megértéséhez. Ehhez szorosan hozzátartozik a zárt hármas szerkesztés is. Először a hős valahol elalszik, és álmot lát. A második részben az álmot elmondja valakinek. A harmadik elem szerint az álomfejtés következik valamilyen feltétel mellett. Ezek a fokozatok nem léphetők át, nem cserélhetők fel anélkül, hogy a funkció ne sérülne. A lineáris gondolkodás és eseményábrázolás szorosan összefügg.

II. Abszurd feladatok

Az abszurd feladatok képezik a ballada második textuális egységét. A népmesék jól ismert motívumai kerülnek a balladába látszólag változtatás nélkül.[21] Egyetlen lényeges eltérés, amikor az abszurd feladatok megoldását nem a lány mondja, hanem az öreg édesapa ad tanácsot a leányának. A lány, a feladatot megkapván a királytól, elkeseredik és sírva fordul az apjához.

„Mét sírsz magad, mét sírsz lelkem édes lyányom?"
„Hogyne sírjak, hogyne, hogyne keseregjek:
Ne, mit mondott nékem ifjú Mátyás király:

Ifjú Mátyás király azt a törvényt tette,
Hogy szőjjek én neki három kenderfejből

Három kenderfejből egy kendező-kendőt,
Egy sátorborítót s ebédelő ruhát."

„Semmi ez, semmi ez lelkem édes lányom,
Menj el magad hozzá, mondd meg te nekije,
Hogy csánnyon ő neked két hollyagforgácsból,
Két hollyagforgácsból esztevátát s vetőt."[22]

Az ellentétek szinkretizmusának szép példája ez a változat. A bölcs, öreg apa és az ifjú Mátyás király áll egymással szemben. Másutt férfi és nő, illetve király és szolga ellentéte fejeződik ki. Továbbá ellentét van az első és a második motívum között is. Míg az időfa-motívum álom volt, az *abszurd kérés* az ébrenlétben fogalmazódott meg.

A mese- és balladaköltészetben egyaránt sokféleképpen jelenik meg az okosságpróba. Az abszurd feladatok vagy kérdések variánsait Thompson *Motif Indexe* oldalakon keresztül sorolja. A mesék között különösen *Az okos lány* (AaTh 850) típus magyar változatai rokoníthatók a ballada előbb idézett részletével. A nemzetközi összehasonlító folklorisztika eredményei alapján úgy látjuk, hogy az álom és a talányfejtés nem függ össze. Míg az álom értelmezése a tragédia elkerülhetetlenségét vezeti be, addig a talányfejtés önmagában sem nem oka, sem nem következménye a tragédiának. Az esetleges kapcsolódásra a későbbiekben még rámutatunk. A gazdag komparatisztikai kutatásokból most csak az angol példákra hivatkozunk.

A Child-gyűjtemény balladái közül a *The Elfin Knight* (Child 2.) mutat legtöbb kapcsolatot a magyar példával az abszurd feladatokat illetően.[23] Ebben a balladában a lánynak tű és varrás nélkül kell gyolcsinget készítenie. Minden további változat távolabb áll a magyar balladától, mint ez, pedig az angol népköltészetben Child szerint még három típus tartalmaz talányfejtéseket. A Child 1. típusú balladában a gyakori kérdések így hangzanak: mi az, ami hosszabb, mint az út, mélyebb, mint a tenger, hangosabb, mint a kürt, élesebb, mint a bárd, zöldebb, mint a fű, rosszabb, mint az asszony.[24] Az okos lány természetesen mindenre válaszol, és elnyeri a jutalmát, a király/lovag feleségül veszi.

A magyar szakirodalom nem a fenti párhuzamokat emelte ki az összehasonlításkor, hanem a Child 45. típust. Ez a szövegcsoport a *Cinkotai kántor* típusú mesénkhez áll közel. Úgy gondoljuk, hogy ezen a ponton helyesbíteni kell a magyar folklorisztika eredményeit. Nem téveszthet meg bennünket az, hogy a cinkotai kántor meséjét népszínmű is feldolgozta, melyben dalbetétek voltak. Az *Ifjú Mátyás király* ballada nem ezzel a típussal rokonítható, hanem az AaTh 922 és a Child 2. típusok közti rokonságot lehet kimutatni. Az angol balladaköltészet mesei elemei a megtévesztésig hasonlítanak a magyar mesék motívumaihoz. Például:

– mennyit ér az uralkodó koronája (29 aranyat, mert Jézusért 30-at adtak)
– mennyi idő alatt lehet a Földet megkerülni (24 óra alatt, ha a Nappal együtt jársz)
– mire gondol most a király (hogy a canterburyi érsekkel beszél).

A csupán kérdés-feleletből álló ballada mellőzi azt az eseményleírást, amely általában a balladák sajátja. Nem jelzi a tragédia előzményeit, hiányzik a konfliktus és a végkifejlet. Ezekre az énekelt talányfejtésekre a játékosság a jellemző. Ismerjük azonban az angol kéziratok alapján azokat a XIX. századi változatokat is, amelyek a férfi–nő ellentétét, a konfliktushelyzetet ábrázolják a talányfejtés során. Ezek a régi kéziratok segítenek az *Ifjú Mátyás király* ballada összefüggéseinek megértésében. Hasonlóságot mutat az is, hogy a balladában szereplő király, John King (hasonlóan a magyar Mátyás-hagyományhoz) jó király, aki segíti népét, és kiáll a hatalmaskodók ellenében az egyszerű emberek mellett. Vele kapcsolatos az a ballada, amelyben kérdés-feleletek, talányfejtések vannak. Ezek között találhatók próbatételek is. A lány kedveséhez akar menni, és a király a feltett kérdések helyes megfejtéséhez köti az engedélyt. A folklór törvénye szerint a lány mindenre megfelel, eleget tesz a próbáknak. Éppen emiatt tetszik meg a királynak, aki előbbi ígérete ellenére nem engedi el, hanem feleségül kéri. A lány azonban inkább a halált választja, semhogy a királyé legyen. Az angol ballada (Child 2.) gondolatvilága analóg a magyar balladáéval, egyértelművé teszi az ifjú Mátyás király elől halálba menekülő lány tragédiáját is.

III. A világból kimúlás

A ballada harmadik része a halál szimbolikus kifejezése. Míg az első rész, az időfa-motívum az idő múlásával csupán előrevetíti a szükségszerű elmúlást, addig a záróformula ezt egyértelműen megfogalmazza. A ballada harmadik, világosan elkülönülő egysége egy sztereotípia:

Ad az Isten nekem első kakasszókor,
Első kakasszókor könnyű betegséget,
Másod-kakasszókor nehéz betegséget,
Harmad-kakasszókor világból kimúlást...

Mindössze három változat tartalmazza ezt a befejezést, míg két másik zárósorai szerint a király az abszurd kívánság helyes megválaszolása után a lány iránti vonzalmát fejezi ki:

Nem kell nekem, nem kell e kendező-kendő,
E kendező-kendő, sem sátorborító,
Sem ebédlő ruha, csak kellesz te nekem.

A nem kívánt házasság elől a halálba való menekülést a balladaköltészet különbözőképpen fogalmazza meg. E megfogalmazások alapvetően szemben állnak a mesei záróformulákkal. Az egymáshoz érzelmileg nem tartozó emberek konfliktusának előrevetítését jelzi a ballada második része, az abszurd kívánságok felsorolása. A megoldásban nincs jelentősége annak, hogy az okos lány fejti-e meg a feladványt,

vagy az idős apa sugallja lánya helyett a válaszokat. Ami nyomatékot kap, az mindenképpen az időfa-motívum elmúlást közvetítő üzenete a világból való kimúlás megéneklésével. Csakúgy, mint a korábbi egységekben, itt is az archaikus verselési mód alkalmazásával: az ismétlések lépcsőzetesen előrehaladó eseményvezetésével találkozunk. A halált jósló kakasszó a *Júlia szép leány* és az *Eladott lány* balladájából egyaránt ismert.

Az *Ifjú Mátyás király* ballada álomlátása tehát valójában baljós előképe a későbbi tragédiának. Az egymástól jól elkülönülő három egység mindegyike külön-külön a folklór egy-egy régies eleméhez kapcsolható. Formailag mindhárom részben jellemző az ismétlő szerkezet, a láncszerűen előrehaladó cselekményvezetés.[25] Szövérffy a középkori versek formakincsének elemzésekor ezeket a vonásokat tartja a legarchaikusabbnak, és ezt támasztják alá a hazai kutatások is.

A századunk közepén felfedezett magyar ballada rokonsága egyaránt megtalálható a skandináv álom-balladák és az angol, skót, német talányfejtő epikus énekek között. Az álom, amely keretet adott az időbeli utazáshoz, az elmúlás kifejezéséhez, a késő középkori költészet jellegzetes motívuma; az okosság-próba, az abszurd kérdések megválaszolása szintén ebben a korban vált Európa-szerte ismertté. Így tehát ez a magányosan álló, szép ballada középkori költészetünkhöz kapcsolódó folklóralkotás.

(A tanulmányhoz kapcsolódó illusztrációkat lásd a XXII. képtáblán.)

Jegyzetek

1 Seemann et. al. (1967: 196–209). A túlvilági utazás a víziókölteszet jellegzetes motívuma, a halál jelképes kifejezése. A nyugat-európai költészetben a XII–XIII. században már feljegyzések bizonyítják létét. A skandináv *Draumkvæde* megőrizte bizonyos fokig a régi elemeket, és a balladaköltészet hagyományához igazodva élt a szájhagyományban.

2 Liestøl (1946). Elsősorban a norvég álomballadák víziókölteszeti hátterét, a szövegek eredetét világítja meg dán, svéd források felhasználásával: Klapp (1949: 17–25).

3 Az archaikus népi imák egy csoportja Jézus szenvedését Mária álmaként mondja el, előrevetítve a jövőben megtörténendő eseményeket. A víziókölteszet továbbélése ez a magyar hagyományban. Vö. Erdélyi Zsuzsanna (1976: 222). Az Istenszülő anya álmáról lásd Orosz (1992: 165–167) és e kötetben megjelent tanulmányát.

4 Vargyas (1976: II. 521) az *Ifjú Mátyás király* balladát az angol talányfejtő balladával (Child 45.) hozza kapcsolatba, és hivatkozik az angol szövegek magyar népzenei párhuzamaira *A cinkotai kántor* (AaTh 922) mese kapcsán. Leader (1967: 346) hasonló eredményeket mutat be.

5 Kríza (1911: 422).

6 Faragó–Jagamas (é. n.: 16/a).

7 Közismert népdal: „Tisza partján elaludtam / Jaj, de szomorút álmodtam / Megálmodtam azt az egyet / Babám, nem leszek a tied."

8 *Angol–skót népballadák* (1955: 118).

9 Nyelvőr, 1902: 206. Forrófalvi deák Róka Márton följegyzését Rubinyi Mózes tette közzé.

10 Faragó–Jagamas (é. n.: 16/a).

11 Kallós (1958: 53–54; 1970: 351); Vargyas (1976: 521).

12 Lényeges különbségnek tartjuk, hogy az okos lány segít az apján, vagy az idős, tapasztalt apa oldja meg az ifjú király kérdéseit. A talányfejtő balladáknak több altípusa van. A talányfejtés a házassági próbák egyike, a ballada a lány férjhezmeneteléről szól: Röhrich (1973: 221–224). A magyar változatok ebbe a csoportba sorolhatók: Kríza (1994: 245).
13 Kallós (1958: 351).
14 Kallós (1970: 351).
15 Faragó (1965: 51) a ballada mesei vonatkozását tartja fontosnak, és a „Mese, kaland, tréfa" csoportba sorolja.
16 A betűrím fontosabb a számok esetében, bár van olyan feltételezés, amely szerint a vasárnapok, sátoros ünnepek és egyéb egyházi ünnepek számára utal a „hatvanhat virág" (Jakobson 1982: 72–78).
17 Dömötör–Katona–Ortutay–Voigt (1982: 297).
18 Taylor (1951: 42–48), Rauch (1970).
19 Lábadi (1982: 31). További párhuzamok: Faragó–Fábián (1982).
20 Thompson (1955–1958), Röhrich (1973: 228).
21 Az abszurd kérdések népköltészetbeli előfordulásáról: de Vries (1928); Anderson (1923); Kríza (1995: 285).
22 Kallós (1970: 351).
23 A talányfejtő balladák az angol corpusban 4 típusban találhatók: Child 1., 2., 45. és 46. (Bronson 1962; 1976).
24 A talányfejtő lány angol ballada (Child 1.) magyar folklór párhuzama *A cinkotai kántor* (AaTh 922) mese. *Az okos lány* (AaTh 750) típusú mese az angol balladák között a Child 2. számúval mutat motívumbeli rokonságot.
25 Jakobson (1969: 104), Szövérffy (1957: 46), Lovász (1992: 40).

Bibliográfia

AaTh = AARNE, Anti–THOMPSON, Stith 1961: *The Types of the Folktale.* Folklore Fellows Communications 184. Helsinki.

ANDERSON, Walter 1923: *Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwanks.* Folklore Fellows Communications 42. Helsinki.

Angol–skót népballadák 1955: (Ford. és vál. GOMBOS Péter.) Budapest.

BRONSON, Bertrand H. 1962: *The Traditional Tunes of the Child Ballads* 1. Princeton.

– 1976: *The Singing Tradition of Child's Popular Ballads.* Princeton.

DIECKMANN, H. 1966: *Märchen und Träume als Helfer des Mensch.* Stuttgart.

DÖMÖTÖR Tekla 1983: *Népszokások költészete.* Budapest.

DÖMÖTÖR Tekla–KATONA Imre–ORTUTAY Gyula–VOIGT Vilmos 1982: *A magyar folklór.* (Tankönyv.) Budapest.

DOMOKOS Pál Péter–RAJECZKY Benjamin 1956: *Csángó népzene* I. Budapest.

ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest.

FARAGÓ József 1965: *Jávorfa-muzsika. Népballadák.* Bukarest.

FARAGÓ József–FÁBIÁN Imre 1982: *Bihari gyermekmondókák.* Bukarest.

FARAGÓ József–JAGAMAS János é. n.: *Moldvai csángó népdalok és népballadák.* Bukarest–Budapest [1953].

GÁLDI László 1960: *Finnugor népi verselés.* Irodalomtörténet lap.

– 1972–74: *Handbuch der Volkslieder* I–II. München.

JAKOBSON, Roman 1969: *Hang, vers, jel.* Szerk. Fónagy Iván–Szépe György. Budapest.

– 1982: *A költészet grammatikája.* Budapest.

KALLÓS Zoltán 1958: Ismeretlen balladák Moldvából. *Néprajzi Közlemények* III/1: 52–53.

– 1970: *Balladák könyve.* Budapest.

– 1996: *Ez az utazólevelem. Balladák új könyve.* Budapest.

KLANICZAY Tibor 1973: *A múlt nagy korszakai.* Budapest.
KLAPP, Orin 1949: The Folk Hero. *Journal of American Folklore* 62: 17–25.
KRÍZA Ildikó 1994: Egy moldvai balladáról. *Néprajzi Látóhatár* III: 245–252.
– 1995: Ungarische Balladen vom Rätsellöser-Mädchen. In: *Medien populare Kultur* Szerk. Lipp, Carola. 280–290. Frankfurt/New York.
KRIZA János 1911: *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény.* Magyar Népköltési Gyűjtemény XI. Budapest.
LÁBADI Károly 1982: *Hold letette, nap felkapta. Drávaszögi magyar találósok.* Eszék.
LEADER, Ninon 1967: *Hungarian Classical Ballads and Their Folklore.* Cambridge.
LIESTØL, Knut 1946: *Draumkvæde. A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages.* Studia Norvegica 3. Oslo.
LOVÁSZ Irén 1992: Sacred Language and Sacred Speech. In: *Northern Religions and Shamanism.* Szerk. Hoppál Mihály–Pentikäinen, Juha. 39–44. Budapest–Helsinki.
OROSZ György 1992: Nagyorosz egyházi népénekek a mágikus praktikában. A „Legszentebb Istenszülő álma". *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 13/E: 165–186.
ORTUTAY Gyula–KRÍZA Ildikó 1976: *Magyar népballadák.* Budapest.
RAUCH, Karl 1970: *Rätsel aus alter Welt.* Köln–Düsseldorf.
RÖHRICH, Lutz 1973: Rätsellied. In: *Handbuch des Volksliedes* I. Szerk. Brednich, R. W.–Röhrich, L.–Suppan, W. 205–233. München.
SEEMANN, Erich–STRÖMBACK, Dag–JOHNSSON, Bengt R. 1967: *European Folk Ballads.* European Folklore Series 2. Copenhagen.
SZÖVÉRFFY, Josef 1957: *Irisches Erzählgut im Abendland.* Berlin.
TAYLOR, Archer 1951: *English Riddles from Oral Tradition.* Berkeley–Los Angeles.
THOMPSON, Stith 1955–1958: *Motif Index of Folk Literature* I–VI. Bloomington.
VARGYAS Lajos 1976: *A magyar népballada és Európa* II. Budapest.
VRIES, Jan de 1928: *Die Märchen von klugen Rätsellösern.* Folklore Fellows Communications 73. Helsinki.

ERDÉLYI ZSUZSANNA

A látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban

Éveken át szerepelt terveim között a szakrális folklór sokáig mellőzött világának, a paraszti misztika, a látomások, jelenések, álmok, révületek irreális valóságának vizsgálata. A bőségesen összeszedett élményanyag az archaikus imádság műfaj fölfokozott gyűjtésének, könyvtári kutatásának és értelmezésének feszített menetében a kiadásig nem juthatott el. Az összegyűlt anyagot így most a szakma rendelkezésére bocsátom, mivel mindez mára már történeti értékű adatsornak számít.

A hetvenes évek elején a még elérhető jeles öregek, kik ugyanúgy tudtak imádkozni, mint ráolvasva gyógyítani, már csak szellemükben és magnótekercseinken vannak jelen. A velük való találkozások nemcsak emlékezetesek – megrázóak is voltak. Különösen a somogyi gyógyítóasszonyok öntőimádságainak háttérvilága, vagy a moldvai-bukovinai „gyeszkentálók" tevékenységének követése. Tudatmélyi vallomások döbbentenek meg minket most a XX. század végén, megjelenítve itt Magyarországon a „sámáni" lelkiállapot önkívületét, sőt az elrejtőzés folyamatát is.[1] Jóllehet ezek a nagy tehetségű öregek nem élnek már, de előbukkanhatnak – főleg Moldvában – az egykori „urus"-ok kései utódai, akiknek megszólaltatásával a kollektív tudat alig követhető archaikus rétegeibe nyerhetünk bepillantást. Gyakran azon rétegekbe, amelyekbe jómagam is akarva-nem akarva beleütköztem a népi imádságok föltárása során. Talán ezek szintjén kell keresni az éveken át gondot okozó kérdések megoldását, amelyek a népi imádságok *kezdőképeivel,* alanyi jegyű – első személyű – *látomásaival* kapcsolatban merültek föl bennem.

Az archaikus népi imádság műfaj eredet- és történeti kérdéseit, úgy vélem, többé-kevésbé megoldottam. Különböző írásaimban dokumentálhatóan követtem a szövegek tartalmi összetevőinek és formai jellegzetességeinek útját mind magyar, mind Kárpát-medencei és európai összefüggéseikben egészen vissza a XIII. századig.[2] Csak azért nem tovább, mert írásos nyomra még távolabbi időkből már nem leltem. Ez nem jelenti azt, hogy nincsenek. Pusztán jómagam nem találkoztam velük, jóllehet éveken át hosszú hónapokat töltöttem jeles olasz, német, osztrák, lengyel könyvtárakban, különösképpen sokat a rendkívül gazdag Vatikáni Könyvtárban. Írásaimban áhítattörténeti hátteret is adtam, vagyis az imádságokat nemcsak szövegszerű megjelenésükben vizsgáltam, hanem az őket éltető-fönntartó funkciójukban, tudati-lelki és érzelmi kapcsolódásaikban. A szerkezetileg hármas

tagoltságú, műfaji jellegére nézve lírai-epikus-dramatikus hagyomány középponti témája, a szenvedéstörténet folytán *misztikus*nak, eszközei révén pedig *szimbolikus*nak, *szürreális*nak tekinthető. A lírai, általában a transzcendenciába vetülő látomásos kezdőképet epikus-dramatikus rész követi, amely a szenvedéstörténetet, illetve annak egy vagy több, kánoni és apokrif hagyományokat egyaránt ötvöző mozzanatát villantja fel. A tömör, racionális harmadik rész, a záradék jelzi az imádságmondás meghatározott körülményeit és az érte járó kegyes hasznot, jutalmat.

Mind a záradék, mind a középrész problémakörébe eléggé belemélyedtem, s amennyire a föltárt anyag engedte, igyekeztem megnyugtató választ adni a műfaj eredetének, történeti jelenlétének és fejlődésének kérdéseire. Gondot okozott hosszú időn keresztül a lírai jellegű indító rész, amelynek *egyik* lehetséges megoldásáról jelen referátumomban számolok be.

Kezdetben a középkori *látomásirodalom* anyagában kerestem olyan mozzanatokat, amelyek a vizsgált motívumok történeti előzményeinek tűnhetnek s népi továbbélésűeknek bizonyulhatnak. Ezért néztem meg, hogy találok-e kapcsolódási pontokat a középkor úgynevezett képzeletfelszabadító[3] műfajaiban, különösképpen a vizionárius irodalomban, így a misztikusok alig közvetíthető belső élményeiben, az Isten és a mennyország spirituális megtapasztalásában. Tovább kerestem az erkölcsi célzatú *példázatok*ban, az úgynevezett példákban, sőt az „igazoló" példákban is jelentkező látványgazdag alvilág–túlvilág emlékekben és kapcsolódásaikban.[4] A késő középkor fölfokozott vallási érzületében akár a pokol, akár a mennyország leírásában egyre nagyobb teret nyert a képzelet, amely szabadon csapongott a bűnösökre váró szörnyűségek vagy a megdicsőültekre váró égi gyönyörűségek részletezésében. A *Visio Philiberti,* illetve a *Visio Tnugdali/Tundali* típusú alkotások „szilaj fantáziával" ecsetelik az ördögök birodalmát. Joggal retten meg Zsigmond király is Tar Lőrinc pokolbéli beszámolója nyomán. Ezzel szemben az *Exemplum Mirabile*-szerű példázatok mennyország-ábrázolásai a fölajzott vallási ihlet szárnyalásai. A kor legjellemzőbb s egyszersmind műfajszintetizáló alkotása Dante hatalmas hármas víziójú *Isteni Színjáték*a.

Ennek a középkori látomásirodalomnak, akár morális, akár misztikus irányzatait nézzük, nincs sok köze a népi imádságok kezdőképeiben található toposzokhoz. Sem a középkori magyar irodalom kései emlékeiben, sem a megfelelő szakrális műfajok külországi szövegeiben nem találtam az imádságok kezdőképeivel rokonítható nyomokat. Ezután léptem a folklór területére. Átnéztem a nyugati archaikus szöveghagyományt. Elsősorban a német nyelvterület imádságaiban, valamikor imádságfunkcióban élő „ének"-eiben („liedlain") bukkantam természeti környezetben: zöld réten, ligetben, mezőn, harmatos füvön, dombon/hegyen üldögélő Máriára, aki fiát ringatja, vagy éppen fia keresésére indul. Ezek azonban leíró értékű természeti képek, amelyek nem azonosak a magyar imádságok eleve látomásra orientált mondanivalójával, s ami a legfontosabb: alanyi-első személyű élménybeszámolójával, vagyis az *én* belső síkján végbemenő misztikus történéssel. A lényeget érinti az egyik Nógrád megyei imádság kezdőképe:

...Én kimenek én ajtómon,
Föltekintek magos mennybe,
Mit látnék?
Azt látnék:
Hétszer szentelt szent kápolnát...[5]

Egy Egerben gyűjtött imádság szintén kiemeli az alanyi élményt:

Én kilépek én házamból,
Föltekintek magos mennybe,
Mit látok ott? Egy fényes kápolnát!
Nem fényes kápolna, Szent Ambrus tornya...[6]

Ugyanígy egy mágikus-misztikus képzetű somogyi imádságban Mesztegnyőről:

...Én kilépek én ajtómon Krisztus Urunk nyomába
Föltekinték mennyekbe,
Nyitva látszik mennyország ajtaja
Ottan látszik aranlápfa
Aranlápfa mellett aranmelence
Abban vagyon Krisztus Urunknak három csöpp vére
Asszonyunk Máriának három csöpp teje...[7]

A „látszik" 3. személyű visszaható ige használata egyetemessé tágítja a képet, bárki számára elérhetővé teszi, aki Krisztus nyomába lépve tekint a mennyekbe. Az élmény túllépi az alanyiság keretét, az egyén fölé emeli, teológiai dimenziót adván neki – bár őshitbéli képzeteket is fölvillant.

Nehéz választani a sok-sok száz kezdőkép közül, amely expressis verbis készít föl a látomásra. Zárópéldának egy különös, a Grál-mondakört sejtető motívumot idézek a Zala megyei Dabroncról:

...Mikor reggel fölkelek
Napkeletre tekintek
Ott látok egy aranyágat
Aranyágon zöldességet
Ott van Krisztus
Térdig vérbe, könyékig könnybe...[8]

A magyar látomásos kezdőkép történeti hátterének megrajzolásához a nyugati hagyományok a már említett kapcsolódási lehetőséget adták: természeti környezetbe helyezik Máriát, Krisztust, de sokszor a szakrális építményt, templomot, kápolnát is. A rendszerint hegyen álló templomban ül vagy olvas Jézus, vagy sokszor Mária gyermekével. A Róma hitrendszerébe sorolható közép-kelet-európai szláv

népek érintett szövegeiben ugyancsak embereket, természetet leíró képeket találunk: mezőn, réten, (szent) hegyen templom, benne Jézussal vagy a fia szenvedését fölidéző síró Máriával, vagy akár fa alatt üldögélő, fiát ringató anyával. Vallásos, misztikus motívumok a kezdőképekben előfordulnak, de nem találtam látomásos tartalmakra, élményre előkészítő kifejezéseket, sorokat, olyanokat, mint a magyarban lépten-nyomon előforduló formák. Ezek: *én kimegyek, én kilépek, én kiállok, én kinézek, kitekintek, föltekintek, amott látok, ottan látok, abban látok* stb. indító igék, amelyek nyomán megjelenik a (csillagos) *égen/égben, mennyben, hegyen, napkeleten, keleten, napjövetre, napfőjöttire, csillagban, felhőn* előtűnő látomás. Ennek tárgya igen sokféle lehet, rendszerint *szentegyház, templom, kápolna, torony, oltár, kereszt, szentség, kő/márványkő koporsó*. Mindez gyakran *arany/aranyos; szentelt*. Lehet *Jeruzsálem bárkája, nagy fényesség, magas kalastrom, tömjénklastrom, csillagos ég, szép csillag, pálma, ánafa, kerek almácska, aranyfa, aranyág, aranyágas, zöld ág, rózsásbástya, bástyánfa*. S lehet még *aranmelence, keresztdebence, rézdöbönce, égő gyertya, szövétnek, aranyágy, tömjénágy, aranyasztal, aranszék, zsölleszék, széknyak, bölcső, madár, apró madarak* (valójában *szárnyas angyal/angyalok*) s még sok minden. A látvány középpontjában Mária vagy Jézus, jobbára stilizált gyászjegyekkel a *vir dolorum*, az *imago pietatis*, illetve a *mater dolorosa* megjelenítőjeként. Előfordulhatnak még vallási személyek: *apostolok, tanítványok, (őrző) angyalok*, de a látomás főalakja *a szenvedő Jézus* és a *fájdalmas anya-Mária*.

A nyugati szövegemlékekből hiányoznak a látomásra fölkészítő alanyi jegyű indítósorok, s ha vannak is misztikus fogalmakat, vallási személyeket, helyeket megjelenítő, sőt természetben elhelyezett képek, ezek nem vetülnek ki a természetfölötti világba, az égbe, a mennyekbe, tehát nincs látomás jellegük. Nem rendelkeznek azokkal a stílusjegyekkel, amelyek a magyar látomásos kezdőképű imádságainkat meghatározzák.

Mindezek után a bizánci kereszténység szent hagyományában kezdtem tájékozódni: a román *kolindák*ban, az imádság-funkcióban élő vagy a záradék tanúsága szerint egykor imaként élt szövegekben, majd az orosz úgynevezett *lelki énekek*ben *(duhovnüje sztyihi)*. Kerestem bolgár párhuzamokat is, de nem találtam. Sokat lendített gondomon V. J. Mansikka kitűnő munkája az orosz ráolvasókról.[9] Az ebben tárgyalt motívumok, a háttérutalások megkönnyítették az egész szellemi örökség szinkretikus összetevőinek, a keleti apokrifák szerepének elismerését. Sok kérdés tisztázódott, s a helyére került számtalan toposz, amelynek eddig nem volt kötődési pontja a nyugati kereszténység hagyományozott motívumaihoz. Így az *alvó* vagy *gyászjegyű Mária/Krisztus*-kép, gazdagítva a hegyen, a tenger szigetén, tenger fövenyén, tengerben álló fa, templom, kő motívumaival, amelyek közül nem egy a román kolindák némely típusában is előfordul.[10] E képek itt nem látomás-funkcióban szerepelnek, nincs bennük alanyiság, személyes tapasztalás, inkább a nyugati hagyományból ismerős leíró jellegük van. Ezeket a motívumokat V. J. Mansikka a keresztény szimbólumrendszer alkotóelemeinek tekinti, egyszersmind jelzi, hogy jeles szerb és orosz kollégái, Jagić és Veszelovszkij számolnak ősi jeruzsálemi zarándokélmények, útibeszámolók alapján keletkezett verses legendák hatásával, néphagyománybéli továbbélésével is.[11] Érdekes módon Bóta László is hajlamos e

fölfogásra, amelyet tanítványai meg is fogalmaztak. 1980. április 11-én a „Régi magyar irodalom és folklór" című egyetemközi tudományos diákköri ülésszakon Czékmány Éva és Tokár Imre közös dolgozatukban az archaikus népi imádságok eredetkérdéseiről szólván, a bevezető lírai szakasz látomásos kezdőképeiről Bóta László szellemében ezt írják: „Az egyes imatoposzok a hátteres alapszövegeken túlmutató eredetükben különböző templomi látványoknak, hazai és külföldi zarándokélményeknek legendás elemeiből is építkező epikus modorú megfogalmazásai. Nem kétséges, hogy ezeknek az imádságoknak legarchaikusabb rétegét azok az egymásra vonatkoztatható szövegelemek jelzik, illetőleg képezik, amelyek mind a magyar, mind pedig az európai történeti hagyománnyal kölcsönös átfedéseket mutatnak." „Vizsgálataim alapján – mondja az egyik szerző – arra a belátásra jutottam, hogy a főgyökerek mélyen a középkori szentföldi zarándoklatok legendás élménybeszámolóiáig ereszkednek, amelyekhez idővel különböző itthoni és külföldi kegyhelyek búcsús emlékei is kapcsolódnak. A kérdéses imacsoportban alig van olyan szöveg, amely ne tartalmazna valamiféle konkrét utalást ilyen zarándokélményre, jóllehet az archaikus zarándokima alaptípusát szemmel láthatóan a »Memorialis« szövege őrizte meg. Az összetöredezett szüzséelemekből az alapstruktúra modelljét nem nehéz összeállítani: I. a bevezető rész az utazás, a zarándoklat megkezdését rögzíti [...] ezek az imák csírájukban rejtik azt az élményt, ami természetesen megengedte, hogy más templomok, gyakran a saját falubéli templom látogatásakor is fölidéződjék. Az imádságok elég tetemes részét érinti ez a motívum, ami a vele való intenzívebb foglalkozást sürgeti."[12]

Nem sokkal ezután nemcsak a jelzett motívumkör, hanem az egész imádsághagyomány alapos vizsgálatára vállalkozott egy másik egyetemi hallgató, Hidász Ferenc is, aki orosz párhuzamait a helyszínen is kutathatta a nyolcvanas évek közepén. Kiderült, hogy a műfaj kutatása ott is folyt; a kutatók nagyon örültek, hogy nálunk is foglalkoznak e számukra nagyon fontos, legalább a XII. századig filológiailag követhető hagyománnyal. Hidász Ferenc eredményeit szakdolgozatában summázta.[13]

Számomra a kezdő képsor gondja azonban nem oldódott meg; az említett fiatal kutatók magyarázatát nem tudtam elfogadni, ahogy fönntartással kezeltem Veszelovszkijét is. Bizonyos típusú orosz népénekeknél érvényesülhettek középkori zarándokélmények, ahogy erről a kolduló zarándok-vándorénekesek – *kaliki perehozsije* – művelte költői hagyomány is vall. Napjainkban a témakör alapos ismerője, Orosz György foglalkozik a zarándok-énekesek szerepével.[14] (A téma a cári időszak tudósainak a figyelmét is fölkeltette.) Lehet, hogy a nagyon színes óorosz istenes énekköltészet összehasonlító kutatása új mozzanatokat fed fel, amelyek alátámasztják a szentföldi zarándokutak szerepét. Mai anyagismeretem birtokában azonban nem merném a látomásos kezdőképeket valamiféle közösségi zarándokélmény továbbélésének tekinteni. Állásfoglalásom megváltoztatása csak meggyőző dokumentumok ismeretében történhet meg. Semmiképpen sem zárom ki a primér vizuális élmény meghatározó szerepét, még búcsújáró-zarándokutakét sem, azonban hamarabb fogadom el a külső látvány mögött a belső élmény késztetését, az adott környezet képének, a templomi falfestményeknek, a *Biblia Pauperum*nak a képze-

letmozgató erejét, nemkülönben a jól ismert népi képzelőerő késztetését. Erre bizonyíték a népköltészet gazdag jelképrendszere, képes beszéde, és az ezt megjelenítő *természeti kezdőkép*, a magyar világi népköltés elsőrendű jellemzője. A természeti kezdőkép sui generis jegye a magyar népi lírának. Nem későbbi szerzés, hanem magukkal hozott gondolati-szellemi örökség. Megfelel a magyarság kép- és jelképalkotó készségének, ahogy a sokat emlegetett Erdősi Sylvester János is megállapítja: „...az magyar nípnek elmíjinek éles voltát az lelísben, melly nem egyéb, hanem magyar poesis."[16]

Hasonló s e „magyar poesis" számlájára írandó jellegzetességnek tartom az archaikus népi imádságokban bőségesen föllelhető látomásos kezdőképformulákat. A világi és a szakrális líra természeti, illetve látomásos képei között, úgy tetszik, nemcsak véletlen pozicionális összefüggés van, hanem funkcionális kapcsolódás is. A képeknek szerepük van, függetlenül attól, hogy világi vagy vallásos tartalomhoz kötődnek.

Jómagam mind a világi, mind a szakrális líra kezdőképeit – eltekintve poétikai-stilisztikai értéküktől – valamiféle gondolati trambulinnak tartom, amely átlendít a megjelenítendő világba. Légyen e világ akár földi, azaz valóságos, mint a világi líra kezdőképeiben a természet látványa, vagy égi, mint imádságainkban a természetfölötti, a valóságon túli élmény „leképezése", a létszintváltás/tudatszintváltás előrejelzése.

Egy régi tanulmányomban szóltam már a természeti kezdőkép „titkai"-ról.[17] Jeles elődeink próbálkozásai nyomába lépve igyekeztem a kezdetben föl nem ismert vagy félreértett alakzat szerepét meghatározni, s Vikár Béla,[18] Erdélyi Pál,[19] Solymossy Sándor[20] szellemében a benne rejlő jelképrendszer szimbolizmusát értelmezni: azt a jelképrendszert, amelyhez kulcsot, úgy tetszik, a magyar líra egyik lényeges eleme, a *gondolatpárhuzam* adott. Ez utóbbi, akárcsak az alliteráció, finnugor alapnyelvi jelenség. Gáldi László szerint legbensőbbről jövő nembéli kifejezőeszköz, s nem későbbi európai hozadék.[21] Kizárólagosságot ugyan nem jelent; mind a gondolatpárhuzam, mind az alliteráció köztudottan más népek költészetében is föllelhető, főleg az archaikus rétegekben, ősköltészetben (*Biblia, Kalevala, Kalevipoeg,* türk emlékek). Azonban kevés költészetnek van olyan jelrendszere, amelynek föloldását a parallelizmus adja meg, vagyis: a kezdőkép és a versszak többi sora kétféleképpen mondja el ugyanazt. Először közvetve, jelekkel, szimbolikusan, majd közvetlenül, egyenes beszéddel. A szimbolikus „jel"-ek sajátos képírás jegyeiként érzéki képpel szemléltetik a tárgyat, fogalmat, összetett formában a szunnyadó gondolati tartalmat. A népköltés természeti képei éppen olyan plasztikusak és kifejezőek, mint az ezeket követő sorok. Például:

Tulsó soron esik az eső,
Ne menj arra, kislány, eleső',
Elsározod a fehér szoknyád,
Tudom, megver az édesanyád.[22]

vagy:

Piros kukoricaszár,
Kapálatlan maradtál,
Szőke piros kis leány,
Csókolatlan hagyattál.[23]

vagy:

Kinek van, kinek van
Tarka kezkenője,
Annak van, annak van
Barna szeretője.
Van nekem kezkenőm,
Fehér is, tarka is,
Van nekem szeretőm
Szőke is, barna is.[24]

vagy:

Elszakadt a szép bécsi kezkenőm,
Elhagyott a szép barna szeretőm.[25]

A magyar világi líra számtalan esetben indít ilyen párhuzamos szerkezetű kezdőszakasszal, amely az egyszerű parallelizmus struktúráját fedi, ugyanakkor a természeti kezdőkép addig rejtett mondanivalóját világossá teszi.

Legalább ilyen archaikus örökségnek vélem az imádsághagyomány ősvallási képzeteket, kereszténység előtti motívumokat is átmentett *szövegindító látomásképét*. Az imádságok látomásos kezdőképeinek sem magyar, sem külföldi párhuzamait nem találtam. Dömötör Tekla is megállapította, szólván az *„Amott kerekedik, / Keletkezik egy kerek dombocska / kerekes pázsit / ékes nagy út / gyalog ösvenke"* stb. indító képről, hogy „a magyar nyelvű egyházi látomás-irodalomban nem feltűnő ez a formula", amelyet ő, elfogadva Fettich Nándor nézetét „a régi magyar varázsénekekből származó formulának" tart, s a természetfölöttivel való találkozásnak tekint a „felső világban", mindenképpen valóságon túli élménynek.[26] E nézetet erősíti e formulák jelenléte a népi imádságok kezdőképeiben is. Az „Amott kerepegyik, amott kerepegyik egy kerek kápolna..."; „Amott kerekedik egy kis kerek kápolna..."; „Ánafa letelepedett...", „Fejem fölött párnafa letelepödött..." stb. típusú kezdősorok a *regösénekre*, a *Mennybe vitt lány* balladatípusra s egyes *rabénekek* indítására jellemzőek, s általában csodás megjelenést vetítenek előre. Fettich Nándor a *Júlia szép leány* balladával foglalkozván, annak is az „égből lejövő gyalogösvény"-motívumával, ezt kapcsolatba hozza a regösénekek „ékes nagy út"-jával. Az ősvallás és a keresztény hit közötti átmenet jelét látja benne, hivatkozik Bornemisza Péter két *bájoló imádság*ának „múlék regös nagy út" – „ez regös régi nagy úton" s „múlék egy regös nagy út" kifejezéseire is (a „csúz", illetve a „hasfájás" elleni imádságban). Fettich szerint „Bornemisza Pétertől megtudjuk, hogy ezen a régi, nagy regös-úton (vagyis a regösök elődeinek, a sámánoknak az útján) most maga az Úr Jézus jön le, és útközben ő űzi el a betegségeket, más szóval az ég és föld között közlekedő sámán helyett ő gyógyítja meg a betegeket."[27]

Az archaikus népi imádsághagyomány régiségét, ha már Bornemiszát idézzük, az ő „Öklelet elleni báj"-a is jelzi, amelyben a népi imádságok passiórészletei fordulnak elő hasonlóképpen a „Menyélés elleni" ima, amelyben a népi imádságok bizonyos szövegelemei találhatók, és majd mindegyikben fölbukkan egy-egy mai népi imádság motívuma, sora, kifejezése.[28] Az imádsághagyománynak történeti folyamatosságot ad még Jankovics Józsefnek négy, Oxfordban fölfedezett 1620-as szövege,[29] valamint az ugyancsak Jankovics közölte XVII. század eleji ráolvasó imádság a Keleuenről[30] a Zichy-levéltárból, mely teljes népi imádságszövegrészt tartalmaz. E folyamatba tartozik a XVII. század végi kunszentmiklósi „Memorialis",[31] a Horvát István naplójában 1805 októberében följegyzett „babonás, haszontalan szószaporítású imádság",[32] végül Kálmány Lajos tizenhárom megjelentetett s még a ráolvasók közé sorolt imája 1891-ből.[33] Ebbe a történeti sorba illeszthetők be a ma még Moldvában gyűjthető nagyon archaikus nyelvezetű imádságok. A bukovinai, moldvai szövegek archaizmusát a sok régi nyelvi forma mellett a gyakori „vala" segédige is elárulja, amely egyértelműen a XV–XVI. századi költői gyakorlatot közvetíti. A pusztinai imádságban három látomáskép is van, a nyilvánvaló szövegkontaminációk eredményeként. Megjegyzendő, hogy a „vala" segédige múlt idejű formája nemcsak a szórványmagyarság archaikus stílusjegyeket megőrzött emlékeiben található, hanem Somogyban is. Az egyik legszebb, Zselickislakról való hosszú imádságban e sorokat hallhatjuk:

...Ime vala vélle Mária,
Arany fának ága,
Holtaknak bársonya,
Szűzeknek virága,
Leereszté vala sárbodor szép haját,
Kezébe vette világi zsoltárját,
Kibül olvasta szerelmes szent fiának keserves halálát...[34]

Míg a világi líra természeti kezdőképeit (mintegy a zenei kvintváltás módozataként) *követi* a jelkép föloldása, azaz megfejtése a gondolati párhuzam jegyében, addig az imádságok látomásos kezdőképeit (imafüzérek esetében „köztes" képeit) *nem követi* a parallelizmus lezárása, azaz a szimbolikus jegyek értelmezése. A keresztény fényszimbolika szoláris-asztrális eredetű jelképei, főleg a *Nap–Fény–Krisztus–Eucharisztia,* a *hajnal–csillag–Mária* szimbólumok nem igényelték a megfejtést, mert benne éltek a keresztény köztudatban, s kifejeződtek az irodalomban és a képzőművészeti alkotásokban egyaránt. Jelentéstartalmuk mindenki számára adott volt. A látomásos kezdőképek a szakrális hagyományban más funkciót töltenek be, mint a természeti kezdőképek a világi lírában. Az előbbiekben – különösen a transzcendenciába vetülő személyes látvánnyal – jelzik a tudatszintváltást, előkészítik a lélekben végbemenő folyamatot, az égiekkel való találkozást. Gyakran föl is villantják az imádság témáját *(passió)* egy-egy szenvedő Krisztus-, síró Mária-kép megjelenítésével, ezzel előrevetítik a Krisztus-halál egyéni és kollektív katarzisát. A láttatás egyéni, személyes, alanyi, a Golgota-dráma élménye általános, sőt egyetemes. Ezek az imádságok nem a „kér-

jetek és adatik néktek" megfogalmazásai, azaz nem „kérő-imák". (E magyar megjelölés pontosan adja vissza azt, amit más európai nyelvek szavai elsődleges jelentésükben tartalmaznak, alapul véve a latin *precor/precari* ('kérni/könyörögni/imádkozni') igét: *pregare, prier, to pray*... de ezt az értelmet jelzi a német is). A mi passióimáink a latin *oratió*kkal rokoníthatók, ahogy Európa-szerte a középkori kódexek és a ma élő néphagyomány elárulja. Kódexeinkben is *oratio/oracio* olvasható az *ymatsaagh, imatsag, ymaczaagh* stb. mellett, mint ahogy az olaszoknál, franciáknál, spanyoloknál, katalánoknál, angoloknál is megvan az *orazione, oraison, oración, oration* (és középkori, illetve népnyelvi változataiban: *urazione, oracion, orazo, oreisun, oreison, orisoun, orison* stb.). A mi imádságaink elmondói tehát nem kéréssel fordulnak az Úrhoz, hanem a Krisztussal való találkozásra, sorsával való azonosulásra készülnek. Az Imitatio Christi Szent Ferenc-i szellemében kívánják átélni vagy legalábbis fölidézni a Megváltó-halál eseményeit, majd mindezért a szenvedésbe való alámerülésért elnyerni a záróformulákban megfogalmazott, ígért kegyelmeket. Mindez ott áll a kezdőképben, ez határozza meg funkcióját, hitelesíti az imádkozó szándékát s emeli „üdvös"-ség teljesítményét. Más lapra tartozik, hogy a kép létrejötténél milyen vizuális élmények hatottak egyénileg vagy kollektíve. A már említett templomi festmények, freskók, a *Biblia Pauperum* ábrázolásai, netán külső természeti környezet, vagy a lélek vásznán lepergő vizuális élmények: látomások, jelenések, álmok? S az is más lapra tartozik, hogy ezek a látomásos kezdőképek mennyire értelmezhetők a középkori egyházi szimbolika jelrendszere alapján, az Egyházat, Krisztust, Máriát megjelenítő jegyek fényében. Továbbvive – keletebbre – a kérdést: e jegyek (a *tengerben, szigeten, fövenyen, hegyen növő fa, világfa, aranyfa, aranyágas, piros márványkő, forgó kerék* stb.), amelyek közül több is megtalálható a bizánci keresztény hagyományú népek ráolvasóiban, köszöntőiben, kolindáiban, mennyiben ősvallási, kozmogóniai, asztrális jelképek hordozói?

Tehát nem tekinthetem véletlen költői képződménynek az imádságok látomásos kezdőképeit, hanem a világi lírában fellelhető természeti kezdőképek szakrális megfelelőjének vélem. Legalább olyan fontos szerepet tulajdonítok neki, mint amilyennel a népdal indítóképe rendelkezik, de a dolog lényegéből eredően más jellegű funkciót, ismételve: sui generis funkciót. Az indító képrendszert több tényező meghatározta ősi örökségnek tartom, amely mind a világi, mind a szakrális népi költészetben szükség szerint jelen van. A természeti kezdőkép jellegének megfelelően hol a földi valóságra utal, hol meg az égi „valóság"-ot célozza meg. Egyik esetben sem önmagáért való esztétikum. Képi világa hol a falu és környezete visszaverődése, hol a templomtorony égbe törő keresztjének és e kereszt megjelenítette misztikus tartalmaknak kivetülése. Nem csupán stiláris forma, hanem meghatározott funkciójú poétikai eszköz. Az imádságok esetében a földtől való elszakadás verbális ugródeszkája, zsongító igéje, mint mondottam: szó-trambulinja. Léte nem öncélú, mint ahogy egykor a kereszténység előtti pogány rítusénekekben sem volt az. Nem volt az a regösénekek csodás megjelenést előkészítő keletkezési formulája, sem a „haj regö rejtem"-varázsige, az egykori „elrejtőzés", a szellemvilágba jutás szövegi emléke. S itt óhatatlanul eszembe jut a

Hegyet hágék,
lőtőt lépék,
Kő káplonicskát láték,
Bellől arannyas,
Küel irgalmas
Szent Világ Úrjézus Krisztus benne lakik vala...[35]

kezdetű moldvai imádság Dioszénből, amely sokunkban a Diószegi Vilmos közölte szojot sámánéneket társítja.[36] Különben erre ő hívta föl a figyelmem:

...lakottam föld, szülöttem föld
A Nagy-havas a Szív-havas
fölmegyek rá fölhágék rá
szellemtanya szellemtanya...
zúg a botom zsenge fenyő...[37]

Egy csuvas találós mese magyar változatában számunkra két elgondolkoztató többlet-sor van (a csuvasban nincs vagy lekopott):

Hágcsón hágtam,
Lépcsőn léptem,
Aranygyűrűm elvesztettem,
Nap felkapta,
Holdnak adta,
Csillag az ujjára dugta.[38]

Anélkül, hogy erőltetett kapcsolódási pontokat keresnék, ezek a szövegek egymás mellé kívánkoznak s elgondolkoztatnak. Továbbá elgondolkoztat az „Amott keletkezik... amott kerekedik..." ősi keletkezési formák jelenléte a népi imádságok egyes kezdőképeiben. Úgyszintén elgondolkoztat az 1971-ben megtalált mernyei (Somogy megye) ráolvasó, amely az 1516–18 körül lejegyezett *Szelestyei ráolvasás* máig is „használt" változata.[39] Önmagáért beszél a közeli Töröcskén fölvett hosszú, imafüzér jellegű öntőimádság,[40] amely rokonságot mutat az – egyes vonásaiban még archaikusabb – zselicszentpáli (szintén Somogy megyei) öntőimádsággal.[41] Míg ez utóbbit az elmondó gyógyítóasszony éber állapotban „tötte rá" a betegre, addig a töröcskei messze földön híres öntőasszony időnként „elrejtőzötten" is, sőt énekelve gyógyított. „...Az még énekűt is [...] mikor öntött"[42] – mondta kortársa 1973-ban. Az 1954-ben, 74 éves korában meghalt analfabéta tudósasszony lányától vettem föl anyja „vízcsinyálás-imádságát", amelyben, hasonlóan a többi ilyen funkciójú imádsághoz, sajátságos szinkretizmussal keveredik a mágikus és a misztikus. A külső környezetből merített, ugyanakkor már szakrális tartalommal telítődött természeti kép ezt vizuálisan is megerősíti. E kilencvenöt soros, hosszú imádságban, valójában imafüzérben, van látomásformulával indított misztikus kép s van bibliai környezetbe

helyezett természeti kép. A megjelenített vallási alakok is a népi tudat állományának megfelelően szinkretikusan működnek. A látomásos aranyos-templomos képben próféták „szolgáltatják a szentmisét a súlyos betegök testiké', lelkiké'...", a bibliai hátterű természeti kép viszont a szent kereszt-legendát éppen úgy idézi, mint a középkori hármasság: Mettertia (Szent Anna–Szűz Mária–Jézus) fogalmát s a gyógyítóasszonyok egyik szakrális előképét, Szent Annát:

Jeruzsálem kertbe van egy cidrusfa
Annak van három lehajlós ága,
Első ág alatt a Jézuska a bűnöst mögváltotta,
Második ág alatt Szent Anna,
Betegeket gyógyítja,
Csodálatos kezivel a földről a nyavalát eltávolítja,
Harmadik ág alatt a Boldogságos Szűz Mária szent fiát siratja,
Piros vérit csókolja...[43]

A töröcskei „öntőimádság" hosszú szófolyama egyformán sodor magával kereszténység előtti pogány képzeteket és keresztény tartalmakat, s mindezt olyan egymást váltó, egymással keveredett bőségben, hogy ez az egyetlen szöveg hű ábrája lehet a középkori magyar lelkiségnek. Az imafüzérben még benne van az óhitek „hej regö rejtem"-révülete, magasabb rendű tudása, és benne van az új hit iránti teljes elkötelezettség. Hogy e kettősség mennyire élő, azt hitelesen maguk az érintettek fejezik ki. A töröcskei öntőasszony leánya hosszan szólván édesanyjáról többek között ilyeneket mondott: „...De az én anyám még el is rejtőzött abba az üdőbe, osztán úgy énekűt... azt mondják, hogy az én anyám kiénekűte a háborút, hogy előtte, hogy gyüttek ide, úgy ha'gatták, úgy kiénekűte, hogy ekkor és ekkor kiüt a háború. Az én anyám! [...] Az kiénekűte azt, hogy háború lössz!..."

„...Az Isten gyógyította mög, mer egy ojjan imádság, ami régön a földre maradt, hogy aztanék ez által az Isten is segít azon, hogy gyógyuljon mög... Ű fönnhangon mondta ezt, ha'jja mindönki, hogy ű nem csinyál rosszat, ű ezt imádkozza... [hogy] tudják, hogy ű imádsággal gyógyít. Ű Isten nevibe, ű nem adott soha semmi gyógyszört, nem adott semmit, mást semmit, mind ezt elimádkozta a Jézus szent nevibe aztán mindíg az Istenhö fordút, mög folamodott... mer mindenkinek azt mondta: Nem én segítök, az Isten! Mer én – aszongya –, ezt az imádságot tudom, én semmi mást nem tudok – aszongya –, én nem segítök, az Isten segít..."[44]

A másik híres somogyi – zselicszentpáli – öntőasszony imádságában Boldogasszony parancsolja ki a testből az „Egy csöpp véribű származott nyavalák"-at, miközben ilyen „szent igék" is elhangzanak:

...Damion!
Mégis mondom Damion!
Ködve legyen boszorkány száz szamár szőréve'
Hatvan leán hajáva'
Boldogasszon igéive'...[45]

A gyűjtés idején, 1971 őszén, a 91 éves, nagy lendületű, kiváló eszű öregasszony maga vall nagyanyjától örökölt tudományáról: „...Rámontam az imáccságot háromszor, nyolc órakor, és dé'be, mikor a Napnak legnagyobb ereje van, akkor szépön rámontam az-az öntő-imát... amit mögtanútam a mamámtú, osztán háromszor rámontam és meggyógyú't! És meggyógyú't!" – Egy másik imánál szintén a Nap erejét kellett kihasználni, a délidőt: „...Akkor van a Napnak a legnagyobb ereje... akkor köllött ráóvasnom szépön... Belefújtam a szömibe. Ahányszor montam azt az imáccságot annyiszor mindíg belefújtam a szömibe..." „...Akkor osztán rámondom, ráimádkozok, rátöszöm az Atyának és Fiúnak és Szentlélök, akkor aztán szépön háromször e'mondom... Én csak ezöket, ezöket a szép imáccságokat én még élök, én ezöket mindíg követöm... én csak mindíg az Istenbe bízok. Én csak mindíg a jó Istenbe bízok... De nem köll semmi, mint a jó Istennek a segíccsége... A jó Isten segíccségíve' van ez. Másként, másként ez nem löhet. A jó Isten segíccségíve'. Igön!"[46]

„Az én anyám még el is rejtőzött abba az üdőbe..." – ezt az állapotot hogyan látta a töröcskei asszony falubéli társa, aki 1892-ben született: „Az még énekűt is [...] mikor öntött, osztán vót ujjan nagy ünnep. Akkor ujjant énekűt, nagyon is jártak hozzá, úgy, úgy [keresi a szót], elájút, vagy hát hogyan, tudja úgy [mutatja: néz fölfelé meredten]. Nem tudott magárú, úgy elájút, osztán énekűt Szent Annárú', akkor Jézus Krisztusrú', ijjenrű' énekűt."[47]

Ez az analfabéta somogyi asszony nemcsak elrejtezni tudott, mint gyógyító-varázsló pogány elődei, hanem a krisztusi szenvedést is fölidézni, önkívületben átélni, amiképpen tették a középkor misztikusai, vagy akárcsak a Szent Ferenc-i ihletésű vallásos élmény fölfokozott állapotának (*pazzia religiosa, nova pazzia, santa pazzia, collettivo delirio* stb.) elragadtatottjai.[48] Mindezt magába sűríti a szó-kép-motívumtöredékekből összeállt imádság, amelyben a betegségdémon- és ördögűző szövegelemek is bőven megtalálhatók. Pais Dezső szerint a zselicszentpáli öntőimádságban a *Damion/Dami(l)on* feltehetően a *Daimonion-Démon* torzulása.[49] A *tetem* szó is régi kódexirodalmi jelentésében szerepel: 'csontozat', 'csontváz', 'csont', amint ezt több palóc imádságban is látjuk:

...Mély gödörbe taszítsák,
Minden teteme megrettenvén,
Piros vére kifolyik...,

vagy: ...Töviskoronát vernek a fejébe
Úgy taszítják a mély gödörbe,
Szinteteme megszakada
Piros vére folyamoda...,

vagy: ...Mély gödörbe bézakkantják
Szent szívteteme megszakadván...

XVI. század eleji kódexeinkben: „...myndeon teteme meg toerek [...] ismeg fel emeluen masocher vgi zohkantak a verembeh...", vagy: „Es mynden tetemenek weley...", vagy: „Es tetemey czontyawal oezve oly ygen meg toeretenek wala..."[50] stb.

Imádságaink nyelvi archaizmusai nyelvészeinknek sok örömet szereztek és készséggel segítettek értelmezésükben, kormeghatározásukban. (Például a *...lőtőt lépék..., iha meg alivan..., aran sik sek..., alisszon... szelevén..., Szent Benedek szárnyékja..., felelén... megkérdeztén...* stb. Pais Dezső kedvenc „házi feladatai" közé tartozott.[51]) A szövegek régiségét nemcsak a késő középkori stílusjegyek, például a *vala* segédige sűrű jelenléte, kifejezések árulják el, hanem a hordozó réteg – az öntő-gyógyító-asszonyok pogány képzeteket, keresztény lelkiséget egyaránt közvetítő vallomásai is. Az imádságok funkciójára, háttérvilágára rávilágító megnyilatkozások sora a múlt titkait fölfedő, azokat az átélés alanyiságával hitelesítő ábrák, mélyről jövő önanalízisek, egyidejűleg jelentős mentalitástörténeti adaléksor, amely egyedülálló a XX. század végén.

A következőkben néhány, a magyar népi imádságokra olyan jellemző indító látomás-képet mutatok be, amely alanyiságában *(látok/láték, föltekintek/föltekinték, fölnézek, találok/találék...)* egyéni élményként tárja elénk a megjelenő misztikus képet, a látomást vagy látványt. Azután fölidézek olyan kezdőképet is, amelyről lekopott a vizualitást alapozó ige, ám a megjelenő kép a maga transzcendentális fényében kivetíti a belső élményt: a passió/siralom témát, a gyászjegyű Krisztust *(vir dolorum, imago pietatis)*, vagy a gyászjegyű anyát *(mater dolorosa)*, netán más transzcendens „valóság"-ot.

A misztikusok mennyországbéli megtapasztalását érzékelteti a népi képalkotás néhány szép példája, sokszor *kettős látomást* is fölmutató szövegemlék. Történeti érdeme folytán a XVII. század végi *Memorialis*sal kezdem Kunszentmiklósról, amelyhez Tálasi István révén jutottam 1969-ben. Az idézett példák csak magára a látomásos részre vonatkoznak, nincs módom az egész, sokszor nagyon hosszú imádságot közölni.

...En agyambul fel keltem
aldot vizben meg mosdottam
aldot kendövel megkendöztem
en hazambul kileptem
küszöbömre fel allottam
magas Menyben fel tekintettem
magas menynek ajtajat nyitva lattam
aban lattam egy arany sik szeket
aban üldöget boldogsagos Szüz Maria
aldot Jesus Cristusnak dicsöseges Szent anya
iha meg alivan
szive szomorodvan
vig kedve meg szegven

szent fülé meg fügesztven
haja meg eresztven
kezeben vagyon oltari olvasoja
ugy olvasa az vilagnak böseegeert es szaparasagáért
onnet latá fenyes Jesust
fel vivek Sinai högyre
magos kereszfan megfeszitettik
piros vere ki csordulvan
Maria Magdolna labahoz borula ugy sira
hajaval labait törügeti ugy Monda...[52]

A *Memorialis* egy összehajtott papírlap 1. és 4. oldalán található. Az első oldala hevenyészett toldalékos szöveg, mintha valaki sietve rögzítette volna. A negyedik oldalé összeszedett, szépen átírt, egy sorral teljesebb. Bár a két változat helyesírása erősen eltérő, feltehetően ugyanazon kéztől származik. Történeti értéke kimagasló, hasonlóan a Bornemisza *Fejfájás elleni* imájában található, ugyancsak gyászjegyű Mária-képhez.

A kettős látomás gyakoriságának jellemezésére egy alföldi imádságot idézek; Kecskemétről kaptam levélben 1973-ban:

...Én kilépek én ajtómból,
Ott találok egy kápolnát,
Kivül fényes, belül irgalmas,
Abban van a boldogságos Szüz Mária.
Arany haját leereszti,
arany övét megoldozza,
térdire tette szent könyvét,
Arra méne a szeretetben szent János,
Kérdi tőle:
Mit sirsz, mit keseregsz boldogságos Szüz Mária?
Hogyne sirnék, keseregnék,
ma teljes három napja, hogy nem láttam a mi Urunk Jézus
Krisztust, ez világnak urát!
Tekints a magos mennyekbe,
Ott meglátod a Krisztus Jézust, ez világnak urát,
jobb vállán szent köröszt,
szent körösztön szülőgyermek,
szülőgyermeken hét zsolozsma...[53]

Sűrítve néhány képet mutatok be a változatosság, képgazdaság érzékeltetésére a Zala megyei Szíjártóházáról:

...Kimegyek én ajtómon,
Föltekintek a magos mennybe,
Ott látok egy szentegyházat,
Kűő kincses, bellű irgalmas,
Annak négy közepibe négy szál gyertya ég,
Igye-migye madárnok szárnya alatt...[54]

Erdélyi kántáló énekből volt a Maros-Torda megyei Nagyernyéről; az ének képi világában kötődik az imák szövegállományához:

...Felkelek én szép piros hajnalban,
Megmosdottam arany folyóvízzel
S megkendőztem Mária kendővel.
Feltekintek boldog mennyországba.
S ott is láttunk egy vígasz lajtorját,
S azon felül egy márvány koporsót,
Kiben nyugszik világ Urunk Jézus...[55]

Egy pusztinai (Moldva) hosszú imádság egyik gyászképe:

...Én felkőttem az én bünös ágyamból,
Kimentem az én bünös ajtóm elejibe,
Kimodzsóttam az én bünös büneimből.
Feltekintek magos mennyégbe,
Ott látom fejér káponyecskát,
Né(gy) szegibe né(gy) aran' kereszt
Közepibend arangy ótár
Arangy ótár előtt aran' karszékecske
Amelybe ül vala a Bódogságos szép Szűz Mária.
Feje lehajtval
Könyvei hullnak...[56]

A Pietà-jelenet is kivetülhet az égbe, ahogy egy alföldi imában látjuk Mélykútról (Bács-Kiskun megye):

...Föltekintek magos mennybe,
Nyitva látom mennyország kapuját,
Kívül kárpitos,
Bellű aranyos,
Trónusán ül szép Szűz Mária
Ölében szent fia meghalva...[57]

Máriának nemcsak gyászképzetű alakja jelenhet meg a látó előtt; a medvesalji Gesztetén (Szlovákia) gyűjtött imádságban ekképpen:

...Én kimenek én ajtómon
Föltekintek magas égbe
Láttam Máriát
Máriának bimbóját
A leveles színű Szent Annát
A Boldogságos Szűz Máriát...[58]

A fönt idézett „Hegyet hágék, lőtőt lépék..." kezdetű moldvai ima gyászjegyű Krisztus-képet láttat, akárcsak egy már említett különös hangvételű palóc szöveg, amelyben a *sacrum* és a *profanum* életadta egyszerűséggel keveredik:

...Én kimenek én ajtómon,
Föltekintek magos mennybe,
Mit látnék?
Azt látnék:
Hétszer szentelt szent kápolnát,
Kívül aranyos, belül irgalmas,
Benne vagyon Krisztus Urunk,
Keresztfára van feszítve.
Arra ment Szent Lukács évangélista.
Köszönt néki:
Isten adjon jó napot, én Uram Teremtőm!
Ha lehetne öt mélységes sebeidet terenyemmel behúznám.
Fogadj Isten Szent Lukács évangélista!
Mennyi szentek elmentek máma mellőlem,
Mégis illyen angyali üdvözlettel meg nem üdvözöltek, mint
te megüdvözöltél!...[59]

Lukács üdvözletében és ebben a realista szituációban másféle „profánság" is megtalálható: az ősi gyógyítás kézzel-kézrátétellel, amely Bornemisza *Az ökleletről* szóló imájában is kísért.

A népi szemlélet Máriát is helyezheti ilyen életközeli-emberi helyzetbe. Dél-Alföldön – Csanádapácán – ilyeténképpen fordul elő:

...Föltekintek a magas égre,
Ott látok egy kápolnát,
Abban látom a Boldogságos Szűz Máriát,
Töri a szent kezét, hullajtja a szent könnyét,
Odamén Szent Anna asszony,
Mária leányom,

Mér tördeled szent kezedet,
Mér hullajtod szent könnyedet?
Hogyne törném szent kezemet,
Hogyne hullajtanám szent könnyemet,
Összejártam ezernégyszázegy templomot,
Mégsem találtam meg az én szent fiamat a Jézust...[60]

A túlvilág-mennyország nemcsak az égen/égben jelenhet meg, hanem az ég vizuális élményéhez tartozó más elemben is, egy vasszécsényi imában például így:

...Kitekintek napkeletre,
Ott látok egy szíp csillagot
Kívül aranyos, belül kegyelmes,
Abba fekszik Krisztus urunk,
Térdig vérbe, könyökig könnyűbe...[61]

Vagy egy Komárom megyei imádságban Kisbérről:

...Napkeletre tekintek
ott látok egy fényes felhőt
abba vagyon Krisztus Urunk
térdig vízbe könyökig vérbe...[62]

Mind a világi, mint a keresztény szimbolikában erős jelképiséget hordozó alma-jegyben Ipolyvecéről:

Kimegyek ajtóm elé
Feltekintek magos mennybe
Ott látok egy kerek almácskát
Abba hét oltárocskát
Hetedikbe Szent János
aranymisét szolgál
Boldogasszony anyánk hallgatja...[63]

A *kerek almácska*-kép már elvisz a *kerek kápolna/égen forgó kápolna*-motívumon át a kereszténység előtti hagyományokat őrző rítusénekek már taglalt kezdőformulájához, amely előrevetíti az égi jelenségek bekövetkeztét. E motívumok inkább a Palócföldről kerültek elő, például Egyházasgergéről:

...Amott kerepegyik, amott kerepegyik egy kerek
kápolna,
Kível aranyos,
Belő' irgalmas,

Abba térvekel a Boldogságos Szép Szűz Mária
Térdig vérbe
Könyökig könnyűbe
Néz a napkeletre
Ott látja a zsidókot,
Aki hurcolják Krisztus Urunkat.
Testi szállong,
Véri hullong...[64]

és változata ugyanonnét:

...Amott kerekedik egy kis kerek kápolna,
Benne imádkozik a szép Szűz Mária
Paradicsomban csendítenek
Egy csepp vér lecseppent...[65]

Ugyane képzetkörből még a szlovákiai Leszenyéről:

Ha kimegyek ajtóm elé
Föltekintek magos égre
Ott látok kereken kápolnát
Abban vagyon hét oltár
Hétszer fölszentölve
Abba van fekete vánkus
Azon fekszik Jézus Krisztus
Három Mária siratja...[66]

és egy szöveg a távolabbi Csongrádról:

Föltekintek magos égre
Ott látok egy forgó kápolnát
Arra méne szép Szűz Mária elmosologván
Kelj föl kisded Jézuskám a templom ajtajábul...[67]

A sokszor kettős látomás-képet is fölmutató „keletkezési formula" változatai a kelta eredetű *Grál-mondakör* irányába is elvisznek, főleg a Zobor-vidék szövegeiben. Egy zsérei (volt Nyitra megye) imából:

...Ha kimegyek az ajtóm elejbe,
Föltekintek a magos mennyekbe,
Ott látok egy aranyágat
Az alatt egy rézdöböncét,
Abba cseppen Jézus Krisztusnak három csepp vére,

Az angyalok felveszik
Jézus elejbe viszik...[68]

Egy variánsa ugyanonnét:

Reggel ha fölkelek
Kimegyek ajtóm elejbe
Föltekintek magas mennyégbe
Ott látok egy keresztdebencét
Abban van Krisztus Jézusnak szent vére,
Aki avval megmosgyik
Aranykendővel megtörülközik,
Megnyeri a mennyeknek országát...[69]

Bálint Sándor erdélyi eredetű József-napi köszöntőjében a jelképiség teljesen egyértelmű: az önmaga tartalmát megújító, kifogyhatatlan mitikus tál, majd a Krisztus vérét fölfogó Grál-edény misztikus szimbolikájában sűrítve vetül ki az *utolsó vacsora – krisztusi véráldozat – oltáriszentség – eucharisztia – szent kehely – pohár – üdvözülés* középkori szemlélete. A köszöntő József-napi szerepe is érthető: a Grál-hagyományban Arimathiai József fogta föl egy edényben Krisztus kifolyó vérét, amelyet azután az angyalok vittek föl a Pireneusok vad sziklavárába. Másik változat szerint maga József és társai vitték a brit tenger egyik szigetére.

...Betekintvén a mennyország kapujában:
Kívül aranyos, belől irgalmas.
Közepében áll az Úrjézus Krisztus,
Szent kendő a nyakában,
Szent pohár a kezében.
Aki ebből a szent pohárból iszik,
Soha meg nem szomjúhozik.
Aki pedig ehhez a szent kendőhöz törülközik,
Az soha el nem kárhozik.[70]

E misztikus képi világtól nagyon is eltérő tartalmakat hordoznak a *piros márványkő, küszöb, leeresztett haj, könyv* főleg palóc és jászsági imákban megjelenő motívumai.
Egy romhányi szöveg:

...Eredj el asszonyanyám, Máriám, a paradicsomkertbe,
Állj föl a piros márványkőre,
Ott majd meglátod a te szerelmes szent fiadot...[71]

vagy Jászárokszállásról:

...Lépj keresztül küszöbödön
Ereszd le aranyszínű hajadot,
Tekints föl a Csinai nagy hegyre,
Ott látod isteni fiadat, fényes Jézus Krisztusodat...[72]

Szép lírai változata Jászberényből:

...Törüld ki arany szál hajadat szent szemedből
Tekints föl a Hajnal hegyre
Ott meglátod szent fiadat...[73]

Nógrádsipekről:

...Oh, te hétfájdalmú szentséges Szűz Mária
Tekints nagy könyvedbe,
Nagy könyvedbő' mennyekbe,
Majd meglátod Jézus Krisztus szent fiadot mennyeknek
országába, ámen.[74]

A kezdősorok látomásos formulájából gyakran lekopott, vagy egyszerűen csak kimaradt az „égre tekintés", és ezzel a mennyország-túlvilág „helyszínelése". Bár az első személyű igealak megmaradt, a transzcendencia „térbeli" érzékeltetése nélkül a *látomás*ból látvány lesz. Ezt szintén a *kimegyek–kitekintek–látok–találok* igék vezetik be. A *látvány* tartalmilag és alkotóelemeiben alig különbözik a *látomás*-képtől s mégis más. A látomás lélekben végbemenő „belső látás" eredménye, míg a látvány testi-érzéki úton ragadható meg, az égi terekről a földi szintre tevődik át, és sokszor nagyon is emberközelivé válik, mint például egy ipolyszakállasi (volt Hont vármegye) imában:

...Kimegyek a kapum elejibe,
Ott látok egy aranyágast,
Az alatt Szűzanya Mária,
Kék köténbe, piros vérbe
Le van a feje hajtva...[75]

A zalai – bánokszentgyörgyi – ima tükrözte népi szemléletben karnyújtásnyira kerül Krisztus:

...Kimegyek én én ajtómon,
Ott látok egy szövitneket,
Azon áll a Krisztus Urunk
Térdig vérbe, könyékig könnybe...[76]

Egy archaikus nyelvi formákat is megőrző képgazdag hevesi (Apcról való) szövegben viszont Mária tűnik nagyon is emberinek:

...Amott látok, amott, rózsásbástyát,
Abba mondja Szent Pál, Szent Péter az ő miséjét,
Oh asszonyunk Szűz Mária misehallgatója,
Mér jötté(l) a misére?
Honne jöttem vóna
a teljes harmadnapja elvesztettem szerelmes szent fiamat,
Jézusomat...[77]

A látomást-látványt közvetítő imakezdőképek szükségszerűen alanyi indításúak. Eltűnhetnek azonban az alanyi jegyek is, a már említett első személyű igék. Ilyen esetekben vagy egyszerű *természeti kezdőképpel* van dolgunk, vagy misztikus tartalmú *leíró képpel: descriptió*val, sokszor már csak egyszerű tényközléssel.

Szentegyházasfalui (Erdély) imádság természeti kezdőképe:

Piros hajnal hasada
Égi madár rettene
Tekintsétek Máriát
Mily sirassa szent fiát...[78]

Egy kapuvári indítókép:

Piros színű szép hajnal
Kibe Mária nyugvékol...[79]

Egy jászalsószentgyörgyi imádság természeti kezdőképében a világi lírából ismert parallelizmus jelenik meg, sok szép alliterációval:

...Ágfa virágzik,
Búza bimbózik,
Szülő Szűz Mária
Szent fiát szüli...[80]

Idézünk még néhány példát a misztikus tartalmú leíró természeti képekre: Almágyról (Szlovákia) imafüzérben:

...Széles tenger partján az
Aranyfának aranyága
Arra járt asszonyunk Szűz Mária,
Mikor láttad a te szencséges szent fiadat?...[81]

Ennek egy variánsa Nógrádsipekről:

Tengernek közepébe egy aran'fa
Aran'fának arany ágán ül a Boldogságos Szűz Mária...[82]

Majd Gyöngyöspüspökiről (Heves megye):

...Mandulafának három ága
Üdvözletnek szép virága
Paradicsomban csendítének
Onnan gyün három angyal...[83]

Az imádságok gyakori madár-képe látomásokban éppen úgy előfordul, mint természeti leíró képekben, ahogy egy káptalanfai (Veszprém megye) szövegben látjuk:

...Égen mene egy madár,
De nem madár, szárnyas angyal,
Szárnya alatt igaz hit,
Igaz hitből Boldogasszony kitekint...[84]

Ehhez hasonló ellentétpáros képsort tartalmaz a Tolna megyei Regölyben gyűjtött ima indítása:

Áll a rózsa középmezőn,
Nem a rózsa, hanem a Boldogságos Szűz Mária...[85]

S ez a *rózsa–Szűz Mária* középkori jelképek hordozójaként jelenik meg természeti képekben országszerte az archaikus hagyományban. Egy tapsonyi (Somogy megye) szövegben:

Fehér rózsa Mária
Gyönggyel gyökerezik
Arannyal bimbózik...[86]

Egy budafai imában Zalából:

Fehér rózsa Mária,
Gyöngybe nyílik,
Arannyal keletzik...[87]

Az egyszerű tényközléssé zsugorodott kezdőképre is idézek néhány példát. Egy etesi (Nógrád megye) imádságból:

Zöld erdőben van egy kis kápolnácska
Abba' vagyon hétszer szentséges oltárka...[88]

Pötrétei (Zala megye) imából:

Amazon a hegyen van egy kis kápolna,
Arra megy a Boldogságos Szűz Mária...
Kérdi mi van abba a kis kápolnába?
Három égő gyertya...[89]

Egy nagyon ritka, eleddig csak három változatban talált csíki-gyergyói balladisztikus imádságban a megszemélyesített természeti képek a sokat bolyongó – Krisztust kereső – Máriával azonosulnak. Gyergyószárhegyről:

Asszonyunk Szűz Mária elindula hosszú útra,
Utak megszomorodának
Fennálló fák térdet fejet hajtának
Égi madarak véres könnyet hullatának...[90]

A természet gyásza előrevetíti a Krisztus-halál bekövetkeztét, amelyet az imamotívumok is megjelenítenek *látomás*ban, *látvány*ban éppen úgy, mint *tényközlő*, szinte rideg *kép*ben egy nógrádmegyeri imában:

Úr koporsó ki van téve,
Benne fekszik Urunk Jézus,
Keze lába ki van nyújtva,
Szeme, szája be van csukva,
Mennyországban csendítenek...[91]

Beszámolómban szerettem volna fölhívni a figyelmet a vallásos népköltészet, elsősorban a népi imádságok és kántálók különös költői sajátosságára, az alanyi jegyű/első személyű *látomásos kezdőkép* jelenlétére és poétikai értékére. Már puszta léte is megfelel a magyar nép, feltehetően keletről hozott szemléleti örökségének, amely a népi világi líra stiláris jellegzetességében, a természeti kezdőképben is megmutatkozik. Jelentős szerepet játszik a népköltészet szimbolikus kifejezésmódjában, a gondolati tartalom burkolt megjelenítésében. A vallásos líra természeti környezetbe helyezett látomásos indítóképe a stilisztika eddigi ismeretében nem meglepő. Meglepő viszont ikonszerű gazdagsága a keresztény tudat- és képzeletvilág villódzó keveredésében, az általam kettős optikának nevezett látásmódban, az égi-földi világ örökös váltásában, végső fokon egymásba olvadásában. Mindennek összehasonlító elemzése annak a megállapítására késztetett, miszerint sem a világi, sem a vallásos költészet természeti/látomásos kezdőképeit nem tekinthetjük öncélú esztétikumnak, hanem alkotáslélektani szerepet betöltő kifejezőeszköznek kell tartanunk. Olyan

gondolati trambulinnak, amely belelendít a mondanivaló sűrűjébe, miközben fölkészíti a lelket a bejárandó égi szférára, ha úgy tetszik, tudatszintváltásra. Ezt az egyéni élményű, transzcendens értékű természeti képet azért tartom magyar sajátosságnak, mert eleddig a párhuzamok kutatásában nem találkoztam vele. Előfordult első személyű, alanyi, szakrális tartalmú kezdőkép, főleg az orosz archaikus műfajokban.[92] Ezek a szövegek látványt közölnek, természeti környezetben érzékelhető látványt, viszont látomásos égi/túlvilágbéli történést nem. Előfordult továbbá vallási képzetű természeti indítókép a nyugati párhuzamokban is, immár alanyi jegyek nélkül, harmadik személyben közölt deszkripcióként.[93] Végül található volt, szintén harmadik személyű puszta tényközlésként.[94] Látomást jelző, mennybéli élményre utaló alaki-tartalmi jegyek összességükben nem mutatkoztak. És ez utóbbiak a meghatározók. Ezért örülnék, ha a szakkutatás odafigyelne e költői sajátosságra, megerősítené, netán elvetné nézetem. Ha találkozna transzcendens élményű, alanyi jegyű természeti kezdőképpel, cáfolhatná annak kizárólag magyar sajátosságát. Ha nem találkozna, elfogadhatná eddigi eredményeim alapján megfogalmazott fölfogásomat. Eldőlhetne a kérdés: valóban csak magyar szellemi tulajdonról van-e szó, vagy egy eleddig csak nálunk észlelt stílusjelről, amely tüzetesebb vizsgálódás nyomán fölbukkanhat a bizánci szent hagyományban, de meglepetésként a nyugati kereszténység szakrális örökségében is.

Jegyzetek

1 Erdélyi (1976; 1978).
2 A történeti elemzés szempontjából a legfontosabb az 1991-es *Boldogasszony ága* című kötetben megjelent nagy tanulmány, valamint az 1980-, 1984-, 1988-as írások, nemkülönben az 1991–92-es német nyelvű összefoglalás és az 1993-as szócikk.
3 Klaniczay (1964: 157–159).
4 Katona (1907: 501), Horváth (1944: 196), Vargyas (1963).
5 Erdélyi (1976: 309), Erdélyi (1971: 355). Az 1976 (1978)-as kötetem alapján közölt imaszövegek leírásában történt néhány változás oka a nyelvjárási lejegyzés újabb követelményeihez való igazodás.
6 Erdélyi (1976: 538).
7 Erdélyi (1976: 388).
8 Erdélyi (1976: 173).
9 Mansikka (1909). E műre Korompay Bertalan hívta föl figyelmemet.
10 Bartók (1968), Marian (1904).
11 Mansikka (1909: 173–174).
12 Czékmány–Tokár (1980:7).
13 Hidász (1986). Hidász Ferencnek hálás vagyok, mert sokat segített az orosz szakirodalom felderítésében, megismerésében, fordításában, és gyűjtésével is gyarapította nemzetközi párhuzamaimat.
14 Orosz (1993: 23–25).
15 Orosz (1990; 1992).
16 Klaniczay (1964: 301).
17 Erdélyi (1961).
18 Vikár (1905: 391–415).
19 Erdélyi P. (1899).
20 Solymossy (1927).

21 Gáldi (1960: 322).
22 Erdélyi (1961: 182).
23 Erdélyi (1961: 408).
24 Erdélyi (1961: 184).
25 Erdélyi (1961: 181).
26 Dömötör (1974: 191–193), Fettich (1959: 66–67).
27 Fettich (1959: 69).
28 Bolgár (1934: 23–27).
29 Jankovics (1981: 330–331).
30 Jankovics (1990: 107).
31 Erdélyi (1976: 391–392; 1971: 352).
32 Erdélyi (1976: 404–405), Horvát (1967: 210).
33 Kálmány (1891: 145–148, 299–300).
34 Erdélyi (1976: 461).
35 Erdélyi (1976: 353–354; 1971: 354).
36 Diószegi (1960: 201).
37 Erdélyi (1976: 354).
38 Kovács (1979: 11).
39 Erdélyi (1976: 101).
40 Erdélyi (1976: 133–136).
41 Erdélyi (1976: 95–96).
42 Erdélyi (1976: 140).
43 Erdélyi (1976: 133).
44 Erdélyi (1976: 137–143).
45 Erdélyi (1976: 95–96).
46 Erdélyi (1976: 96–97) és gyűjtési jegyzőkönyv (lásd: Néprajzi Kutató Intézet Adattára, 63. sz. magnetofontekercs jegyzőkönyve).
47 Erdélyi (1976: 140–141).
48 Az olasz irodalomtörténészek használják az érzelemhangsúlyos, fölfokozott ferences szellemiségű vallásosságra az ilyen hasonló megjelöléseket. (Erdélyi 1991: 99, 105.)
49 Pais Dezső szóbeli közlése 1971 novemberében. Erdélyi (1976: 99).
50 Többnek megoldását megadta Pais Dezső (1971: 364–367). Főleg a *Memorialist* elemezte. Az 1970-től gyűjtött imádságokhoz fűzött megjegyzéseit írásban már nem közölhette, mert 1973 tavaszán meghalt. Az imádságműfajt bemutató előadásomat az 1968. december–1970. január között föltárt körülbelül 500 szöveg alapján tartottam 1970. február 11-én a Tudományos Akadémián. Korreferensek a nyelvész Pais Dezső, az irodalomtörténész Mezey László és az egyházi népénekkutató Holl Béla voltak. Az előadás a hozzászólásokkal együtt jelent meg az *Ethnographia* 1971/3. számában (343–374).
51 Erdélyi (1988: 730).
52 Erdélyi (1976: 394). A könyvemben a 7. jegyzetben említett szöveget ezúttal a 4. oldaláról idézett, rendezettebb verziójában közöljük.
53 Erdélyi (1976: 433–434).
54 Erdélyi (1976: 453).
55 Erdélyi (1976: 700).
56 Erdélyi (1993: 393).
57 Erdélyi (1976: 566).
58 Erdélyi (1976: 297–298).
59 Erdélyi (1976: 309).
60 Erdélyi (1976: 283).
61 Erdélyi (1976: 451).
62 Erdélyi (1976: 531).

63 Erdélyi (1976: 399–400).
64 Erdélyi (1976: 299).
65 Erdélyi (1976: 300).
66 Erdélyi (1976: 581).
67 Erdélyi (1976: 385).
68 Erdélyi (1976: 240).
69 Erdélyi (1976: 245).
70 Erdélyi (1976: 166).
71 Erdélyi (1976: 313).
72 Erdélyi (1976: 289).
73 Erdélyi (1976: 285).
74 Erdélyi (1976: 312).
75 Erdélyi (1976: 427).
76 Erdélyi (1976: 489).
77 Erdélyi (1976: 294).
78 Erdélyi (1976: 552).
79 Erdélyi (1971: 356). A *nyugvékol* ige fölkeltette Pais Dezső figyelmét, s e megjegyzést fűzte hozzá: „A *nyugszik* e különös tartozékának egyelőre nem tudom magyarázatát adni."
80 Erdélyi (1976: 317).
81 Erdélyi (1976: 305).
82 Erdélyi (1976: 312).
83 Erdélyi (1976: 578).
84 Erdélyi (1976: 458).
85 Erdélyi (1976: 259).
86 Erdélyi (1976: 528).
87 Erdélyi (1976: 530).
88 Erdélyi (1976: 579).
89 Erdélyi (1976: 224).
90 Erdélyi (1990: 52–53; 1991: 92, 57–58).
91 Erdélyi (1976: 573).
92 Mansikka (1909: 148. skk).
93 Hilmar (1966: 44).
94 Orth (1928: 17).

Bibliográfia

BARTÓK Béla 1968: *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder).* Ethnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucken IV. Budapest.
BOLGÁR Ágnes 1934: *Magyar bájoló imádságok a XV–XVI. századból.* Budapest.
CZÉKMÁNY Éva–TOKÁR Imre 1980: Az archaikus népi imádságok eredetkérdéséhez. (Kézirat.)
DIÓS István (főszerk.) 1993: *Magyar katolikus lexikon* I. Budapest.
DIÓSZEGI Vilmos 1960: *Sámánok nyomában Szibéria földjén.* Budapest.
DÖMÖTÖR Tekla 1974: *A népszokások költészete.* Budapest.
ERDÉLYI Pál 1899: A virágének. *Ethnographia* X: 257–269, 337–352.
ERDÉLYI Zsuzsanna 1961: Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. *Ethnographia* LXXII: 173–190, 405–429, 583–598.
– 1971: Archaikus és középkori elemek népi szövegekben. *Ethnographia* LXXXII: 343–363.
– 1974: *Hegyet hágék, lőtőt lépék (Archaikus népi imádságok).* Somogyi Almanach 19–21. Szerk. Dr. Kanyar József. Kaposvár.

– 1976 (1978): *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest: Magvető Kiadó.
– 1980: Archaikus szövegemlékek a nógrádsipeki néphagyományban. In: *Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjából.* Szerk. Szemerkényi Ágnes. 183–234, 562–573, 686–692. Budapest.
– 1984: Késő-középkori közköltészeti emlékek a hazai interetnikus-délszláv-szakrális hagyományban. In: *Folklór és tradíció* I. Szerk. Kiss Mária. 43–105. Budapest.
– 1988: Archaikus népi imádságok. In: *Magyar néprajz* V. *Magyar népköltészet.* Főszerk. Vargyas Lajos. 692–748. Budapest.
– 1990: „Csokolja egész Magyarországot Juliskanéni" (Vallásos hagyományaink mentése külörszági magyarjaink között.) In: Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl. *Vallási néprajz* 4. Szerk. Fejős Zoltán–Küllős Imola. 9–57. Budapest.
– 1991: Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. In: *Boldogasszony ága.* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. 51–142. Budapest.
– 1991–92: Historische Fragen der archaischen Volksgebete. *Studia Slavica Hungarica* 37: 29–86. Budapest.
– 1993: Archaikus népi imádságok. In: *Magyar katolikus lexikon* I. Főszerk. Diós István. 388–396. Budapest.
FETTICH Nándor 1959: Júlia szép leány-balladáról. *Ethnographia* LXX: 61–75.
– 1971: Vallásos jellegű varázs-szövegek a magyar néphitben. *Ethnographia* LXXXII: 44–69.
GÁLDI László 1960: A finnugor népi verselés tipológiai áttekintése I–II. *Irodalomtörténet* 2–3. sz.: 149–175; 4. sz.: 302–324.
HIDÁSZ Ferenc 1986: Značeńije i poetičeskije zavojstva russkich duchovnich stichov. (Diplomamunka.) Budapest.
HILMAR, Ernst 1966: Mariä Wanderung (Überlieferung und Geschichte eines geistlichen Volksliedes.) *Jahrbuch für Volksliedforschung* 37–57.
HOLL Béla 1971: Hozzászólás Dobozyné Erdélyi Zsuzsanna Archaikus és középkori elemek népi szövegekben című előadásához. *Ethnographia* LXXXII: 371–374.
HORVÁT István 1967: *Mindennapi. Horvát István pest-budai naplója 1805–1809.* (Kiadja jegyzetekkel, tanulmányokkal ellátva az ELTE Apáczai Csere János gyakorló iskolája tanárainak és tanulóinak munkaközössége.) Budapest.
JANKOVICS József 1981: Négy archaikus ima. *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXXV: 329–331.
– 1990: Archaikus betegségelhárító imádságok. *Lymbus füzetek* 13: 105–109. Szeged.
KATONA Lajos 1907: Túlvilági látomások codexeinkben. *Akadémiai Értesítő* XVIII: 500–507.
KLANICZAY Tibor (szerk.) 1964: *A magyar irodalom története 1600-ig.* A magyar irodalom története I. Budapest.
KÁLMÁNY Lajos 1891: *Szeged népe* 3. *Szeged vidéke népköltése.* Szeged.
KOVÁCS Sándor Iván 1979: Őskölteszetünk nyomában csuvas földön. *Új Tükör* XVI. évf. 37. sz.: 10–11.
MANSIKKA, V. J. 1909: *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkunkssegen.* Helsingfors.
MARIAN, Sim. Fl. 1904: *Legende Maicii Domnului.* Bucureşti.
MEZEY László 1971: Korreferátum Erdélyi Zsuzsanna előadásához. *Ethnographia* LXXXII: 367–370.
MOHAY Tamás 1993: „Megszenteltessék áldott szent neved..." Magyar imádságok Moldvából. *Pannonhalmi Szemle* I/2: 53–66.
OHRT, Ferdinand 1928: *Gamle danske følkebønner.* Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning. København.
OROSZ György 1990: Apokrifák és vallásos népénekek kölcsönhatása (Pogány és eretnek nézetek továbbélése a Kijevi Rusz keresztény hitre térítését követő időkben). *A Bessenyei György Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei* 12/E: 123–136. Nyíregyháza.
– 1992: Nagyorosz egyházi népénekek a mágikus praktikákban. „A Legszentebb Istenszülő álma". *A Bessenyei György Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 13/E.* 165–186. Nyíregyháza.
– 1993: A pogány-keresztény vallási szinkretizmus kérdései a nagyorosz egyházi népénekek tükrében. *Nyíregyházi Főiskolai Tanulmányok* II. Nyíregyháza.
PAIS Dezső 1971: Hozzászólás Erdélyi Zsuzsanna előadásához. *Ethnographia* LXXXII: 364–367.

SOLYMOSSY Sándor 1927: A gondolatritmus eredete. *Ethnographia* XXXVIII: 1–15.
VARGYAS Lajos 1963: Keleti párhuzamok Tar Lőrinc pokoljárásához. *Műveltség és Hagyomány* V: 37–54.
VIKÁR Béla 1905: Somogymegye népköltése. *Magyar népköltési gyűjtemény. Új folyam* VI. Budapest.
– é. n.: *A magyar népköltés remekei.* Budapest.

OROSZ GYÖRGY

„Csodálatos álmot láttam…"

A „Legszentebb Istenszülő álma" című nagyorosz egyházi népénekekről

A „Legszentebb Istenszülő álma" (a katolikus kultúrkörben: „Mária álma") típusú egyházi népénekek és prózai szövegek, hasonlóan a „Tizenkét péntekről" népénekekhez és elbeszélésekhez, egyértelműen arról tanúskodnak, hogy a keleti szlávoknál – és Európa más népeinél is – a keresztény hitre való áttérést követően az archaikus mitologikus világképben gyökerező *mágikus tudat* továbbra is fennmaradt, illetve az az új, keresztény közegben reprodukálódott.

Mennyire volt tipikus varázsigék használata és mágikus cselekvések végzése az orosz társadalomban az egyházi népénekek létrejötte körüli időszakban? E kérdés megválaszolásához fontos támpontot nyújtott Jeleonszkaja, aki számos olyan *bírósági aktát* tanulmányozott át és elemzett, amelyek a XVII–XVIII. századi orosz társadalmi élet vonatkozásában vizsgálódásainkhoz értékes adatokkal szolgálnak. Nevezett dokumentumok alapján ismeretes, hogy a következő szövegek *ráolvasó funkció*ban voltak használatosak: a „Legszentebb Istenszülő álma", „Beszédek péntekről", „Dávid király jövendölése" és az „Ima Mihály arkangyalhoz".[1] Az egykori Novgorodi kormányzóságban a parasztok által használt kéziratos „gyógyászati könyvekben" az előbbi szövegeken kívül szerepel még a „Jeruzsálemi tekercs" is, valamint a *szerencsétlen napok jegyzéke*.[2] Ugyanitt a híres kozmologikus egyházi népének, a „Mélységek könyve" kezdősorait is ráolvasásként használták, iszákosság leküzdése céljából,[3] bár ezen éneknek a ráolvasásokhoz formai szempontból semmi köze sincs.

Oroszországban a XVII–XVIII. században nem valamilyen pontosan körülírható társadalmi csoport vagy bizonyos speciális személyek foglalkoztak varázslással, illetve végeztek ráolvasást, hanem alkalomadtán mindenki igyekezett elsajátítani rontó vagy bajelhárító varázsigéket. Ráolvasásokra szükség volt a *falvak*ban és a *városok*ban egyaránt, nemcsak a *parasztcsaládok*ban, hanem a *cári udvar*ban is.[4] A bírósági akták alapján megállapítható – fejti ki a továbbiakban Jeleonszkaja –, hogy igen sokan ismertek ráolvasó formulákat.[5] Nyikolszkij is azon a véleményen van, hogy nemcsak az egyszerűbb nép hitt a ráolvasások erejében, hanem a társadalom felsőbb rétegei is.[6] Ugyanezt a megállapítást erősíti meg Galkovszkij, hozzáfűzve még, hogy I. Péter cár (1672–1725) koráig az orosz társadalomnak minden rétege hitt a ráolvasásokban és a varázslásban, de az azt követő időszakban a népnek már csak a műveletlen része.[7] A bírósági vizsgálati jegyzőkönyvek is azt bizonyítják, hogy a XVII. századi

Oroszországban a ráolvasások az egész társadalom vonatkozásában a mindennapi életnek jól kivehető, fontos szerepet játszó kísérőjelenségei voltak. A XVIII. században használati körük fokozatosan beszűkült, szerepük elhalványult.[8]

A kormányzati munkában részt vevő személyeknek a XVI. században olyan hűségesküt kellett tenniük a cárnak, amelyben megígérik, hogy ráolvasáshoz nem folyamodnak, mágikus praktikákat nem végeznek, különféle tárgyakat mágikus céllal nem használnak: „Úgyszintén cáromnak ételében és italában, sem ruházatában, sem másban, semmiben semmilyen rosszat nem okozok és nem végzek rontást... mögötte haladva őt semmilyen rossz gondolattal meg nem rontom, sem varázslással semmilyen rosszat nem küldök rá a szelekkel, és lába nyomát sem szedem fel."[9]

Az uralkodók ellen számos esetben végeztek rontó mágiát. Dorofej Prokofjev varázsló-lódoktort azért égették meg máglyán, mert többen tanúsították, hogy a Moszkva környéki Horosovo faluból Pjotr Alekszejevics cárra „a szelekkel ráolvasást küldött".[10]

Preobrazsenszkoje településen a következő ügyben folytattak vizsgálatot: „A volonszki Petrov felesége, az eretnek Avdotyja, amikor még özvegy volt, Preobrazsenszkojében járt [...] és felszedte a földből az uralkodó lábnyomát [...] az első azovi hadjárat előtt, Szofija Alekszejevna cárevnának a Gyevicsi kolostorból küldött üzenetei alapján..."[11]

Ha I. Péter cár esetében úgy vélekedünk, hogy ő mint felvilágosult uralkodó nem hihetett a rontó – és egyáltalán semmiféle – mágiában, és Dorofej Prokofjev varázslólódoktor, valamint az eretnek Avdotyja ellen csak azért indult eljárás, mert az uralkodó személye ellen irányuló bármilyen cselekedet büntetést von maga után, akkor ez a feltevés Szofija Alekszejevna cárevnával, I. Péter mostohanővérével kapcsolatban nem helytálló. Ő ugyanis csak akkor adhatott utasítást rontás végzésére, ha maga is hitt az ilyen mágikus cselekedetek erejében.

A Bogorogyickba való David pópa(!) abban az ügyben terjesztett be folyamodványt Fjodor Alekszejevics cárhoz, hogy Miska Kirejev és felesége, Arinka megrontotta az ő lányait, mert a nő azon szavai után, hogy „férjhezmenetelükig ama kezükkel se szőni, se fonni ne tudjanak", a gyermekek megbetegedtek.[12]

A ráolvasó formulákban tehát maguk a papok is hittek, ilyeneket szerkesztettek, terjesztés céljából másolták, sőt – használták is őket. Mansikka XVIII. századi bírósági jegyzőkönyvekből idézve számos példát sorol fel idevonatkozólag.[13]

A ráolvasások – mint ahogyan a bírósági akták is tanúsítják – elsősorban szóban, de igen gyakran írott formában is terjedtek. Az írott ráolvasások – mutat rá Jeleonszkaja – a XVII–XVIII. században a társadalom különféle rétegei körében nem voltak a szóbelieknél kevésbé ismertek és használatosak, s annyira féltek tőlük, hogy bármilyen írott papírlap, még inkább levél vagy füzet ürügyül szolgálhatott, hogy valakit varázslással megvádoljanak.[14] A varázsformulákat, még ha más jellegű szövegekhez csatolva alkalmazták is őket, rögtön felismerték: „...az Istenszülő álma ráolvasásként van megírva, az ő nevére, Andrej pópáéra."[15] Jeleonszkaja ugyan utal rá, hogy a jegyzőkönyvben felsorolják azokat a szavakat, amelyek az írásnak ráolva-

sás jelleget adtak, de ő az idevonatkozó sorokat nem idézi. Minden bizonnyal a különféle ígérvényeket tartalmazó záradékról lehet itt szó.

Az „Istenszülő/Mária álma" témakörben szakavatott szerzők tollából már számos írás látott napvilágot.[16] Ezen szent hagyományanyaggal kapcsolatos kutatásokat igyekeztünk a magunk részéről újabb eredményekkel gazdagítani.

A „Mária álma" elnevezésű ének, ima, illetve elbeszélés elterjedt és ma is fellelhető mind a keresztény Keleten, mind a keresztény Nyugaton – mutat rá Erdélyi Zsuzsanna –, s a középkortól napjainkig védekező, bajelhárító funkcióban él.[17] Magyarországon is országszerte elterjedt, és „nagyerejű" imádságnak számít a magyaroknál és nemzetiségeinknél egyaránt.[18] Az „Istenszülő álma" az oroszoknál is számtalan szövegváltozatban ismeretes.[19]

Bár az európai hagyományban ezek az apokrif szövegek mindenütt rendelkeznek amulett jelleggel, Kretzenbacher szerint esetükben mégsem szabad túlhangsúlyozni a műfaj elterjedését és fennmaradását elősegítő mágikus komponenseket. Ezek a komponensek – a szövegek ráolvasó funkcióban való használata, a záróformula – ugyan a keresztény egyházon kívüli vallásos „babonához" sorolandók, az énekek/imák tartalma mindazonáltal keresztény hagyományanyagból származik, s nem egyházellenes.[20] Tartalmukat tekintve valóban nem kereszténytelenek ezek az énekek, illetve imák, hiszen Krisztus kínszenvedésének történetét és Máriának fia elvesztésén érzett anyai fájdalmát dolgozzák fel, de a záradékok miatt az egyház jóváhagyását sohasem nyerhették el.

Az „Istenszülő álma" szövegek álommotívumát a témával foglalkozó kutatók különféle forrásokból eredeztetik, de többnyire apokrif előzményekre vezetik vissza. Ezt az elemet Erdélyi Zsuzsanna szerint az Újszövetségben olvasható történet – Simeon jóslása (Lk 2,25–35) – adja,[21] amely Máriának a jeruzsálemi templomban Krisztus eljövendő szenvedéseiről szól: „És megáldá őket Simeon, és monda Máriának, az ő anyjának: Ímé ez vettetett sokaknak elestére és feltámadására az Izráelben; és jegyül, a kinek sokan ellene mondanak; Sőt a te lelkedet is általhatja az éles tőr; hogy sok szív gondolatai nyilvánvalókká legyenek."

Ezt a feltevést megerősítendő, idézünk egy részletet a híres orosz zarándok, Danyiil apát XII. század eleji naplójából. A középkori zarándokokhoz hasonlóan ő is bejárta azokat a szent helyeket, amelyeken a nagyhét történései lejátszódtak, s lelkében felidézte Krisztus szenvedéseit és a fia halála miatt búslakodó Mária anyai fájdalmait. Először a „fiát kereső Mária"-kép bontakozik ki előttünk, majd Simeon jóslata beteljesülésének iszonyatos látványa: „És ott a hegyoldalon van egy hely; arra a helyre futva siete a szent istenszülő. Buzgón igyekeze Krisztus után, és szíve fájdalmában így szóla: »Hová mész, gyermekem? Lépteid mért oly sietősek? Talán megint menyegző van a galileai Kánában, és oda igyekezel, fiam és istenem? Ne menj el ily hallgatagon tőlem, ki téged szültelek, szólj csak egy szót nékem, a te szolgádnak.« És odaérvén arra a helyre, a szent istenszülő ama helyről megpillantá önnön fiát a keresztre felfeszítve, és ezt látván, elszörnyede és összegörnyede, és leüle, bánat és zokogás fogá vala el. És itt beteljesüle Simeon jóslása, miként ő a szent istenszülőnek

mondá: »És ez vettetett sokaknak feltámadására és elestére, és a lelkedet tenéked meg általhatja a tőr, mikoron te a fiadat meglátod leöletve.«"[22]

A fenti szövegben a beteljesülés és a jóslat közvetlenül egymás mellé került, az utóbbi valós volta beigazolódott. Simeon jóslása az elmélkedő tudatban felidézhette tehát a szenvedéstörténet képsorait, s az álom beléphetett aztán a jóslat helyére, mivel mindkettő a jövendőre vonatkozik. Az „Istenszülő álma" tartalmi megformálódásában természetesen más motiváló tényezők is szerepet játszhattak, egyebek közt a szentföldi zarándoklatokon szerzett vizuális élmények és az általuk kiváltott erős lelki felindultság.

Az álommotívum eredetét illetően Erdélyi Zsuzsanna apokrif előzményt is lehetségesnek tart. Ez pedig *Krisztus és Mária nagyszerda esti beszélgetése* Betániában, a cellában.[23] Ennek során Krisztus megjósolja közeli halálát: „A megkeseredett anya látván szerdán reggel, hogy az ő szerelmes fia és drágalátos kincse fel nem ment vala Jeruzsálembe, a cellába hozzá méne, kezdé őtet nagy édes beszédekkel kérdezni, mit akarna tenni." – „Ó én édes anyám. Immár eltölt az én kínszenvedésemnek ideje. Legyen jó békességed. Mert holnapon elválom tőled és megyek halált szenvednem Jeruzsálembe miként a bárány az áldozatra..."[24]

Krisztus és Mária között az „Arany-Miatyánk"-ban is lezajlik egy beszélgetés. Krisztus anyja kérdéseire elmondja, hogy mi minden történik majd vele a nagyhéten. Ez az imádság keleten-nyugaton egyaránt elterjedt, s napjainkban is gyűjthető.[25] Az „Álom" tartalmi vonatkozásban ebből az apokrif imádságból is meríthetett. Az egyik magyar nyelvű „Arany-Miatyánk" szerdáról és péntekről ekként szól:

„5. Nekem legkedvesebb fiam Jézus! mit mívelsz te azon a szent nagy Szerdán és az egész Nagy-hétben? »Legkedvesebb Anyám, azt én neked mindjárt megmondom: Én felmegyek az Olajfák szent hegyére, álom nem jövend szemeimre a nagy félelemnek miatta; kísértetni fogok egyik bírótól a másikhoz, Annástól Kaifáshoz, Kaifástól Heródeshez, és Heródestől Pilátushoz...« 7. Nekem legkedvesebb fiam Jézus! mit fogsz te mívelni Nagypénteken? »Legkedvesebb anyám! én azt neked mindjárt megmondom: Én fel leszek feszítve egy magas keresztfára, három rettentő vas-szeggel kezeimen és lábaimon átverve, odajön egy vitéz, s lándzsával keresztüldöfi oldalamat, s abból vér és víz fog folyni; atyám pedig küldeni fog két ápolót, úgymint szent Jánost és szent Józsefet, akik engem a gyászkeresztfáról levesznek; te kedves anyám rám fogsz nézni szent szemeiddel, megmosol engem szent könnyeiddel és szent hajaddal fogod törülni véres testemet, én pedig halva fogok feküdni a Szombat estvéjeig, mint aluvó kisded az ő bölcsőjében.«"[26]

A szenvedéstörténetnek ezek az epizódjai a „Mária álma" szövegekben szintén megjelennek. Idézhetnénk még itt egy másik, a hazai németségünk körében használatos „Arany-Miatyánk"-ból[27] is, de ettől eltekintünk, mert az az előbbivel szinte teljes tartalmi átfedést mutat.

Varencov a „Legszentebb Istenszülő álma" orosz egyházi népéneket az ugyanilyen elnevezésű prózai szövegekből eredezteti.[28] Besszonov viszont mind az énekeket, mind az elbeszéléseket a „Ne sirass engem, ó Anya" egyházi énekre vezeti vissza. Ő úgy véli, hogy ebből az énekből egy párbeszédet alkottak az Istenszülő által látott

profetikus álom alapján.[29] Besszonov fejtegetésében arra azonban nem tér ki, hogy hol is ment végbe ezen ének átalakítása, még Bizáncban vagy már orosz földön, vagy valahol másutt, továbbá az sem derül ki szavaiból, hogy miféle „profetikus álomra" gondol. A nevezett egyházi ének, egy bizánci eredetű nagyszombati irmosz így hangzik magyar fordításban: „Ne sirass engem, ó Anya, látván mag nélkül méhedben fogant fiadat a sírban; mert feltámadok és megdicsőülök, és mint Isten dicsőséggel ruházom fel azokat, kik téged hittel és szeretettel magasztalnak."[30]

Ezek a sorok az orosz egyházi népénekekben valóban visszhangra leltek: „...Ne siránkozz, Anyám, Szűz Márejám: / Harmadnapra feltámadok... / Engem, Krisztust, dicsőítenek, / Téged, Anyácska, / Szent Istenszülő, magasztalnak. / Ámen."[31]

A „Mária álma" álommotívumának időben legrégebbi, egészen az óperzsa időkig visszavezethető esetleges forrására Kretzenbacher mutatott rá, s ez szerinte kapcsolatba hozható Hérodotosz következő tudósításával:[32]

„108. Mandané és Kambüszész házasságának első évében Asztüagésznek újabb álomlátása volt: azt álmodta, hogy leánya öléből szőlőtőke hajt ki, amely beárnyékolja egész Ázsiát. Ezt az álmát is elmondta az álomfejtőknek, majd várandós leányát magához rendelte Perzsiából. Mikor a leány megérkezett, őröket állított mellé, mert az volt a szándéka, hogy a születendő gyermeket megöleti. Álomlátását ugyanis az álomfejtők úgy magyarázták, hogy leányának sarja foglalja majd el helyette a királyi trónt, hát ezért vétette körül őrséggel. Mikor pedig a gyermek – Kürosz – megszületett..."[33] (Lásd XXII. képtábla.)

Kretzenbacher szerint az álomkép-motívum a keresztény középkor exegétagondolkodóinak abból a törekvéséből ered, hogy az Újszövetség minden egyes történetéhez megpróbáltak ószövetségi előképet keresni. Ezen módszer alapján az antikvitás tudásanyagát is ötvözték a keresztény gondolatkörrel, még ha ez a tudásanyag a kereszténység előtti pogány világból származott is.[34] Mandané és Szűz Mária között nyilvánvaló a tipológiai párhuzam. Az előbbi, aki ugyancsak anyaságra elhivatott, Kürosz megszülése által egy új királyt ad a birodalomnak. Az Istenszülő Krisztus világrahozatala révén az Üdvözítőt „közvetíti" az emberiségnek.

Szövérffy a „Mária álma" imádság ír szövegváltozatait vizsgálva a fenti perzsa történetet az álommotívum kialakulását hátterelő források közül szinte teljesen kizárja. Ő inkább az előbbiekben idézett Simeon jóslását tartja ebben a vonatkozásban elfogadhatónak, amelyet szerinte a továbbiakban még számos eseményrészlettel színeztek ki.[35] Szövérffy vitatja egyébként azt az elképzelést is, mely szerint a „Mária álma" apokrif imaszövegek az alábbi német egyházi népénekből keletkeztek volna: [36]

> És a Miasszonyunknak, kinek álomlátása van,
> Mintha szíve alól kinőtt volna egy fa,
> És ez a fa az egész országot beárnyékolta.
> Úr Jézus Krisztus az Üdvözítő, ez hát annak neve...[37]

Ennek a német egyházi népéneknek a kezdősoraiban, amelyet egykoron az Örömhírvétel ünnepén (=Gyümölcsoltó Boldogasszony; március 25.) énekeltek, a

Mandané-álom krisztianizált képe sejlik fel. Vajon nem ennek a Mandané-féle csodafának egy újabb modifikált változatát kell-e látnunk azokban a „Legszentebb Istenszülő álma" orosz egyházi népénekekben, amelyek arról tudósítanak, hogy az Istenszülő álmában látott egy ciprusfát a Jordán folyóban/a folyó partján/a hegyen, s ezen a ciprusfán megjelent a csodás kereszt:

Nem sokat aludtam ott,
Nagy volt látományom:
Téged Krisztus megszültelek,
Pólyába pólyáztalak,
Övvel öveztelek,
Isten templomába elvittelek,
A Jordán folyóban megkereszteltelek.
Azon a helyen kinőtt egy ciprusfa,
Azon a ciprusfán
A csodás kereszt megmutatkozott.
Azon a ciprusfa kereszten
A zsidók Krisztust megfeszítették.[38]

Az orosz egyházi népénekek „keresztes ciprusfájának" a Mandané-álom csodafája azonban csak távolabbi hátterelő közege lehet. Sokkal konkrétabb kapcsolat mutatkozik az Ézsaiás próféta jövendölésén alapuló *Jessze fájá*val (Ézs 11,1–2), amelyen Jézus ősei helyett az üdvtörténet igen fontos eseményei is megjelenhetnek.[39] A prófécia szerint: „És származik egy vesszőszál Isai törzsökéből, s gyökereiből egy virágszál nevekedik. A kin az Úrnak lelke megnyugoszik: bölcseségnek és értelemnek lelke, tanácsnak és hatalomnak lelke, az Úr ismeretének és félelmének lelke." (Lásd XXII. képtábla.)

A „keresztes ciprusfa" nem lehet tehát egyéb, mint Jessze fája a keresztrefeszítés jelenetével; annak egy sajátos transzformációja.

Felvetődik a kérdés: Vajon a „Legszentebb Istenszülő álma" típusú egyházi népénekek és prózai szövegek eredeti *keleti szláv/orosz* alkotások-e, vagy pedig valamilyen kölcsönzési folyamat eredményeként kerültek be ebbe a régióba? Besszonov a prózai szövegek egynémelyikét *nyugati szláv* eredetűnek tartja, s rámutat a bennük előforduló azon lexikai elemekre, amelyek a nyugati szlávság nyelvhasználatára jellemzőek. Ilyen szavak például a *naglyj* 'hirtelen' (le. nagły, cseh náhlý) *škoda* 'kár' (le. szkoda, cseh škoda), *reč'* 'ügy, dolog' (le. rzecz), *mesto* 'város' (le. miasto, cseh město), *detko* 'gyerek' (le. dziecko, cseh děžátko).[40]

Az „Istenszülő álma" nyugat-európai eredetét számos kutató vallja. Veszelovszkij, Kałużniacki, Mansikka, Hain és Kretzenbacher meglátása szerint a katolikus *Lengyelországon keresztül* jutott el ez a téma az ortodox oroszokhoz.[41]

Kałużniacki az oroszokhoz lengyel közvetítéssel transzplantált „Mária álma" keletkezési helyének meghatározásánál döntő jelentőséget tulajdonít a szövegekhez csatolt „ígéretnek", azaz *záradék*nak, amelynek használata a katolikus Nyugat vallásgya-

korlatából fakad.[42] A záróformulák funkcióját azonban ő nem értette meg, és hozzá hasonlóan Szövérffy sem.[43] A záradékok történeti kialakulásáról Erdélyi Zsuzsanna tolla nyomán átfogó és megnyugtató képet kapunk.[44]

Veszelovszkij az orosz „Legszentebb Istenszülő álma" című egyházi népénekek és prózai szövegek eredettörténeti kérdéseit vizsgálva már 1876-ban rámutatott arra a társadalmi közegre, amelyben ez a szent hagyomány létrejöhetett. Ő ezt a létrehozó közeget a *nyugat-európai flagellánsok* mozgalmában vélte fölfedezni.[45]

Hilmar a Krisztus és Mária életéről szóló énekanyag terjesztését és áthagyományozását azoknak a *vezeklő társulatok*nak tulajdonítja, amelyek a XIII. század közepétől Nyugat-Európa-szerte mindenütt jelen voltak, vezeklő énekeket énekelve vonultak. Emellett a későbbi *lauda-társaságok* (XIII–XVI. század) játszhattak még szerepet ebben a vonatkozásban.[46]

Erdélyi Zsuzsanna mutatott rá ez ideig a legteljesebben a vallásos népköltészet tárgykörébe tartozó archaikus imádság- és népénekhagyomány történeti gyökereire és az azt létrehozó kulturális-vallási áramlatokra. Ezen gazdag imádság- és énekanyag az ő véleménye szerint középkori irodalmi hagyományokban gyökerezik, s motívumállományának jelentős része a késő középkor vallási mozgalmai által kitermelt szakrális közköltészet emlékének tekinthető. Az Assisi Szent Ferenc példája és tevékenysége révén létrejött új szellemiség, a *ferences mozgalom,* majd az ennek nyomán jelentkező vallásos társulások és közösségek lassanként egész Európát behálózták és szellemi hatókörükbe vonták. A következő vallási közösségek formálták Európa lelki arculatát: a *szerviták rendje,* az *alleluja-mozgalom,* az *önostorozók* mozgalma, a közeli világvégét hirdető *joachimita ferences eretnekség,* a *bianchi*-mozgalom s a *jubilánsok* Róma felé áradó hatalmas tömegei. A késő középkor emberének lelkét a *kiszolgáltatottság érzése* uralta. Hogy miért? Örökösen háborúk dúltak, pápák és császárok hadakoztak, éhínség, pusztító járványok tizedelték a lakosságot. Mindezt a nép *Isten büntetésé*nek gondolta, s menekvést csak a *vezeklés révén* remélt.[47] Vezekelni és szenvedni akartak az emberek, testileg és lelkileg, önmagukért és mások bűneiért – mint Krisztus. A lélek mélyén átélt *belső vezeklés* szellemi termékei voltak a Krisztus kínszenvedéséről és az Istenszülő Anya Fia elvesztése miatti fájdalmáról megemlékező imák és énekek. Miután ezek túlléptek Észak-Itália határain, elindultak vándorútjukra a nyugat-európai katolikus országokba, és Lengyelország közvetítése révén eljutottak a keleti szlávokhoz, köztük az oroszokhoz is.

A *szerkezet*ileg hármas tagoltságú „Istenszülő álma" orosz egyházi népénekek tartalmát röviden így lehet összefoglalni: 1. Az Istenszülő valamilyen szakrális helyen elalszik és álmot lát. 2. Krisztus odamegy hozzá és megszólítja. A felzaklatott lelkiállapotú Istenszülő elmeséli álmát Krisztusnak, aki azt megfejti. Párbeszéd keretében, amely gyakran váltakozik az egyes szám harmadik személyű elbeszélésmóddal, értesülünk Krisztus születéséről, elfogatásáról, kínszenvedéséről, kereszthalálláról, feltámadásáról, mennybemeneteléről; az Istenszülő eljövendő haláláról, lelkének felviteléről a mennyekbe. (Az események dialogikus-epikus előadásmódja a középkori passiójátékok gyakorlatát idézi.[48]) 3. A zárórész, az úgynevezett záradék tudatja a jutalmakat az „Álom" meghatározott, kötött feltételek mellett való elmondásáért.

Ez a *hármas tagoltság* az énekekben nem mindig valósul meg, illetve az „Istenszülő álma" keveredhet más témakörbe tartozó szövegekkel is. Ilyen kontaminált szöveggel van dolgunk egy Besszonov által közölt ének esetében (no 619), amely az „Álmon" kívül tartalmaz még egy történetet Salamon pokolból való kijöveteléről, egy imát Mihály arkangyalhoz, valamint két további imát. Ami a prózai szövegeket illeti, ezek gyakran keverednek tartalmilag egy „Égi levél"-lel, amelynek más elnevezései is vannak: „Episztola a vasárnapról", „Jeruzsálemi tekercs", illetve „Szent Mihály levele". Ez az „Égi levél" Krisztus üzenete, amelyben a haragos Úr utoljára szólítja fel a keresztényeket parancsolatainak megtartására és a vasárnap megünneplésére.[49]

Az elemzett „Álom"-szövegek (lexikailag is) különbséget tesznek *álom* (= alvás) és *látomás* (= álomkép) között. Számos népének alapján (Besszonov no 605–612, 614–617, 619) felállítható a következő képlet: kevés alvás – nagy látomás. Például *„Én az éjjel keveset aludtam, / Álmomban nagy látomást láttam..."*,[50] *„Nem sokáig aludtam, volt nagy látományom..."*[51]

Az álom a különböző kultúrákban *halál-szimbólum*nak számít. Az Istenszülő először egy átmeneti álom-állapotban időzik, majd ez az állapot megváltozik: egy aktív tudatforma jön létre, és ennek terméke a látomás. A látomásképek az „Istenszülő álma" szövegekben igaznak bizonyulnak, tárgyi valóságként jelennek meg. Az Istenszülő által látottak valós voltát maga Krisztus is megerősíti szavaival, amikor az álom jelentését megfejti és az elkövetkező nagyhét történéseit elbeszéli.

A „Legszentebb Istenszülő álma" orosz egyházi népénekek *álom–látás*-motívumának komponensei tehát eltérő tudati működés produktumai. Az álom–látás egymáshoz való viszonyát illetően párhuzamul idézhetjük a *lámaizmus* egyik szent könyvét, a *Tibeti Halottaskönyv*et,[52] amelynek az ősszövege a Kr. u. VII–VIII. századból való. A *Halottaskönyv* révén ezekről a specifikus tudati tevékenységekről igen árnyalt képet kapunk.

A tibeti lámaista felfogás szerint az ember halálakor beáll egy új tudati minőség, a *köztes lét*, azaz a bardo-állapot. Amint azt Benedek István fejtegetéseiben olvashatjuk, a „köztes lét" kifejezés nem szorítkozik kizárólag a meghalás és az újraszületés közt eltelt időre. Bardo-állapotba az ember élete során is kerülhet, például álomban(!), ájulásban és elmélyült meditációban.[53] A bardo fokozatairól részletesen ír a *Halottaskönyv*.[54] A meghalás után – de az álomban is – a tudat-princípium, a Tudó a tudattalanság, az ájultság állapotába kerül, nem tud magáról. Ez az *1. bardo*. Majd csak három és fél vagy négy nap után ébred a Tudó annak tudatára, hogy meghalt. (Vö. ezzel a kereszténységben a „Krisztus feltámadását harmadnapon" kérdéskört, amely az Írásban csak igen szűkszavúan és nem taglaltan van kifejtve.[55]) Ebben a *2. bardo*-állapotban rémlenek fel az elhunytnak szimbolikus víziók, hallucinációk. Ezt követi a *3. bardo*, az újraszületés keresése, amely akkor ér véget, amikor a tudat-princípium egy emberi, paradicsombeli vagy más világban újraszületik, és ezzel a halál állapota befejeződött.[56] A lámaizmus és a kereszténység álom–látomás felfogásában vannak párhuzamos vonások. Az „Istenszülő álma" szövegek esetében a fenti hármas felosztást alkalmazva azért megkockáztatjuk a következő megállapí-

tást: az 1. bardo = az alvás-álom, a 2. bardo = a látomás, a 3. bardo = az ébredés, azaz az újra életre kelés az álom-állapotból.

A *záradék* kulcsfontosságú szerepet tölt be az „Istenszülő álma"-szövegekben. Hitelesíti az éneket vagy imát, tudatja a kilátásba helyezett kegyes hasznot, olykor magát az üdvözülést is ígéri. Más esetekben közli, hogy milyen bajok és veszedelmek ellen jó egy adott ének, ének-ima. A vizsgált huszonkét népének közül tizenhárom célirányos záradékkal fejeződik be.[57] Égi hitelesítőként Krisztus két (Besszonov no 613, 614), az Istenszülő pedig egy záradékban (Besszonov no 618) nyilatkozik az „Álom" hasznosságáról. A tizenöt prózai szöveg mindegyikében van záradék, alkalmanként nem is egy. Ezen utóbbi dolog akkor fordul elő, ha egy adott szövegben több „Álom" is található. A kontaminált elbeszélésekben („Álom" + „Égi levél") az ígéret-formulák száma megsokszorozódik.

A záradékok alapján összeállítottuk a megígért tisztán kegyes hasznok, illeve az evilági javak körét, valamint azon bajok és veszedelmek listáját, amelyek ellen az „Istenszülő álma" védelmet nyújt.

Kegyes hasznok: Méltó a szent paradicsomra. Nem kallódik el a szent nyájtól. Örökül kapja a mennyei királyságot. Megmenekül az örök kínszenvedéstől. Halála után nyugalmas helye lesz. Emléke örökké élni fog. Soha ki nem alvó gyertyát kap. A forró szuroktól (= pokol) megmenekedik. Nem az ördögök veszik magukhoz az ő lelkét, hanem az Úr angyalai. Ábrahámhoz viszik az ő lelkét, be a paradicsomba. Az Úr nem hagyja őt sokáig szenvedni, hanem lelkének hamar megbocsát.

Evilági javak, védekezés, bajelhárítás: baj, szerencsétlenség, tűzvész, vízbefúlás, csúszó-mászó férgek, hemzsegő pondrók, útközben tolvaj, gonosz ember, vadállatok ellen; vajúdó nőnek szüléskor. A prózai szövegekben ezekhez társul még: háborúban fegyverek ellen, termékenység és bőség a földművelésben és az állattenyésztésben, a bíróságon nem marad alul, indulgencia(!).

A záradékokban utasításokat találunk arra vonatkozóan, hogy mikor és milyen rendben kell elmondani az imát, előadni az éneket, hogy elő tudjuk idézni a kívánt hatást: „Aki az Istenszülő Álmát tudja, / Napjában háromszor elmondja... / Aki úton-útközben... / ahol halála néki bekövetkezik... / Ha a haldokló átköltözése elközeleg... / A vajúdó nő gyermekét ha szülni kezdi, / És az Istenszülő Álmát elmondja..."[58]

Az „Istenszülő álma" népénekek záradékából világosan látszik, hogy ezek a szövegek egyforma hatóerővel rendelkeztek mind szóban, mind pedig írott formában: „Aki ezt az álmot otthon tartja, / Aki ezt az Álmot meghallgatja, / Aki ezt az Álmot megőrzi..."[59] Továbbá: „Aki ezt az Álmot tudja, / És aki erre az Álomra rágondol, / És aki ezt az Álmot elmondja..."[60]

Az egyik „Istenszülő álma" prózai elbeszéléséből (Besszonov no 622) itt szereplő idézet azt bizonyítja, hogy a szónak belső erőt tulajdonítottak, amely akkor is hatást gyakorolhatott, amikor ki sem mondták a varázsformulát: „Ha valakinek a felesége állapotos, és a szülés előtt halál állhat be, és a Legszentebb Istenszülő Álmát ha valaki odaviszi és néki a feje alá teszi, meg is szüli fiát vagy lányát, és mindketten egészségesek lesznek."[61]

Az az „Álom", amelyet az emberek magukkal, magukon hordtak, a házban tartottak, illetve a fejük alá tettek, egyértelműen *amulett jelleg*et öltött.

Egyes „Istenszülő álma" népénekek[62] és prózai szövegek[63] hatékony védelmet ígérnek *tűzesetek* ellen. Egy, a szenteket tartalmazó lista, az „Elbeszélés: mely szenteket milyen adományban részesített Isten, és mikor van az emlékünnepük", az Istenszülőről a következőt közli: „Tűzvész és villám ellen – a Legszentebb Istenszülő lángoló, de el nem égő csipkebokor; szeptember 4."[64]

Az alábbi egyházi népénekrészlet is arról tudósít, hogy az Istenszülő tűzvész esetén védelmet nyújt:

Isten Anyja, Istenszülő,
Gyors segítő,
Melegszívű védelmező!
Kegyelmezz, védd és mentsd meg
Ezen háznak gazdáját
A tűzhaláltól,
A vízbefúlástól![65]

A keresztény hitre áttért Oroszországban a régi időkben a nép összekapcsolta az Istenszülőről alkotott nézeteket a vihar és a villámlás pogány szláv istennőjére vonatkozó elképzelésekkel – mutatnak rá Nyikiforovszkij és Scsapov. Ennek következtében a nép *viharok* idején az „Istenszülő lángoló, de el nem égő csipkebokor"-hoz (Bogorogyica-Nyeopalimaja kupina) imádkozott. *Tűzvész* esetén pedig az őt ábrázoló *ikon*nal az emberek megkerülték az égő házat, abban a teljes hitben, hogy az Isten az Istenszülő közbenjárására olyan irányba tereli majd a szeleket, ahol nincsenek épületek, és így a lángok kihunynak.[66]

Ilyen nézetek az Istenszülőről egyházi személyek körében is fellelhetők voltak. Jepifanyij szerzetes, Avvakum protopópa elvbarátja és harcostársa XVII. századi *Önéletírás*ában így számol be egy tűzesetről és annak csodálatos megszűnéséről:

„Vagy öt öl magasra csapott fel a láng, és úgy látszott, hamarosan belekap a házamba is... Amint láttam a közelgő veszedelmet [...] mentem be gyorsan a Szűzanyához a cellába. Ott az ég felé nyújtottam a két kezemet, és nagy fennszóval így kiáltoztam a szentséges Szűzanya rézből öntött képmásához [...] Ó, a Krisztusnak és a Szűzanyának minő nagy kegyelme! Szél támadt, és elfújta az égő tűz lángját a tanyámtól, és Krisztus kegyelméből a szentséges Szűzanya közbenjárására megmenekült a házam a tűztől, és sértetlenül megmaradt. Dicsőség legyen érte a Krisztusnak és a gyönyörűséges Szűzanyának."[67]

Egy másik igen régi szokás szerint, mivel az Istenszülőt Oroszországban a *földi termékenység patrónusá*nak tartották, *ikon*ját az Örömhírvétel ünnepén a vetésre szánt *gabonáv*al teli kádba helyezték.[68]

Esküvők alkalmával és *szülés* közben – mindkét eset a termékenységgel kapcsolatos – elsősorban az Istenszülőhöz fordultak segítségért,[69] mint ahogyan ezt az „Isten-

szülő álma" népénekek záradékai is bizonyítják. A prózai szövegek[70] ugyancsak könnyű szülést ígérnek, továbbá *bőséges termés*t és *jó szaporulat*ot az állatállományban.

A „Jeruzsálemi tekercs" egyházi népénekekben is találhatók olyan sorok, amelyek arra utalnak, hogy az Istenszülőt az oroszoknál a szülő nők és általában a termékenység patrónusaként tartották számon. Az alábbi idézetből az is világosan látszik, hogy az oroszok „három anyát" (= a termékenységi kultusz különböző szintjei) tiszteltek:

Az első anya – a Legszentebb Istenszülő;
A második anya – a nedves föld;
A harmadik anya – az ki a kínt elszenvedte.
A legszentebb Istenszülő
Hogyha meg nem segél,
Elevenen itt a földön semmi meg nem születik,
Se a barmok, szárnyasok se,
Emberek se lészenek.
De ha a Szent Istenszülő,
A Szentséges megsegél,
Teremtmények mind a földön elevenen születnek,
Barmok és a szárnyasok, meg emberek is lészenek.[71]

Galkovszkij az Istenszülőnek a termékenységi kultuszban betöltött szerepével kapcsolatban rámutatott, hogy a nép a szülés és az anyaság tiszteletének alapján egybeolvasztotta az ősi pogány *Rozsanyica* istennőt a keresztény Istenszülő Anyával, és ennek következtében gondolta, hogy az Istenszülő segít szüléskor.[72]

A pogány Rozsanyica istennő és a keresztény Legszentebb Istenszülő alaki és funkcióbeli felcserélése és összeolvadása a pogány-keresztény vallási szinkretizmus időszakának jelensége volt. Meglátásunk szerint az Istenszülő pogány hátterelés nélkül is előléphetett a szülő nők patrónusává, hiszen az Istenszülő Anya nem akárkit szült, hanem az Úr Jézus Krisztust, és nem is akárhogyan – sérülés nélkül.

Az Istenszülő a „lángoló, de el nem égő csipkebokor" jelzője révén kínálta a kapcsolódási pontot a pogány idők „tüzes" istennője felé. Éppen eme jelzett tulajdonsága miatt pogány előkép nélkül is tekinthették őt a keresztények olyan égi segítőnek, aki tűzvész ellen hathatós oltalmat nyújt.

Feltétlenül tisztázandó a következő kérdés. Nem segítette-e elő a keresztény egyházi gyakorlat Oroszországban – és másutt is –, hogy a nép gyógyító-kuruzsló tevékenysége során énekeket énekelt, imákat mondott, különféle praktikákat alkalmazott? A válasz csak határozott igen lehet. A gyógyító gyakorlat a pogány időkben a természetfeletti erőkkel közvetítő kapcsolatban levő varázslók és papok privilégiuma volt szerte a világon. Az új vallás a Kijevi Ruszban nem vitatta a *varázslás* reális létezését, hanem a pogány mágusokkal szemben „ellenmérget" alkalmazott. Az egyházi rend képviselői *gyógyító-ördögűző* gyakorlatukban felhasználták a keresztény kultusz számos ceremóniáját (füstölés, körmenet, éneklés, ördögűző formu-

lák), továbbá tárgyait, illetve attribútumait (evangélium, kereszt, ikon, szentek ereklyéi, szenteltvíz, szent olaj), és ezeknek a nép mágikus jelentőséget tulajdonított.

A felsorolt eszközöket és módszereket alkalmazták a Kijevi Barlangkolostor szerzetesei a X–XIII. században,[73] de a XVII. században még Avvakum protopópa is.[74] Nikolszkij szerint a gyógyító tevékenység Oroszországban egészen I. Péter cár koráig kimondottan *vallásos kuruzslás* volt.[75] Úgy tűnik egyébként, hogy maguk a gyógyulni vágyók igényelték elsősorban ezt, s a papok és a szerzetesek igyekeztek maximálisan eleget tenni az elvárásoknak.

A Kijevi Rusz kultúrájának kétarcúságát, legalábbis a mongol hódítás előtti korszakban, jól demonstrálják a különféle *amulettek*. A Dnyeper vidékén a nők a kozmogonikus hiedelmekkel szoros kapcsolatban levő *félhold alakú, kereszttel kombinált fülbevalót* viseltek.[76] Igen elterjedtek voltak a nyakban viselt *kígyós amulettek* is: egyik oldalukon az antik Medúza-ábrázolással, a másikon pedig kanonizált keresztény ikonográfiai alakokkal. Az amulettek ikonográfiája meglehetősen bonyolult. Az elülső oldalon feltétlenül „kígyófejek" láthatók, bár eltérő ábrázolásmódban, a túlsó oldalon viszont keresztény motívumok találhatók, amelyek igen változatosak: az Istenanya a gyermekkel, Krisztus, angyal, Teodorosz Tiron, lóháton ülő szentek stb. Ezeket az amuletteket a Kijevi Rusz különböző pontjain tárták fel. Számuk néhány tucat. Némelyikük igen finom kidolgozású, ami arra enged következtetni, hogy nemcsak egyszerű emberek viselték őket, hanem a felső társadalmi rétegek képviselői, fejedelmi származású személyek is.[77] A pravoszláv egyház nem nézte jó szemmel ezeket az amuletteket. Nem volt azonban elég ereje ahhoz, hogy teljesen kivonja őket a forgalomból, ezért jelentéstartalmuk átértelmezésével megpróbálta *legalizálni* az „átkeresztelt" amuletteket.

A Barlangkolostori Paterikon több esetben is beszámol a szerzetesek és a népi varázslók, kuruzslók rivalizálásáról. A *Legenda a jámbor proszfora-sütő Szpiridonról és Alimpij ikonfestőről* című történetből megtudhatjuk, hogy egyszer egy gazdag kijevi uraság leprás lett, és különféle emberekkel gyógyíttatta magát: varázslókkal, orvosokkal, valamint egyéb, nem keresztény vallású személyekkel. Betegségétől megszabadítani azonban csak Alimpij ikonfestő tudta, aki az ikonok készítéséhez használatos festékekkel kente be a beteg ótvaros testét, majd a kolostor templomába vezette, ahol megáldoztatta. A végső gyógyulás azonban csak a rituális mosakodás után következett be: abban a vízben, amelyben a kolostor szerzetespapjai tisztálkodtak.[78]

Lássunk most egy példát az állatgyógyászat területéről. Avvakum protopópa *Önéletírásá*ban egyebek közt erről olvashatunk: „A bojárasszonynak egyszer mind megvakultak a tyúkjai és kezdtek elhullani... Éneket énekeltem, vizet szenteltem, meghintettem vele a tyúkokat, és meg is füstöltem. Azután elmentem az erdőbe, csináltam nekik vályút, amiből egyenek, azt is meghintettem szenteltvízzel, és az egészet elküldtem az asszonynak. És Isten akaratából meggyógyultak a tyúkok, és talpra álltak az asszony hite által."[79]

E több száz éves korszakot átölelő példaanyag láttán semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy volt a népnek kitől elsajátítania saját gyógyító-kuruzsló tevékenységéhez a mesterfogásokat. A fenti példák sorába jól beleillik a következő idézet, amelyet

a Pypin által közzétett „Istenszülő álma" prózai szöveg tizenegy pontból álló záradékából vettünk:

„Ha valaki a házában tartja, [és] Isten szolgáját [...] valamilyen rossz betegség gyötri, vagy álmatlanság, ezt az álmot, a te szent imádat, fölötte olvassák el háromszor és tegyék a feje fölé [...] És ha [...] Isten szolgájának és szolgálólányának haldoklásakor lelkiatya nincs jelen, olvassák el fölötte ezt a te imádat háromszor, és tegyék a haldoklónak a feje fölé, és mikor a lélek a testtől elválik, akkor ezt az álmot, a szent imát tegyék be vele együtt a koporsóba és a sírba, a földbe, és azt a lelket nem a pokol fogadja be, hanem az angyalok, kerubok és szeráfok és az összes mennyei seregek fogadják, és elviszik Isten dicsőséges trónusának jobbjára."[80]

Ami a „Legszentebb Istenszülő álma" egyházi népénekek és prózai szövegek XX. századi elterjedtségét és használati módját illeti, ebben a kérdésben csak Novikov közléseire hagyatkozhatunk. Ezt az „Álmot" századunk húszas éveiben az Onyegán túli területen, az egykori Vologdai kormányzóság Totemi kerületében, valamint Velszk városában (1937-es adat) ráolvasó imaként mondták. Nevezett kutatónak a fenti helyek vonatkozásában egy-egy ilyen esetről van tudomása.[81] Az Arhangelszki terület Kargopoli járásának kiterjedt vidékein az „Istenszülő álmá"-t az 1950–1960-as években már nem énekelték, hanem ráolvasó funkcióban használva ugyancsak imaként mondták.[82] Ezen adatok funkcióváltásról árulkodnak: az ének átment az ima műfajába.

Az európai archaikus népi imádsághagyomány záróformuláinak eredetét és történeti vonatkozásait vizsgálva Erdélyi Zsuzsanna arra a következtetésre jutott, hogy a záradékok ugyanolyan logikai viszonyt fejeznek ki, mint a *középkori búcsúformulák*.[83]

A búcsú (indulgencia): „...a megbocsátott bűn ideigtartó büntetésadósságának [részleges vagy teljes – O. Gy.] eltörlése a töredelem, a bűnbocsánat szentségén, a gyónáson kívül, amelyet a jogosult egyházi hatóság az egyház kincseire való tekintettel engedélyez."[84] Az „egyház kincsein" Krisztus és a szentek szenvedései értendők. A búcsú gyakorlata a keresztény Nyugaton a XIII. században jelenik meg, s ettől kezdve erősen terjed.

Erdélyi Zsuzsanna rámutatott, hogy a *búcsú*t és a *bűnbocsánat*ot nagyon gyakran egy szóval nevezték meg, s emiatt jelentésük összemosódott. Torzulás következett be a záradékok vonatkozásában, amikor a nép a *pápák helyett az égi erőket* (Krisztus, az Istenszülő) tette meg a búcsúk osztogatóinak. A búcsúból, azaz a büntetés-elengedésből pedig bűnbocsánat lett. A záradékok torzulásának a másik módja abban nyilvánult meg, hogy a nép *mágikus céllal* kezdte használni a záróformulák által „hasznosnak" minősített imákat, illetve énekeket.[85]

A „Legszentebb Istenszülő álma" népénekek közül csak egynek a záradéka (Besszonov no 617) ígér a léleknek bocsánatot: „Ha a haldokló átköltözése elközeleg, / És elmondja az Istenszülő Álmát, / Nem hagyja őt az Úr sokáig szenvedni, / Az Úr bocsánatát az ő lelke mihamar elnyeri." A többi ének záradékában nincs jelen se a „búcsú" (= büntetés-bocsánat), se a „bűnbocsánat" kifejezés.

A prózai „Álmok" esetében a búcsú-bűnbocsánat kérdéskör már sokkal bonyolultabb képet mutat. Három szöveg indulgenciát ígér,[86] kettő indulgenciát is és bűnbo-

csánatot is,[87], öt pedig csak bűnbocsánatot.[88] A kontaminált szövegek (KSZ) esetében jelezzük, hogy az adott ígéret az „Álomhoz" (Á) kapcsolódik-e, vagy pedig az „Égi levélhez" (ÉL).

Indulgencia: „annak az embernek száz nap búcsú minden elolvasásért" (KSZ, ÉL);[89] „akkor az az ember negyven napra bűnbocsánatot kap";[90] „biztos búcsút kap".[91]

Indulgencia és bűnbocsánat: „és annak az embernek negyvennapi bűnbocsánat néki lészen" (KSZ, ÉL1); „és bűneiteket megbocsátom" (ÉL2); „és ama bűnök majd mind megbocsáttatnak" (ÉL2);[92] „annak az embernek negyvennapi bűnbocsánata lészen" (KSZ, Á); „és bűnbocsánatot kaptok" (ÉL).[93]

Bűnbocsánat: „akkor néki minden ama bűne megbocsáttatik teljesen" (KSZ, Á);[94] „az az ember bűnbocsánatot kap" (KSZ, ÉL1); „és bűneiteket megbocsátom" (ÉL2); „akkor néki bűnbocsánata lészen" (ÉL2);[95] „annak az embernek majd minden bűne megbocsáttatik" (KSZ, Á1); „annak az embernek nagy bűneire bocsánat lészen" (ÉL1); „akkor majd minden bűne megbocsáttatik" (ÉL2);[96] „akkor az az ember bűnbocsánatot kap";[97] „annak bűnei megbocsáttatnak".[98]

Ezek a prózai szövegek jól mutatják a záradékok torzulásának útjait és módozatait. A búcsút és a bűnbocsánatot az oroszok egyrészt ugyanazon szóval jelölik (otpusk, otstup, otpuščenie), másrészt a meghatározott idejű búcsú helyére bizonyos szövegekben a bűnbocsánat lépett. Bár az egyik szövegváltozatban Leó pápa nevével találkozunk (Besszonov no 621), egy másikban pedig a „római pápa" kifejezést olvashatjuk (Besszonov no 622), a búcsúk, bűnbocsánatok és az ígéretek osztogatói már nem a pápák, hanem Krisztus. Ez hát az egykori búcsú-záradékok torzulásának a harmadik módja.

Az indulgencia fogalmával nem találkozunk sem a „Tizenkét péntekről",[99] sem a „Jeruzsálemi tekercs"[100] című orosz egyházi népénekekben, illetve prózai szövegekben. Mivel magyarázható a „búcsú" szó ilyen ritka előfordulása, összekeverése és helyettesítése a „bűnbocsánat" kifejezéssel? A keresztény Keleten (ortodoxia) nincs hagyománya az indulgenciának. Tudvalevő, hogy „...a keresztény Kelet számára az intézményes Purgatórium gondolata mindvégig idegen maradt, nem is szólva az indulgenciáról, a szentek »fölös értelmeiről«, a bűnbocsánati cédulákról és általában az üdvözülés egész kérdésének adminisztratív, könyvelésszerű kezeléséről. Az orthodox gyóntató is kiszabhat epitimionokat (penitenciákat), ezek azonban tisztán nevelő jellegűek, és nem céljuk kiengesztelni a megsértett isteni igazságot, illetve elégtételt adni Istennek. Orthodox tanítás szerint Krisztus áldozatának mértéke olyan abszolút, olyan határtalan, hogy ingyen igazulunk meg általa."[101]

A „Legszentebb Istenszülő álma", a „Tizenkét péntekről" és a „Jeruzsálemi tekercs" című orosz egyházi népénekekből, illetve ezen két utóbbi esetében a prózai szövegekből is, a téma russzifikálódása során teljesen kirostálódott a katolikus indulgencia szó orosz megfelelője, mivel az általa jelölt nyugati egyházi gyakorlat nem volt elfogadható az ortodox oroszok számára. A másolás útján, írott formában terjedő „Istenszülő álma", valamint az „Álom" + „Égi levél" kontaminált prózai szövegek egynémelyikében az írott szó konzerváló ereje miatt maradhatott fenn a „búcsú" kifejezés.

A „Legszentebb Istenszülő álma", a „Tizenkét péntekről" és a „Jeruzsálemi tekercs" elnevezésű egyházi népénekek és prózai szövegek Oroszországban ráolvasó funkcióban is használatosak voltak, mágikus praktika céljaira is alkalmazták őket. A pogánykodás nem abban nyilvánult meg ezekkel kapcsolatban, hogy az egykori pogány istenek nevei szerepelnének bennük. Helyüket réges-régen elfoglalták a nép emlékezetében a keresztény vallás égi szereplői: Isten, Krisztus, az Istenszülő, az angyalok és arkangyalok, a szentek serege. A megoldáshoz a kulcsot a *záradékok* szolgáltatják. Az itt említett népénekek és prózai szövegek, valamint ezek európai tipológiai párhuzamai éppen a záradékok miatt vívták ki az egyházi hatóságok – a maguk részéről egyébként teljesen jogos – elégedetlenségét. Nem sorolhatók ezek az énekek és elbeszélések az ima vagy az ének-ima műfajhoz, különösen nem a kérő imáéhoz.[102] Szerkezetüket tekintve nincs bennük se megszólítás, se kérés. Az emberiség ősidőktől fogva hisz valamilyen természetfölötti erőben, s ehhez az erőhöz különféle viszonyokat alakított ki. A *ráolvasó formula* az istenség és az ember közötti bizalmatlan viszonyból fakad. Az ember úrrá akart lenni ezen az erőn, saját szolgálatába akarta azt kényszeríteni. E célból mágiához folyamodott. A *keresztény ima* alapja az az új viszony, amelyben Isten a mennyei Atya, az ember pedig a gyermeke. Ezt a viszonyt korlátlan bizalom, feltétlen odaadás jellemzi.[103] Ha pedig valamely keresztény ember imája az Isten iránti határtalan bizalomból és hitből táplálkozik, akkor az az ima dogmatikailag csodatevő erővel bírhat: „Azért mondom néktek: A mit könyörgéstekben kértek, higyjétek, hogy mindazt megnyeritek, és meglészen néktek." (Mk 11,24.)

Az a keresztény ember, aki a nevezett egyházi népénekeket és prózai szövegeket *ráolvasó funkcióban,* illetve *amulettként* használta, használja, *ambivalens módon* viszonyul Istenhez. Elismeri ugyan a Szentháromság egy Isten mindenhatóságát, de ennek ellenére alkalmanként önmaga akarja uralni a világot, saját erejéből akarja irányítani a természetet és a maga sorsát, még az üdvözülést is. Akaratát megpróbálja rákényszeríteni a környező világra, s még a legfőbb égi erőre, Istenre is. A tanulmányban elemzett egyházi népénekek és prózai elbeszélések záradékai *automatikus hatást* ígérnek azoknak a kereszténveknek, akik a megszabott feltételeknek eleget tesznek. A mágikus hatás a „Legszentebb Istenszülő álma" típusú alkotások esetében akkor érvényesül, ha valaki „ezt az Álmot" birtokolja, a házában tartja, magával hordja, gondolatban felidézi, elmondja vagy meghallgatja. A „Tizenkét péntekről" népénekek és prózai szövegek vonatkozásában az „ígéretek" teljesülésének automatizmusa akkor indul be, ha valaki a péntekekhez kapcsolódó rituális és karitatív előírásokat teljesíti: „Aki ezt a Pénteket böjttel-imádsággal megtartja, / Az az ember fejnek betegségétől, fognak hasogatásától / Megőriztetik, Istentől kegyelmezett."[104]

Magyarországon az orosz egyházi népének-hagyomány tudományos feldolgozására eddig csak szerény kísérletek történtek.[105] Népének-fordításaink és idevágó tanulmányaink[106] olyan anyagot tárnak fel, amely a hazai folklorisztikában ez ideig jóformán teljesen ismeretlen volt. Az itt feldolgozott szakterülettel párhuzamos kutatások a vallásos műfajokat illetően a hazai folklórtudományokban is megfigyelhetők (lásd Erdélyi Zsuzsanna és Kríza Ildikó munkáit[107]).

Rab Zsuzsa tollából, az ő ékes-míves műfordításában már napvilágot látott két „Istenszülő álma" orosz egyházi népének.[108] Egy korábbi munkánkban[109] magunk is átültettünk magyar nyelvre egy-egy népéneket, illetve prózai elbeszélést. A témakört gazdagítandó, most újabb énekszövegeket teszünk közzé.

Az istenszülő álma[110]

Ama városban, Jeruzsálemben,
Az oltárasztalon, a szentegyházban
Krisztust immáron fölfeszítik,
Lábaiba néki szegeket vernek,
A bordáit általdöfik,
Szánják őt hiábavaló halálra,
Ő szent vére néki kiontatik.
Amék ember ezt az álmot napjában háromszor elmondja,
Ahhoz az ördög nem is férkőzhetik.
Bíróságra ő ha indul elítéltetni,
Az uraságoktól, nagyhatalmú emberektől,
Néki ottan igaza lészen.
Ezen embernek a szükség ha úgy hozza,
Úton jártában, setét éjjelen,
Böjt helyett és gyónás helyett,
És a szent áldozás helyett.
Dicsőség az Atyának és Fiúnak és a Szent Léleknek, ámen.

Novgorodi kormányzóság, Valdaji kerület, Tureni egyházközség. I. Verescsagin gyűjtése (XIX. század). Álomból való ébredéskor mondják.

Istenszülő[111]

Legszentebb Istenszülő,
Hol aludtál, nyugodtál le?
Jeruzsálem városában,
Isten oltárasztala mögött,
Ahol Jézus Krisztus
Viszi az edényeket: [112]
A veres vér ömlik,
És cikázik és kígyózik.
Aki ezt az imádságot tudja,
Napjában háromszor elmondja,
Megüdvözül.
Első fa a ciprus,
Másik fa az igazság,

Harmadik a meggyfa.
Víztől és áradástól,
Tűztől-lángtól,
Gonosz embertől,
Hiábavaló haláltól.

Vlagyimiri kormányzóság, Jurjev Polszkiji kerület, Jesziplevo falu. Egy kisfiú közlése nyomán (XIX. század). Lefekvéskor és ébredéskor mondják.

Jegyzetek

1 Jeleonskaja (1917: 18).
2 Mansikka (1909: 126).
3 Uo. 127.
4 Jeleonskaja (1917: 10).
5 Uo. 10.
6 Nikol'skij (1983: 48).
7 Gal'kovskij (1983: 48).
8 Jeleonskaja (1917: 22).
9 Uo. 6.
10 Uo. 7.
11 Uo. 9.
12 Uo. 6.
13 Mansikka (1909: 117–118).
14 Jeleonskaja (1917: 15).
15 Uo. 14.
16 Veselovskij (1876a); Kałużniacki (1888); Hain (1973); Kretzenbacher (1975).
17 Erdélyi (1976: 648).
18 Uo. 649.
19 Varencov (1860: 48–50, no 10 – ének); Bessonov (1861–1864: II/6. 175–236, no 605–631 – 16 ének, 11 prózai szöveg); Pypin (1862: 125–128, no 1 – prózai szöveg, no 2 – ének); Majkov (1869: 100–101. – 2 ének); Kałużniacki (1888: 629–630. – 3 prózai szöveg, „a", „b", „c"); Maksimov (1903: 378. – 1 ének).
20 Kretzenbacher (1975: 29–30).
21 Erdélyi (1976: 649).
22 Žit'je i chožden'je Danila... (1980: 38).
23 Erdélyi (1976: 649).
24 Weszprémi Codex (1874: 9–10).
25 Erdélyi (1988: 741).
26 Arany-Miatyánk... (1867). Az anyagot Erdélyi Zsuzsanna szívességéből közölhetjük.
27 Das goldene Vater Unser... (no 90). Az anyagot Erdélyi Zsuzsanna szívességéből közölhetjük.
28 Varencov (1860: 7).
29 Bessonov (1861–1864: II/6. 174).
30 Dicsérjétek az Urat (1984: 368). Az ének görög szövegét lásd: *Anthologion*... (1974: 1184).
31 Bessonov (1861–1864: II/6. 202, no 617).
32 Kretzenbacher (1975: 49–50).
33 Hérodotosz (1989: I, 108).
34 Kretzenbacher (1975: 48–51).

35 Szövérffy (1957: 46–47).
36 Uo. 47.
37 Bruinier (1914: 75).
38 Bessonov (1861–1864: II/6. 185–186, no 609). A „keresztes ciprusfa", amelyen Krisztus megfeszítte-tett, még számos énekben megtalálható (ibid., no 605, 607, 608, 611, 614–616, 618).
39 Seibert (1986: 141–142).
40 Bessonov (1861–1864: II/6. 211, 213, 230, 234. lábjegyzetek).
41 Veselovskij (1876a: 347); Kałużniacki (1888: 628–629); Mansikka (1909: 126); Hain (1973: 218); Kretzenbacher (1975: 24).
42 Kałużniacki (1888: 628–629).
43 Szövérffy (1957: 47).
44 Erdélyi (1991: 51–142).
45 Veselovskij (1876a: 356, 360).
46 Hilmar (1966: 49).
47 Erdélyi (1991: 53, 99, 107). Vö. Szántó (1987: 434–436, 471, 477–478).
48 Hilmar (1966: 39, 45–51).
49 Veselovskij (1876a: 341, 350–356); Veselovskij (1876b: 50–116).
50 Bessonov (1861–1864: II/6. 184, no 608).
51 Uo. II/6. 188, no 611.
52 *Tibeti Halottaskönyv* (1991).
53 Benedek (1991: 16).
54 *Tibeti Halottaskönyv* (1991: 172).
55 Haag (1989: 854).
56 Evans-Wentz (1991: 113–114).
57 Bessonov (1861–1864: II/6. no 605, 607, 612–618); Varencov (1860: no 10); Pypin (1862: no 2); Majkov (1869: 100–101. – 2 ének).
58 Bessonov (1861–1864: II/6. 202–203, no 617).
59 Uo. II/6. 183, no 607.
60 Uo. II/6. 191, no 612.
61 Uo. II/6. 215.
62 Uo. II/6. no 605, 619; Pypin (1862: no 2).
63 Bessonov (1861–1864: II/6. no 622, 623, 629, 631).
64 Ščapov (1906: 165).
65 Uo. 84.
66 Uo. 64; Nikiforovskij (1875: 113).
67 *Avvakum protopópa önéletírása. Jepifanij szerzetes önéletírása* (1979: 140–141).
68 Nikiforovskij (1875: 114).
69 Uo. 115–116. Magyarországon az Istenanya álmát szüléskor a vajúdó asszonynak a szíve alá helyezték, aki közben maga is imádkozott; Erdélyi (1976: 650). Szatmárban az anyák szülés közben a „Most segíts meg Mária, / Ó, irgalmas Szűzanya..." kezdetű „szüléskori imát" mondták; Makay–Kiss (1988: 207).
70 Bessonov (1861–1864: II/6. no 621–627, 629, 630); Pypin (1862: no 1).
71 Bessonov (1861–1864: II/6. 73, no 564).
72 Gal'kovskij (1916: 162, 165–166, 169).
73 Kievo-Pečerskij Paterik (1870: 11, 39, 41, 44–50, 65–66, 76, 86–92, 106, 150–152).
74 *Avvakum protopópa önéletírása* (1979: 56–60, 62–63, 106–113, 122).
75 Nikol'skij (1983: 46).
76 Sapunov (1970: 7–14).
77 Blankov (1973: 203, 206, 208–209).
78 Kievo-Pečerskij Paterik (1870: 145–157).
79 *Avvakum protopópa önéletírása* (1979: 140–141).

80 Pypin (1862: 127, no 1).
81 Novikov (1971: 212).
82 Uo. 211–212.
83 Erdélyi (1991: 108–110, 113).
84 Szántó (1987: 475).
85 Erdélyi (1991: 109, 113, 129, 131).
86 Bessonov (1861–1864: II/6. no 623, 625); Kałużniacki (1888: „a" szöveg).
87 Bessonov (1861–1864: II/6. no 629, 630).
88 Uo. II/6. no 621, 622, 624, 626; Kałużniacki (1888: „c" szöveg).
89 Bessonov (1861–1864: II/6. 215, no 623).
90 Uo. II/6. 222, no 625.
91 Kałużniacki (1888: 630, „a" szöveg).
92 Bessonov (1861–1864: II/6. 229–231, no 629).
93 Uo. II/6. 233–235, no 630.
94 Uo. II/6. 211, no 621.
95 Uo. II/6. 213–214, no 622.
96 Uo. II/6. 219, 221, no 624.
97 Uo. II/6. 224, no 626.
98 Kałużniacki (1888: 630, „c" szöveg).
99 Bessonov (1861–1864: II/6. 120–157, no 579–590 – 8 ének, 4 prózai szöveg); Maksimov (1903: 510–512. – 1 prózai szöveg).
100 Bessonov (1861–1864: II/6. 68–96, no 564–571 – 1 ének, 7 prózai szöveg); Pypin (1862: 150–153. – 1 prózai szöveg).
101 Berki (1984: 55).
102 Haag (1989: 684–686).
103 Haag (1989: 689).
104 Bessonov (1861–1864: II/6. 130, no 581).
105 Szémán (1926: 11–13); Bonkáló (1935: 37–38); Erdélyi (1976: 57–59); Kríza (1982: 53–56).
106 Orosz (1992a: 82–93); Orosz (1992b: 165–186); Orosz (1993a: 235–255); Orosz (1993b: 1–97).
107 Erdélyi (1976); Erdélyi (1988: 692–748); Erdélyi (1991: 51–142); Kríza (1982).
108 Rab (1967: 132–135).
109 Orosz (1992a: 181–185).
110 Majkov (1869: 101).
111 Pypin (1862: 128, no 2).
112 Edények = a kehely és a diszkosz.

Bibliográfia

Anthologion tou holou heniautou. 1974. t. 2. Róma.
Arany-Miatyánk az imádandó, dicsérendő és keserüséggel szenvedő Úr Jézus Krisztus halálához. Budán, 1867. Nyomattatott Bagó Mártonnál. Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése, 1977. Tápiószele (Pest m.).
Avvakum protopópa önéletírása. Jepifanij szerzetes önéletírása. 1979. Ford. Juhász József. Budapest.
BENEDEK István 1991: Elmélkedés a Tibeti Halottaskönyvről. In: *Tibeti Halottaskönyv.* 7–21. Budapest.
BERKI Feriz (szerk.) 1984: *Az orthodox kereszténység.* Budapest.
BESSONOV, P. 1861–1864: *Kaleki perechožie. Sbornik stichov i issledovanie.* I–II. Moskva.
BLANKOV, Ž. 1973: O dvoeverii i amuletach-zmeevikach. In: *Vizantija; Južnye slavjane i Drevnjaja Rus'; Zapadnaja Jevropa. Iskusstvo i kul'tura.* 203–210. Moskva.
BONKÁLÓ Sándor 1935: *A kárpátalji rutén irodalom és művelődés.* Pécs.
BRUINIER, J. W. 1914: *Das deutsche Volkslied.* Leipzig–Berlin.

Das goldene Vater Unser, zur andächtigen Verehrung des bittern Leiden und Sterben unsers Herrn Jesu Christi. Nro 90. Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése, Taksony (Pest m.).

Dicsérjétek az Urat. 1984. *Görög szertartású katolikus énekeskönyv.* Budapest.

ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágék, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest.

– 1988: Archaikus népi imádságok. In: *Magyar néprajz V. Népköltészet.* Főszerk. Vargyas Lajos. 692–748. Budapest.

– 1991: Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In: *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. 51–142. Budapest.

EVANS-WENTZ, W. Y. 1991: Bevezetés. In: *Tibeti Halottaskönyv.* 91–142. Budapest.

FEDOTOV, G. 1935: *Stichi duchovnye.* Paris: YMCA-Press.

GAL'KOVSKIJ, N. M. 1916: *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi.* I. Char'kov.

HAAG, H. 1989: *Bibliai lexikon.* Budapest.

HAIN, M. 1973: „Der Traum Mariens". Ein Beitrag zu einem europäischen Thema. *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* 71: 218–232. München.

HÉRODOTOSZ 1989: *A görög–perzsa háború.* Ford. Muraközy Gyula. Budapest.

HILMAR, E. 1966: Mariä Wanderung (Überlieferung und Geschichte eines geistlichen Volksliedes). *Jahrbuch für Volksliedforschung* 11: 37–57. Freiburg.

JELEONSKAJA, JE. 1917: *K izučeniju zagovora i koldovstva v Rosii.* Moskva.

KAŁUŻNIACKI, E. 1888: Zur Geschichte der Wanderungen des „Traumes der Mutter Gottes". *Archiv für slawische Philologie.* 11: 628–630.

Kijevo-Pečerskij Paterik po drevnim rukopisjam. 1870. V pereloženii na sovremennyj russkij jazyk Marii Viktorovoj. Kijev.

KRETZENBACHER, L. 1975: *Südost-Überlieferungen zum apokryphen „Traum Mariens".* München.

KRÍZA Ildikó 1982: *A legendaballada. Epikai-lírai alkotások az irodalom és a folklór határán.* Budapest.

MAJKOV, L. N. 1869: *Velikorusskie zaklinanija.* Sanktpeterburg.

MAKAY B.–KISS J. 1988: *Népi gyógyítások Szatmárban.* Budapest.

MAKSIMOV, S. V. 1903: *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila.* Sanktpeterburg.

MANSIKKA, V. J. 1909: *Über russische Zauberformen.* Helsinki.

NIKIFOROVSKIJ, M. 1875: *Russkoe jazyčestvo.* Sanktpeterburg.

NIKOL'SKIJ, N. M. 1983: *Istorija russkoj cerkvi.* Moskva.

NOVIKOV, Ju. A. 1971: K voprosu ob evoljucii duchovnych stichov. *Russkij Fol'klor* XII. 208–220.

OROSZ György 1992a: A „Tizenkét péntekről" című nagyorosz egyházi népénekekről. *Studia Slavica Savariensia* I: 82–93. Szombathely.

– 1992b: Nagyorosz egyházi népénekek a mágikus praktikákban (A „Legszentebb Istenszülő álma"). *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 13/E: 165–186.

– 1993a: „Add nekik a te szent nevedet": zarándok-énekesek és énekes vándorkoldusok a Kijevi Ruszban. *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXX–XXXI: 235–255. Miskolc.

– 1993b: A pogány-keresztény vallási szinkretizmus kérdései a nagyorosz egyházi népénekek tükrében. *Studia Academiae Nyíregyháziensis* II: 1–97.

PYPIN, A. N. 1862: Ložnye i otrečennye knigi russkoj stariny. In: *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury,* izdavaemye Grigoriem Kušelevym-Bezborodko. Vypusk 3. Sanktpeterburg.

RAB Zsuzsa 1967: *Varázslók, szentek, vitézek.* Ó-orosz népi énekek. Budapest: Magyar Helikon.

SAPUNOV, B. V. 1970: Pamjatniki material'noj kul'tury dvoevercev. *Trudy Gosudarstvennogo Ermitaža* XI. 7–24. Leningrad.

ŠČAPOV, A. P. 1906: *Sočinenija v 3-ch tomach.* I. Sanktpeterburg.

SEIBERT J. (szerk.) 1986: *A keresztény művészet lexikona.* Budapest.

SZÁNTÓ K. 1987: *A katolikus egyház története.* I. Budapest.

SZÉMÁN I. 1926: *Az újabb orosz irodalom.* Budapest.

Szent Biblia. 1974. Ford. Károli Gáspár. Budapest.

SZÖVÉRFFY, J. 1957: *Irisches Erzählgut im Abendland. Studien zur vergleichenden Volkskunde und Mittelalterforschung.* Berlin.

Tibeti Halottaskönyv. 1991. Ford. Heténvi Ernő. Budapest.

VARENCOV, V. 1860: *Sbornik russkich duchovnych stichov.* Sanktpeterburg.

VESELOVSKIJ, A. N. 1876a: Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy. III. Son Bogorodicy i svodnye redakcii epistolii. *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* CLXXXIV, No 3: 341–363. Sanktpeterburg.

– 1876b: Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy. II. Epistolija o nedelje. *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* CLXXXIV, No 4: 50–116. Sanktpeterburg.

Weszprémi Codex. 1874. In: *Nyelvemléktár.* Régi magyar codexek és nyomtatványok. Szerk. Budenz József, Szarvas Gábor, Szilády Áron. II. Budapest.

Žit'je i chožden'je Danila Rus'skyja zemli igumena. 1980. In: Dmitriev, L. A.–Lichačev, D. S. (szerk.): *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi: XII vek.* 24–115. Moskva.

LENGYEL ÁGNES

Népi unio mystica a vallásos ponyvairodalomban

Közismert a népi vallásosságnak – a hivatalos egyházi vallásossághoz viszonyítva – misztikusabb jellege, az az igénye, hogy a természetfelettit kézzelfoghatóvá tegye. E kulturális sajátosságot – Bálint Sándor által inspiráltan[1] – *népi unio mysticának* nevezzük.

Jelen tanulmányban ezen sajátosság egy speciális, modellértékűnek tartott összetevőjét választjuk szempontként. Limbacher Gábor e kötetben megjelenő tanulmánya nyomán ez azon elemi tapasztalás, közvetlen érzékelés és kapcsolat, amely során az eksztázist átélő számára a földi világot az e világon túli „valóság"-tól elválasztó határ többé-kevésbé megszűnik, és az egyik világ valamely összetevője a másikban megjelenik. Szó volt az eksztázis sajátos népi jelentésrétegeiről is. E népi kultúrára vonatkoztatott fogalom, transzcendens kommunikáció, többféle csatornán jöhet létre, így érzékszervi úton, az idődimenzión keresztül, a verbalitáson át, névhez, személyhez, mágikus számhoz, földrajzi helyhez kötődően, vagy valamely sajátos tevékenységen, illetve akción keresztül.

A fogalomalkotás jelentőségét számunkra az adja, hogy rendező elvet, osztályozási szempontokat nyújt az egyre gyarapodó ismeretek földolgozásához, értelmezéséhez, és az eligazodást segítheti a konkrét alkalmazási területeken. Ilyen terület a ponyvairodalom, amellyel az alábbiakban foglalkozom.

A vallásos ponyvairodalom a népi vallásosság szerves tartozékának tekinthető. Nem „félnépi", hanem – mint Peter Burke is vallja[2] – a népi irodalom egyik formája. Elmondható ez a szerzők társadalmi helyzete és a kiadások helyi jellege, még inkább a használók felől megközelítve: e nyomtatványokat hosszú időn keresztül megőrizték, az egyes példányokat saját kezűleg összefűzték, s a megmaradt füzetek egyébként is az intenzív használat nyomait mutatják.

E dolgozatban nem az egyes kiadók, kiadóműhelyek nyomtatványait vesszük szemügyre, hanem a fölhasználók felől közelítjük meg a kérdést; különböző társadalmi rétegeket reprezentáló egyének ponyvagyűjteményeit választottuk kutatásunk alapjául.

Összegyűjtöttük a Karancs-hegyi (Nógrád megye) búcsújáró hely XX. század első felében működött „gondozójának", a búcsúvezető „szentember" Boroznaki Pálnak hagyatékában talált ponyvákat. A hagyatékban a Karancs-hegyi kegyhely történeté-

vel, pénzügyeivel kapcsolatos iratok és kéziratos feljegyzések, imakönyvek, katolikus naptárak és folyóiratok, hetilapok[3] között a 89 ponyvafüzet mennyiségileg is jelentős. E ponyvák az 1853-tól 1904-ig terjedő időszak termékei (az évszám nélkül megjelent, illetve töredékesen megmaradt füzeteken kívül). Témájukat tekintve vallásiak, az egyetlen kivétel: *Hegyen-völgyön lakodalom vagy: A szörnyű Üstökös miért nem fordítá ki sarkából a világot* (Pest, 1872. Bucsánszky Alajos nyomdája), ugyancsak moralizáló hangvételű és vallási tanulsággal zárul.

A másik, vizsgált hagyaték szintén Nógrád megyei: egy, az 1850-es években született, 1919-ben meghalt szécsénkei asszony, Hencz Pálné Pauer Teréz egykori előimádkozó asszony ponyvagyűjteménye, amelyet harmadik generációs leszármazottai őriztek meg. A hagyatékban 26 ponyvafüzet található, részben ugyancsak a múlt század második feléből, 1851-től 1888-ig.

A harmadikként vizsgált egység egy szandai (szintén Nógrád megye) búcsújáró asszony, Mizera Jánosné Slezák Mária (1905–1972) halála után a padláson zsebkendőbe csomagolva talált gyűjteménye. Ennek mintegy a fele került a múzeum tulajdonába, a találomra kiválasztott másik feléhez jelenlegi tulajdonosa még ragaszkodik. A birtokunkban lévő 46 ponyvafüzet között ebben a hagyatékban találunk a legnagyobb számban egyházilag nem megfelelő, a mágikus gyakorlat körébe tartozó kiadványokat (úgymint *Egy igazi próbatét amely Egyiptomban a királyi orvos könyvtárában találtatott – az év szerencsétlen napjai; Szent levél, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus csudálatosképpen az ő földön lakó népeihez küldött; A hétlakatú imádságok; A hét mennyei szent zár imádsága…; Szent Mihály levele*). Továbbá egy világi ponyva: *Egy hűtlen asszony rémtette […] és a halott asszony vallomása* – amelynek azonban ugyancsak valláserkölcsi tanulsága van. Ez az anyag 1840-től megjelent ponyvákat tartalmaz. (Mindhárom hagyaték ponyvanyomtatványainak felsorolása a tanulmány végén, a Függelékben található.)

Az általunk vizsgált hagyatékokból arra derül fény, hogy a könnyebb kezelhetőség kedvéért a ponyvákat tetszőleges számban (2-től 42-ig) könyvszerűen összefűzték, cérnával, fonállal összevarrták, „gerincét" textillel megerősítették, s így, könyv formában olvasgatták. Tapasztalataink szerint tematikus elv nem vezérelte az összeállítókat, egymás mellett találhatók a böjti és búcsújáró vagy a föltámadási és a rózsafüzéres füzetek. Az összeállítás praktikus szempontja a méretazonosság volt, hasonlóan a rendi könyvtárak „Varia", „Mixta", „Quodlibet" stb. feliratú, nagyság szerint egybekötött kolligátumainak elvéhez.

Témánk felhasználók felőli megközelítése többrétű problémát vet föl. A ponyvanyomtatás időszaka az első világháború táján lényegében lezárult, akkoriban viszont a néprajzitárgy-gyűjtés erre a területre általában nem terjedt ki. A használó halála utáni több évtizedes távlatból dokumentált gyűjtemény számban, összetételben lényegesen eltérhet az eredeti készlettől, amely örökség útján szétszóródhatott, elkallódhatott, megsemmisülhetett.

Az esetlegességek ellenére is kapunk egy keresztmetszetet; a vegyes tartalmú hagyatékok felölelik az egyházi ünnepek teljes körét, tartalmazzák a kegyhelyek ponyvaanyagának egy részét, a mágikus szövegek is helyet kaptak, s időben a viszonylag régiektől az újabbakig találunk ponyvákat e hagyatékokban.

Az alábbiakban a vallásos ponyvanyomtatványokban megjelenő népi unio mystica tipológiáját kíséreljük meg fölvázolni, és konkrétan, példákkal ismertetni. Példáink az osztályozási rendszer érvényességét is bizonyítják:

A) Érzékszervi unio mystica, amikor a túlvilág valamely összetevője az emberi valóság térbeli közegében érzékszervek által észlelhető

I. Tipikus formák:

1. A túlvilág megjelenése a földön a közönséges ember számára: A legtöbb látomást a vizsgált anyagban Esterházy Pál *A Boldogságos Szűz Mária 52 szombatja* című munkája tartalmazza. Ez terjedelme, illetve szerzője – a barokk nagyúri költő – révén egyaránt elüt a tipikus néhány lapos ponyvafüzetektől, de a XVII. század végétől a XX. század elejéig lényegileg változatlan, illetve hasonló stílusban kibővített kiadásai igen népszerűek voltak. Ez is a ponyvanyomtatványokkal együtt, feltehetően azonos funkcióban szerepelt a Boroznaki-hagyatékban. A vallásos ponyvairodalomnak az Esterházy-művel való összefüggését mutatja a XXXVIII. képtáblán látható ábrázolás (lásd XXXVIII/1. kép), amely egyben a népi unio mystica jelen osztályának egy ikonikus vizuális példája.

Az *52 szombat*ban összesen mintegy 61 látomás, jelenés leírását olvashatjuk. Ehhez képest a tipikus ponyvafüzetekben és lapokban az unio mystica ilyen közvetlen megjelenési formája kisebb arányban fordul elő. Itt tizenkét látomás-témát találtunk, melyek között szerepelnek például az 1858-as lourdes-i történések.

A szövegbeli látomások, jelenések többsége éber állapotban zajlik, kisebb része álom formájában. A látomás természetére vonatkozóan az egyik szövegből a következőket tudjuk meg: „Erre nézve azt mondá az Üdvözítőnk: tudjad, hogy nem testi, hanem lelki szemekkel látsz engem s szemléled ezen állapotokat is [...] mert [...] az ember midőn alszik testi szemeivel semmit sem lát, úgy a holtak is szemeikkel nem látnak a föld gyomrában feküdvén, de a lelki szemek meg nem halnak, mert az emberi lélek halhatatlan, ezért is most engem nem testi, hanem lelki szemekkel szemlélsz [...]".[4]

A látomások ponyvabeli átélői számára élményeik többnyire megrázó hatással járnak: „magában rettege", „holtelevenen marad a földön", „színében ő elváltozott", „a látomás fényességétől [időlegesen] megvakul"[5] stb. Vannak azonban olyan esetek is, amikor a látomás mintegy természetes interakcióként épül be a látomást átélő világába. Például a (Nógrád megyei) Karancsság-Szentkút 1866-os ponyvabeli történetében az átélő legény úgy viszonyul az előtte megjelenő három túlvilági lényhez, mintha csak közönséges ismeretlen emberek volnának.[6] A látomások legfontosabb személye Mária, aki 35 esetben jelenik meg közvetlenül az *52 szombat* csoda-történéseiben és hat alkalommal a többi ponyvaanyagban, a gyermek Jézussal együtt pedig összesen tizenkét alkalommal. A kis Jézuson kívül Esterházy Pál gyűjteményében a keresztény mitológia további alakjai körében jelenik meg Mária, úgymint: „sok szép mennyei szüzekkel", „mennyei angyalokkal", „nagy számú szent apostolokkal, confessorokkal és mártírokkal"[7] (lásd XXXVIII/2. kép). Itt Mária többnyire „nagy fényességben és mennyei felségben" vagy a „napnál sokkal nagyobb fényességben, királyi öltözetben"[8] látható. A lourdes-i jelenéshez kapcsolódó ponyvaénekekben Má-

ria ugyancsak: „nagy fényességben, megjelent tiszta hófehérben."[9] Az „Égből leszállt olvasó" történetében pedig Mária úgy száll, „mint a rózsa-felhő".[10]

A ponyvairodalom egy késői termékében a hasznosi kegyhely kialakulásáról szóló énekben pedig:

> Ott jelent meg Mária a Galya völgyében,
> [...]
> Ott tündöklik Mária rózsaszín köntösben
> [...]
> A fényesség megállott egy bokor tövében,
> Szűz Mária ott állott tiszta rózsaszínben.
> Az ékes koronája sugárzott, ragyogott.[11]

Az *52 szombat* csodás történeteiben földi asszony képében is megjelenik Mária, ha célja, cselekedetei úgy kívánják. Előfordul itt a Máriát ábrázoló szobor vagy kép megelevenedése (lásd XXXVIII/4. kép). Máskor a bűnös ember érdekében Mária a karján lévő gyermek Jézushoz fordul, majd le is térdel eléje. Egy alkalommal a jámbor templomtakarító hívőt menti meg a létráról való leeséstől.[12]

Mária megjelenésekor esetenként „gyönyörűséges", „kimondhatatlan jó", „drága szép illat" érezhető, mely a jelenés eltűnése után is megmarad egy ideig. Máskor az illat Mária jövetelét előzi meg, esetleg „gyönyörűséges angyali ének"-kel együtt.[13] Megjegyezzük, hogy a népi, misztikus vallási élményekben gyakran előforduló jelenség a mennyei jó illat és a fényesség, és ez nyomon követhető napjaink látomásanyagáig (Medžugorje stb.).[14] A Szűzanya karján lévő gyermek Jézus esetenként a jelenés aktív részese. Egy vak gyermek meggyógyításakor két angyal elveszi a kisdedet anyja öléből, s ő érinti meg ujjával a vak szemét, máskor Mária a látomást átélő kezébe adja a gyermeket, aki játszik vele.

Jézus ennél ritkábban szerepel tipológiánk első csoportjához tartozó szövegeiben, összesen kilenc alkalommal. Alakját az *52 szombat* látomásaiban Máriáéhoz hasonlóan ábrázolják. Jézus „az egész mennyei szenteknek dicsősége és koronája", „püspöki öltözetben és süvegben méne leírhatatlan fényességben",[15] de megjelenik „egy igen szép ifjúnak" vagy „öreg embernek képében" is, illetve életének különböző tipikus helyzeteiben (kisdedként, keresztet vállán hordozva, a mennyben az arra érdemes lelkeket jobbjához fogadva stb.) (lásd XXXVIII/3. kép).

E két fő személyiségen kívül leggyakoribbak az angyalok, akik mediátori funkcióban, a mennyei és a földi világ közötti közvetítőkként szerepelnek a látomásokban, a ponyvanyomtatványok énekeiben, vagy őrangyalként jelennek meg. Gyakran jelzi vagy jelenti be angyal előhírnökként egy-egy „magasabb rangú" személy, Mária, Jézus megjelenését, vagy az ő kísérőikként vannak jelen angyalok. Az angyal nemcsak ember, hanem állat (például szarvas) képében is megjelenhet. Alakját ugyancsak fényesség övezi, vagy „igen fényes köntöse van". Az angyalok mennyei rangsorban elfoglalt helyét mutatja egy szerzetesi látomás a *Boldogságos Szűz Mária 52 szombatjá*ból:

„...megvilágosodék az orczája, s mondá: íme jó szent Antal apát; egy kevés vártatva nagyobb fényesség környékezé meg s fölkiálta: íme a szent próféták seregei jőnek: tovább is jobban fényeskedvén, mondá: íme jőnek a szent apostolok; annál is nagyobb fényesség jövén rá, mondá: íme a mennyei szent angyalok; végre a napnál is fényesebb lőn orczája, [...]: íme jő az én megváltó Krisztusom ő az szent anyjával."

A mindenek fölött álló Isten ritkán, de megjelenik az *52 szombat* látomásaiban és a ponyvafüzetek szövegeiben is, többnyire az „ítélő bíró" szerepében vagy szózatot hallatva (lásd XXXIX/2. kép).

Feltűnő, hogy a Sátán a vizsgált ponyvairodalomban csak a legkorábbi, *52 szombat* látomásaiban jelenik meg. (Ez a tapasztalatunk összecseng idevonatkozó párhuzamos ismereteinkkel.)

A korában oly népszerű, a XX. század fordulójáig a nógrádi katolikusok által szinte egyedüliként használt *Aranykorona* imakönyvben, mely 1911-ig 38 kiadást ért meg, rendre szerepel a haldokló túlvilági sorsára vonatkozó kép, melyen a haldoklót körülvevők között a Sátán is jelen van és – alulról – igyekszik a lelket megkaparintani. Utóbb azonban e jelenetből már hiányzik a Sátán. E képtéma vizsgált anyagunk két ponyvanyomtatványán is szerepel, mindkettő már a Sátán nélküli formában. Figyelemre méltó még ezzel kapcsolatban, hogy a régebbi ábrázolásokon a haldokló és környezete egységes mezőben, mintegy közös térben látható a mennyei világgal. Sőt a szövegszalagok, a lesújtó Szent Mihály és egyebek révén a kép egységes, összefüggő jelenetet alkot. Ezzel szemben a ponyvákon is látható újabb ábrázolásón már egy középső felhőréteg mintegy elválasztja a mennyei világot a földitől, csupán áttételes összefüggés és applikációs egybevonás benyomását keltvén (lásd XXXIX/3. kép). Továbbá: a Palóc Múzeum néprajzi gyűjteményében található mintegy tucatnyi *lobogó* közül a legrégebbi, múlt századi darab képmezejében az egyik oldalon a feltámadt Krisztus látható, a másikon pedig egy csontváz impresszív ábrázolása, amely homokórával figyelmeztet a földi lét mulandóságára. A századfordulóról és az azt követő évtizedekből származó további lobogókon azonban már hiába keressük a romlás és kárhozat rémítő lehetőségének bemutatását, a lobogókon már kizárólag szentek ábrázolásai láthatók. E párhuzamok alapján is úgy látjuk, hogy az 1690-ben íródott *52 szombat*on kívül a vizsgált ponyvaanyag már jobbára az imént jelzett, változó vallási kultúrába illeszkedik. A Sátán megjelenési formája az *52 szombat*ban változatos: „rút, utálatos tekintetben és ábrázatban", „tüzes sárkány képében", de előfordul: „nagy fejedelmi úr képében", illetve „nagy fényességben" is.[16]

A szövegekben egy-egy alkalommal még további alakok is előfordulnak. Így valamely szent: Anna, Joachim, István, Péter, Servatius vagy Szent László, aki kardjával csodálatosan vizet fakaszt stb.

Előfordul konkrét személy megjelenése nélkül fény, „kereszt alakú láng" vagy „apró igen fénylő lángok, mint csillagkoszorú".

A szövegekben misztikus módon megjelenő alakok szerepéről elmondható, hogy a jelenésekben Mária és Jézus főleg azokat a funkciókat töltik be, amelyek a népi vallásos hitben is hozzájuk fűződnek, s az énekek, imádságok, ábrázolások „címeinek"

felelnek meg. Mária az égi édesanya, özvegyek, árvák pártfogója, „szegény raboknak szabadítója", zarándokok pártfogója, ínségben segítő, bűnösöknek megbocsátó, gonoszt, bajt távol tartó, gyógyító, csodatevő és így tovább, s igen gyakran: a halál óráján az ember mellett álló segítő (XXXIX/1. kép). A látomásokban e címeknek konkrét élmények felelnek meg. Krisztus a látomásokban az Újszövetségből ismert szerepekben jelenik meg: az erkölcsös élet útmutatója, a szegénység hirdetője, gyógyító, illetve tanító. Tanítóként jelenik meg például Chambon Mária Márta laikus nővérnek (vizitációs rend, chamberyi kolostor), két röpimát tanít meg neki, és: „majdnem naponként tartott neki szent sebeiről kathekizmus-féle magyarázatot."

A tipikus unio mystica csoportjába soroljuk az – ugyancsak Jézus tanítói funkcióját erősítő – rendkívül népszerű, többféle változatban és mindhárom vizsgált hagyatékanyagban több példányban és kéziratos formában is meglévő „Mennyből jött levél" (Himmelsbrief)-típust, „melyet a mi Urunk Jézus Krisztus csudálatosképpen az ő földön lakó népeihez küldött", s az egyik változat szövege szerint: „higyjétek, hogy én, a Jézus Krisztus, magam isteni kezemmel írtam ezt a levelet és tőlem küldetett oda."[17]

Az angyalok funkciója – hírvivő, előhírnök szerepükön kívül – az emberek segítése olyan kisebb ügyekben, ahol nem Mária vagy Jézus jelenik meg. Például rendbe teszi a szentképfestő műhelyét, amelyet a Sátán felforgatott; a Szűzanya szegénysorban élő tisztelőjének nagy erszény pénzt visz,[18] elvezeti a kiválasztott egyént az alapítandó kápolna színhelyére és így tovább.[19] Vagy máshol: a háborúban elesett hősök sírjára angyalok szállnak, és siratják őket, az árva kisleány „istennek angyalait" hívja.[20]

A megjelenő Sátán szerepére idézzük a következő példát: amikor „a jámbor, istenfélő keresztény halálos betegségbe esnék", megjelenik a Sátán, és „egész életében tett vétkeit elébe terjesztvén, ijesztgeti s kétségbeesésre ingerli" őt.[21] Másutt istentagadásra veszi rá a jelenés átélőjét, vagy kísértésekkel bűnre csábítja. Az ördög, törekvésével az ember megrontására, a keresztény mitológiának megfelelő funkciót tölt be.

2. *Az ember jelenik meg a túlvilágon:* Nem a mennyei túlvilági személy jön a földre, hanem a földi ember (lelke) „elragadtatásban" az égiek közé kerül.

Elragadtatás leírása csak az *52 szombat* eseményeiben fordul elő. Az elragadtatás módjait a következő kifejezésekkel írja körül a szöveg: „lélekben", „elméjében" vagy az angyal által „elragadtatván" eljut például a „mennyei Jeruzsálembe", vagy „egy csodálatos fényes és drágakövekkel rakott városba", „a mennyei paradicsomnak kimondhatatlan szépségébe", illetve az „Isten rettenetes ítélőszéke elé". E helyeken „gyönyörűséges énekek" és „mindenféle muzsika-hangok" hallhatók, és „énekes mise" vagy processzió tartatik.[22] (Hasonló leírások találhatók a XX. századi paraszti adatközlők túlvilág-élményeinek elbeszéléseiben.)

A két tárgyalt csoport, a látomások és elragadtatások az átélő számára jutalomként, isteni „ajándékként" értékelhetők. Mindig a kitartó, ájtatos ima, a jámbor élet, böjtölés, jócselekedet vagy valamely szent különös tiszteletének eredményei; máskor kegyhely alapításánál isteni kegyelemként jelentkeznek. Ezt támasztja alá az a negatív pél-

da, amikor az isteni szózat elégedetlenséget fejez ki: „Csodát nem adok, mert nem érdemlitek [...], öt esztendőtől így tart a világ sora rajtatok és mégsem tértek gyarló emberek, rajtatok van a nagy szárazság, a nagy ínség, a nagy fogyatkozás marháitokban és mégsem tértek, el vagytok fajulva, el vagytok kevélyedve a nagy cifraságban, el vagytok merülve a fajtalan életben, mégsem tértek meg bűnös emberek..."[23]

3. Olyan bibliai történések, amelyekben a katolikus vallás tisztelt személyei (Mária, József stb.) számára valósul meg unio mystica: Az Újszövetség több látomásos eseménye is megtalálható ponyvanyomtatványok ábrázolásaiként. Krisztus és Mária életének jelentősebb fordulópontjain a Biblia szerint is angyal jelenik meg (angyali üdvözlet, Getszemáné-kert stb.), s a ponyvaszövegekben ez a skála kibővül: Máriát angyal kíséri el Erzsébet látogatására, mennybemeneteléről angyal hozza meg neki a hírt; a rózsafüzér imádságait angyalok viszik Mária lába elé; Jézus keresztrefeszítésekor a „szent kereszt elhagyatott árván, csak egy angyal zokogott magában", s az archaikus imádságokból is ismert, hogy „Jézus vérét az angyalok fölszedték", áldozócsütörtökön pedig az „angyali sokaság" vette körül.

Idetartozik például egy 1850-es, Bagó Márton által nyomtatott szövegből Mária látogatása Erzsébetnél: „Negyven mérföldet utazott sz. Józseffel, hegyen völgyön fáradozott a Jézussal, Szűz Mária maga beszél az angyallal" stb.[24]

Vagy Mária halálakor:

Azonnal Gábriel angyal eleibe leszállott
Fényességgel a kezébe tart egy olajfa ágot.
Mondván, üdvözlégy Mária én uramnak szent anyja,
örülj örvendj mert szent fiad kérésed meghallgatja.
Feljött a hajnal aranysugárral az égre
Leszáll az angyal fényes szárnyakkal a földre.
Rózsafelhőkön gyémánt lépcsőkön leszállott,
Mint égi követ, Názáret felett megállott.
Szűz Máriának kis hajlékába hogy bement,
Aki mint angyal, ájtatossággal térdepelt.
Szent imádságba, gondolatokba merülve,
Hozzá az angyal égi hangokkal beszélve:
Üdvözlégy kedves mennyei jegyes, szűz ara,
Sok ezer közül te vagy egyedül választva.

Vagy még egy példa Mária születéséről:

És Gábor angyal a bölcsőhöz lépett,
Melyben a gyönyörű kislány szendergett
És keresztvíz helyett két könycseppet
Az alvó kis lány arczára ejtett.
És szelíd, bánatos szent mosolygással
A kis leánykához így szólt az angyal.[25]

II. Látens formák, amikor a ponyvaszöveg valamely jellemzője a túlvilág rejtett érzékelését jelenti.

1. A túlvilági történések a földi valósággal analóg módon jelentkeznek: Mária és Jézus túlvilági életének eseményei a ponyvaszövegek megfogalmazásaiban a földi élet, a földi ünnep tükörképeiként jelennek meg, ezáltal mintegy a földi valóság transzponálódik mennyeivé vagy túlvilágivá.

Ennek egy sajátos példája, amikor Jézus kereszthalálát mennyei menyegzőként festik le. Jézust, a „szép vőlegényt" „kesergő nyoszolyók" kísérik, Szűz Mária a „szomorú menyasszony", Veronika kendője a jegykendő, a keresztfa a nászágy, vőlegénybokréta a „kegyetlen tövisekből kötött korona", a jegygyűrű a „hóhérok lánca és kötele" és így tovább.[26] A szenvedéstörténet itt tehát mennyei szférákba tevődik át, melynek során a földi anya, Mária égi menyasszonnyá válik, a Fiú, Jézus istenemberként pedig mennyei vőlegénnyé. Az égi menyegzővé változott szenvedéstörténet ugyanakkor a földi lakodalom mintái által konkretizálódik.

Másik példa, amikor Mária születésének napja ünnep az égben és a földön is:

> Mennyországba megszólalt a muzsika,
> [...]
> Ezt énekli az angyalok tábora,
> Azért ide ma mindnyájan siessünk,
> Égiekkel egyesüljön énekünk.[27]

A szöveg érzékletesen mutatja az unio mystica igényét, a ráhangolódás vágyát akusztikus szinten.

Mária eljegyzése mint egy földi leány kézfogója kerül évről évre megünneplésre egyes falusi vallási közösségekben, a ponyvanyomtatvány szövegei szerint:

> ...Gábriel arkangyal
> Küldeték a Szűzhöz fényes pálmaággal;
> Jegyül hozta ajándékba:
> [...]
> Egek menyasszonya, Szűz Anyánk, Mária!
> Koszorút áldozunk örömed napjára,
> Vedd kedvesen, tekints reánk mennyországból,
> Szűz szent Anyánk részeltess boldogságodból.[28]

Itt az utalás a Magnificatra, a bibliai történésekben megvalósuló unio mysticára emlékeztet, és Mária eljegyzése is a Szent József-i jegyességből égi menyasszonysággá fordult át. Másrészt a túlvilági boldogságból való részesülés kérése az unio mystica iránti vágy kifejeződése.

Imádkozási szokásokkal kapcsolatos XX. századi adataink szerint a rózsafüzér imádságait inkább reggel ajánlatos végezni, mert „ha nem reggel végzi, este az mán el van fonnyadva az a koszorú. [...] Nem él a virág."[29] A ponyvák rózsafüzérrel kap-

csolatos énekszövegei erősíthették ezt az elképzelést. Az egyik változat szerint Mária „gyönyörű szép kertje zöld koszorú forma", és „kertésze e kertnek szent Domonkos atya, vele munkálkodik a Szűz Mária". A „kertet olvasó keríti", s „tizenöt szép bokorrózsa ékesíti". Minden bokorban tizenöt szál rózsa található, melynek színei (fehér, piros, sárga) az örvendetes, fájdalmas és dicsőséges olvasónak felelnek meg. A szép, viruló virágok között azonban „olyak is látatnak, melyek sínlődnek, fonnyadnak, száradnak [...]. Hát ezen rózsák itt, kérdjük mért fonyadnak [...] Most nagyot sóhajtott szent Domonkos atya [...]. Az öreg kertésznek itt könnye bőven hull, Mert szánja rózsáit, hogyha veszni indul, Torkosság, mulatság, bujaság pusztítja..." stb.[30]

E szövegben, azon túl, hogy a túlvilági történések Mária mennyei kertjében a földi virágoskert analógiáját követik, az idődimenzió mennyei léptékűvé válik (Szűz Mária együtt látható Szent Domonkossal), ugyanakkor ez a túlvilági idő a földi idővel is kapcsolódik, ahogy azt a mennyei virágok hervadásakor olvastuk. (E jellemzője ponyvaszövegünket a később részletezendő *B* típusú, időbeli unio mystica osztályába is sorolja.)

Még egy példa a túlvilági történések és a földi események párhuzamára: Sarlós Boldogasszony napján, az e napról szóló ponyvaszöveg szerint:

> Szűz Mária is aratgat paradicsomban,
> Angyalokkal munkálkodik fent mennyországban.
> Az aranykalászokat aratja szép rózsákat,
> Szent fia csűrébe gyűjti az igazakat.

2. A mennyei lény a szövegben közönséges emberi szituáció részesévé válik: Példaképpen egyetlen Mária-éneket választottunk, mely így kezdődik:

> Mária Szűzanyám hallgass reám,
> Hogy akarna panaszra nyílni a szám
> Szeretném mondani, de nem merem, [...]
> Látod kedves anyám, hogy búsulok
> [...]
> Jöjj el édes anyám vigasztalj meg [...][31]

Mint látható, Mária az ájtatos olvasó társává, mintegy megértő, segítő barátjává válik.

2.1. A ponyvanyomtatványok a szövegegységek szerkezete („koreográfiája") által képeznek látens unio mysticát.

Elsősorban a sokféle búcsús ponyva tartozik ebbe a csoportba, amelyek tartalma a búcsújárás különböző fázisaihoz igazodik, s mintegy annak rituális forgatókönyveként, illetve kivonataként értelmezhető, a következőképpen:

- Búcsúra való elindulás előtt mondandó ének.
- „Elinduláskori ének".
- 5 vagy 7 Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszekegy.

– Útközben mondandó ének (általában Mária-énekek és az adott búcsúnap éneke).

– A búcsúra menők útjában lévő felszentelt helyeknél végzendő ájtatosságok (templomlátogatáskor, kápolnához éréskor, temető, sírkert, határokban felállított kereszteknél, külön a kegyhely határában lévő szent kereszt előtt).

– A kegyhely templomának vagy tornyának meglátásakor.

– Templomba bemenetkor.

– A kegyképet meglátva.

– A kegykép előtt: ájtatos imádságok, énekek.

– Elbúcsúzás a szent képtől.

– Búcsúima a kegyhelytől.

– Hazamenetkor.

– „Emlék a búcsúról".

2.2. A szöveg naturális részletezése révén impresszív kép áll össze.

Jellemző témák: Krisztus szenvedéstörténetének egyes állomásai, Mária életének egyes eseményei. Például:

„Óh legédesebb Jézusom! [...] ajánlom szegény bűnös lelkemet a te véres izzadságodba, a midőn az Olajfák hegyén háromszor a te szent orczádra leestél, ajánlom magamat a te véres fürdődbe is, a mely ostorozásodkor és kegyetlen koronázásodkor szentséges fejeden általcsurgott, melyet a szent kereszt felhúzásával kiöntöttél, és alázatosan kérlek a te utolsó izzadságod és minden csepp véred által..."[32]

Vagy: „Üdvözlégy Máriának érdemes két keze", „szeplőtlen méhe", „tisztaságos vére", „szorgalmas két lába", „ártatlan szűz testednek áldott minden része".[33]

2.3. A szöveg motivikai vagy stilisztikai eszközei utalnak transztechnikára vagy a szakrális kommunikáció egyéb fiziológiai megnyilvánulásaira. Lehetnek a transzállapotot magát megidéző szövegek:

„Lelkünk remeg, / Szívünk dobog, / Reszketünk, / Át vagyunk hatva / Határtalan kegyelmedtől."[34]

„Bemegyek sz. templomodba / Uram, sz. oltárodhoz, / Az arany oszlopok között / Királyi trónusodhoz, / Színed előtt leborulok / Szegény bűnös elájulok."[35]

„Reszket szívem s lelkem színed előtt. / Elborzadok saját magam előtt / [...] / Jöjj Istenem, szívembe reszketek."[36]

„...átölelem most forró karokkal / keresztfádat és eltelve szent gyűlölettel elkövetett / vétkem felett, itt szeretetedtől fölemésztetve kívánok / meghalni a megtérő latorral."[37]

„Elolvadok szentséges Anyám szerelmedtől."[38]

Az egyes szám első személyben írott szövegekben az olvasó maga válik a megidézett szituáció részesévé:

„Én faragtam keresztedet, s köték töviskoszorút, / Én verdestem szent testedet, s lándzsával én szúrtam át. / Kínzásodat én okoztam, a népet én vezettem. / A sok verést rád én hoztam, szent véred én öntöttem."[39]

Az azonosulást kifejező vagy kapcsolatot létesítő csók motívuma is megjelenik többek között egy Kisasszony-napi énekben:

„Szeretettel mosolyog a kisded reátok, / Rózsapiros ajkát jertek csókoljátok."[40]

Vagy az *52 szombat* egyik történetében a bűnös ember a kisded Jézus képén vértől csurgó sebeket lát s Jézus felszólítja:

„Jönne a képhez s azt csókolná meg [...] / Ezt midőn megtenné, minden csókra egyik sebe elmúlék, / mindaddig, míglen az egész sebek csókok által elmúlának."[41]

Idetartoznak azok a szövegek is, amelyek valamely kultuszjelenséget jelenítenek meg a variáló ismétlés eszközével. (Hasonló szerkezetűek a füzér-típusú ájtatosságok: rózsafüzér, litánia, lourdes-i jelenések imái stb.)

Például egy ének Jézus szíve ünnepén:

„Égből leszállt aranyedény, Jézus szent szíve / Üdvösséget adó napfény, Jézus szent szíve. / Tiszta vagy te mint a hajnal, Jézus szent szíve. / Teljes üdvadó malasztal, Jézus szent szíve."

Végül említsük meg azokat a ponyvaszövegeket, amelyekben a poétikai eszközök szolgálják a téma érzékivé válását:

„Virágos oltár most az egész világ, / Melyen oltárkép az égi szűz virág"

vagy: „Üdvözlégy Szűz Mária, mennyből szállott virág, / Kinek kedves illatát érzi egész világ."[42]

III. A ponyvanyomtatványok egyes képi ábrázolásai, amelyek témái képben, szoborban objektiválódott unio mysticára vonatkoznak.

Ez lehet csak kép, túlvilági észlelést nem tartalmazó szöveg esetében. Máskor a túlvilági észlelés valamely típusához tartozó szöveget illusztrálja a hozzátartozó kép. Ilyenek gyakran a *kegyhelytörténetek* és ábrázolásaik.

B) Időbeli unio mystica, amikor a túlvilág valamely összetevője az emberi valóság idődimenzióján keresztül jelenik meg.

I. Tipikus formák: a túlvilági erőhatások közvetlenül hatnak a földi történésekre. Példa erre az egri könyvnyomdában kiadott *Egy igaz próbatét, mely az Egyiptomban a királyi orvos könyvtárában találtatott* című ponyvanyomtatvány, amely az év 42 szerencsétlen napját veszi számba, leírja azok fokozatait és a szerencsétlenségek természetét. Szemléltetésképpen a legszerencsétlenebb napokról szóló leírást idézzük:

„...3 utóbbi nap pedig a legszerencsétlenebb: Amely ember ezen a napokon magának eret vágat, 7-8 nap alatt bizonyosan meghal. Nevezetesen: 1-ső áprilisban Júdás született, 1-ső augusztusban a mennyországból az angyalok lettek kitiltva; 1-ső szeptemberben Szodoma és Gomora sülyedt el."

Jellemző, hogy a szöveg azonos típusú tényezőként sorolja föl Júdás születésének természetes tényét, Szodoma és Gomora misztikus földi katasztrófáját és egy nem földi, hanem égi történést: angyalok mennyországból való kitiltását. Ez, a ponyván megjelenő formájában ellenkezik az egyházi tanítással, ugyanakkor genetikusan és természetében nem idegen tőle. Elegendő arra utalnunk, hogy például az egyes ünnepekhez kötődő kegyelmi ajándékok az ünnep napján és nyolcadában, tehát egy bizonyos időszakban nyerhetők. Így a halottak napi teljes búcsú feltétele, hogy az adott ájtatosság az ünnep napján és nyolcadában végeztessék.

II. Látens formák:

Az idesorolt ponyvaszövegek egyidejűleg más osztályokba is tartoznak. Például az *A/II.* 2.1. csoport búcsús ponyváinak nagy része illeszkedik e pontba is, mivel időhöz kötöttségük folytán is alkalmasak az unio mystica funkciójának betöltésére. A búcsújárás meghatározott ismétlődő időpontjának szerepére vall például a Nagyboldogasszony-napi máriabesnyői búcsús szöveg:

Egy éve már, édes anyánk
Hogy nem láttunk tégedet,
De most örömmel csókoljuk
Drágalátos képedet.[43]

C) Tárgybeli unio mystica, amikor a túlvilág valamely összetevője az emberi valóság materiális közegében, tárgyban mint olyanban jelenik meg.

Így például *Szent Mihály levelé*ben olvasható:

„A ki ezen levelet házában tartja vagy magánál hordozza annak semmi nemű nem árthat."

„Aki ezen levelet jobb felén hordozza, annak semmi ellensége nem leszen és az Isten segítségével se gyónás, se elégtétel előtt hirtelen halállal meg nem halhat és megoltalmaztatik a véletlen kártól és szerencsétlenségtől. Ez az áldás jó kereskedésben, mind vízen, mind szárazon; legyen vevésben, eladásban, mindenkor jól megy dolga, nem csalatkozhatik meg, akármihez fog, mind végeztéig jól foly dolga és más egyéb dolgában is szerencsés, soha semmiben sem veszíthet...

Ez áldás sokszor és több ízben megpróbáltatott; a mely ember magával hordozza ezen levelet [...] az ment minden ellenségeitől: sem fegyver, sem puskalövéssel neki nem árthatnak, ő minden ártalmas betegségtől, döghaláltól, ínségtől, tűz, víz és villám általi hirtelen haláltól és minden véletlen veszélytől ment leszen. A mely asszonyember ezen levelet magával hordozza, megfogja tapasztalni, micsoda hatalma és erőssége legyen ezen levélnek."[44]

Vagy: „Az igaz és valóságos Tóbiás áldása: [...] a mely asszonyember nehezen szül, annak a jobb mellére kell tenni ezen levelet és fájdalom nélkül fog szülni."[45]

D) A ponyvanyomtatványban előírt imádsághoz vagy cselekményhez kötődő unio mystica: a leírt ájtatossági gyakorlatok elvégzése olyan következményeket vonhat maga után, melyben az unio mystica valósul meg.

I. A szöveg puszta elmondása magával vonhatja az unio mystica megvalósulását. Például: „Aki minden pénteken, hat Miatyánkot és hat Üdvözlégy Máriát és egy Hiszekegy Istent elimádkozza [...] halála előtt a mi Urunk Jézus Krisztus az ő szent anyjával eljön, elviszi annak lelkét az ő szent Atyjához a mennyei dicsőségben."[46]

Hasonló formulák találhatók még például a „Hét mennyei szent zár", „Az eisenbergi titokzatos kereszt" vagy a „Jézus vércsöppjeihez" való imádságokban. Ez utóbbi három említett szöveget kéziratos formában is megtaláltuk Rimócon, ahol a kézirat tulajdonosának leánya arról számolt be, hogy édesanyjának halála előtt há-

rom nappal valóban megjelent Mária: „Há Mári – mondta – jaj, de szép kis szőke kislány. A Szűzanya nem hatta el még utolsó órájában sem. Nem fájt semmije."[47]

II. A ponyvaszövegekbe foglalt normák, tanítások megtartása von magával unio mysticát. Ilyen például az *52 szombat* címlapján olvasható szöveg: „Üdvösséges emlékezetek és oktatások [...] ki azokat megtartja, mindazon csodákban és kegyelmekben részesül, melyekben az azt gyakorló ájtatos hívek részesültek."[48]

Jegyzetek

1 Bálint (1942: 14).
2 Burke (1991: 20).
3 Például: *A fehér barát* – a pálos rend havi folyóirata; *Rózsafüzér királynéja; Szűz Mária virágoskertje; Páduai Szent Antal lapja; Katholikus Népszövetség; Credo; A Szív; A Szent Kereszt tárogatója* stb.
4 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 28–29.
5 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 24, 87. *A Lurdesi Szeplőtelen fogantatás tizennyolcszori megjelenése 50 éves jubileumának örömünnepére.* [é. n.] 73; Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 10–11.
6 *A karancsági szent-kútnak eredete és valóságos története 1866. június 6-án egy 24 éves legénnyel.*
7 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 148.
8 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 34, 22.
9 *A Lurdesi Szeplőtelen fogantatás tizennyolcszori megjelenése 50 éves jubileumának örömünnepére* [é. n.].
10 *A világ legnagyobb csoda története vagy az Égből leszállt olvasó...* [é. n.].
11 *A hasznosi Szűzanya története és búcsúénekek.* Gyöngyös [é. n.].
12 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 71.
13 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 47.
14 Miként az Limbacher Gábor jelen kötetbeli tanulmányának példái közt olvasható.
15 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 22.
16 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 13, 43, 56, 123.
17 Szent Mihály levele. Nyomtatott és kapható az egri Nyomda-Részvénytársaságnál. Eger [é. n.].
18 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 103, 138.
19 *A karancsági szent-kútnak eredete és valóságos története.* Nyom. Horák Egyednél Esztergomban.
20 *A legszebb új ének.* Szerk. és kiad. Szabó Emánuel. Jászberény [é. n.] „Élő hadbanállókért" és „Egy árva kislány éneke".
21 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 13.
22 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 22, 28, 29, 47, 76.
23 *A karancsági szent-kútnak eredete és valóságos története.* Nyom. Horák Egyednél Esztergomban.
24 *Istenes Énekek.* Buda, 1850. Bagó Márton. 6.
25 *Kisasszony napra.* PMNA 1051–92/43.
26 *Legújabb böjti énekek.* Fejes András, Bodony. 2.
27 *Ének kisasszony napjára.* PMNA 1051–92/43.
28 *Ének Szűz Mária eljegyzésére és mennybevitelére.*
29 Pongrácz Mihályné, róm. kat. Terény.
30 *Szűz Mária éneke az élő század olvasóhoz. Négy új istenes ének.* Pest, 1868. Bucsánszky A.
31 *Mária énekek.* Balázs Ferenc, Mezőkövesd [é. n.].
32 *A hét mennyei szent zár imádsága, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus...* Budapest [é. n.]. Bagó M.
33 Töredék PMNA 1054–92.
34 *Legújabb énekek és imák a besnyei csodákkal gazdagon tündöklő boldogságos Szűz Anya képéhez zarándoklók számára.* Pest, 1859. Bucsánszky A.

35 *Hat új ének a boldogságos Szűz Máriához.* Pesten. 1868. Nyom. Bucsánszky Alajos.
36 *Isten szent nevét védő társulatnak éneke.* PMNA 1051–92/62.13.
37 *Imádság a kereszten függő Jézushoz.*
38 *Legújabb énekek és imák a besnyei csodákkal gazdagon tündöklő boldogságos Szűz Anya képéhez zarándoklók számára.* Pest, 1859. Bucsánszky A.
39 *Nagybőjti Énekek.* PMNA 1051–92/63.287.
40 *Kisasszony napi ének.* PMNA 1051–92/43.
41 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K. 128.
42 PMNA 1051–92/54.
43 *Legújabb énekek és imák a besnyei csodákkal gazdagon tündöklő boldogságos Szűz Anya képéhez zarándoklók számára.* Pest, 1859. Bucsánszky A.
44 *Szent Mihály levele.* Nyomtatott és kapható az egri Nyomda-Részvénytársaságnál. Eger [é. n.].
45 *Ez az igaz és valóságos Tóbiás áldása...* (töredékes).
46 Juhász Ferencné Király Mária, Rimóc, 1927. szept. 1.
47 Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. Rózsa K.

Irodalom

ANTALÓCZI Lajos 1986: *Az Egri Nyomda Rt. története 1893–1949.* Eger.
BÁLINT Sándor 1942. *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.
BÉKÉS István 1966: *Magyar ponyva pitaval.* Budapest.
BURKE, Peter 1991: *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest.
JUNG Károly 1988: Törökbecsei amulett (Egy néprajzi lelet leírása és értelmezése). *Ethnographia* XCIX: 357–375.
KOVÁCS I. Gábor 1985: Bucsánszky Alajos útja a kalendárium- és ponyva-tömegtermeléshez. *Magyar Könyvszemle* 101: 1–17.
KRÍZA Ildikó 1975: A középkori hagyomány továbbélése a mai folklórban (Adatok a ponyvaballadák történeti hátteréhez). *Népi Kultúra – Népi Társadalom* VII: 261–280.
MOLNÁR Ambrus 1986: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága. In: *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Tüskés Gábor. 418–443. Budapest.
POGÁNY Péter 1958: A régi hazai népies ponyvakutatás problémái. *Ethnographia* LXIX: 578–591.
– 1978: *A magyar ponyva tüköre.* Budapest.
POGÁNY Szaléz 1991: A régi magyar vásári ponyvakiadványok képanyagának elemzése. In: *Corona Fratrum.* Pannonhalma.

Függelék

A vizsgált ponyvanyomtatványok (az összevarrott gyűjteményeknél az összeállítás sorrendjében megszámozva közöljük a címeket)

Boroznaki Pál hagyatékának ponyvafüzetei:
1 *Búcsújáró énekek a boldogs. Szűz Máriához.* Pest 1866. Nyomatott Bucsánszky Alajosnál.
2 *Útraindulók legújabb imádsága és énekek.* Budapest, 1879. Nyomatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje.
3 *Legújabb énekek és imák a besnyei csodákkal gazdagon tündöklő boldogságos Szűz Anya képéhez zarándoklók számára.* Pest, 1859. Nyomatta és kiadja Bucsánszky Alajos.
4 *Új énekek akármely szent helyen.* Írta Orosz István Pesten, 1874. Nyomatott Bucsánszky Alajosnál [hiányos].
5 *A Mátra-Verebélyi boldogságos század Máriához való ájtatosság.* Pest, 1867. Nyomatja és kiadja Bucsánszky A.

6 *Legszebb új 6 szép ének. Mária égi nefelejts.* Kiadja: Szabó Emánuel magyar énekes Jászárokszálláson. Nigrinyi könyvnyomda Jászárokszállás [é. n.].
7 [Címlap nélküli töredék.]
8 *Négy új ének a Szűz Máriához és az édes Jézushoz.* Kiadja Gitzi György Kapuvárott. Budapest, 1889. Nyomatott és kapható Bartalits Imrénél.
9 *Gyász koszorú Szűz Mária tiszteletére.* Összeírta: Skarupa Mária. Balázs, Mkövesd.
10 *Keresztény hívek énekkoszorúja.* Budapest, Bartalits Imre [é. n.].
11 [Címlap nélküli töredék.]
12 *Ájtatos imádság a szentkúti boldogságos szűz Máriához.* Budapest, 1894.
13 [Címlap nélküli töredék.] Nyomatott Breuer M. Mihálynál Gyöngyösön.
14 *Legújabb ének és ima a mátra-verebélyi Szűz Máriához.* Budapest, 1890. Nyomatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje.
15 *Énekek a boldogságos szűz Máriáról. A F. M. Bibornok érsek engedelmével az ipolyszakálosi buzgó híveknek emlékül.* M. A. káplán. [Hiányos, é. n.]
16 *Szűz Mária eljegyzése és mennybevitelése ünnepére való négy új istenes énekek.* [Hiányos.]
17 *Ájtatos énekek a pócsi szűz Mária tiszteletére.* Budapest, 1882. Nyomtatja és kiadja Rózsa K. és neje.
18 *Hat szép ének Isten dicsőségére.* Budapest, 1888. Nyomatja és kiadja Rózsa K. és neje.
19 *Legszebb és legújabb búcsú emlék énekfüzet.* Szerkesztette Sápi István Horton. Nyomatott Jatzkó Lajos könyvnyomdájában, Hatvan [é. n.].
20 *Három istenes ének.* Budapest, 1895. Nyomtatja és kiadja Bagó Márton és fia.
21 [Címlap nélküli töredék.]
22 [Címlap nélküli töredék.] Pesten, 1869. Nyomatott Bucsánszky A.-nál.
23 [Címlap nélküli töredék.] Budapest, 1886. Rózsa K.
24 [Címlap nélküli töredék.]
25 *Karancshegyi liliomszálak ének fűzérke.* Írta Varga Lajos Jász-Árokszálláson. Nyomatott a Lőw-féle könyvnyomdában [é. n.].
26 *Szép Új Énekek.* Kiadta Orosz István Jászladányban. Ny. Kohn D.-nál Egerben [é. n.].
27 [Címlap nélküli töredék.]
28 *A legszebb pünkösdi rózsa énekfüzet.* Szerkeszté: Ambruzs Pál Csányon. Nyomatott Bartalits Imrénél [é. n.].
29 *Négy új ének a Szűz Máriához és az édes Jézushoz.* Kiadja Gitzi György Kapuvárott. Budapest, 1892.
30 *Pünkösdi rózsakoszorú. Legújabb énekkoszorú, Melytől vidul a szomorú.* Írta Varga Lajos, Jászberény, 1892. Nyomatott Brünaier Adolfnál.
31 *Szép új énekek.* Budapest, 1890. Nyomatott Bartalits Imrénél. Kiadta Szécsi Ignácz Kömlőn [é. n.].
32 *Legújabb Mátraverbélyi szent énekek és imák a hiszekegyről.* Kiadta Gara József. Nyomatott: Bartalits Imrénél. Budapest, 1879.
33 *Hat szép legújabb ének a Szentkúti Szűz anya tiszteletére.* Kiadja: Szabó Emány, Jász-Árokszálláson [é. n.].
34 *Legújabb böjti énekek a fájdalmas szűz Máriához.* Kiadja és összeírta: Szalóki Piros [é. h. n.].
35 *A boldogságos Szűz Máriához szent énekek.* Budapesten, 1884. Nyomatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje.
36 *A legszebb új énekek. A mátraverebélyi szent-kútnál és Nógrád vármegyében lévő csodálatos szent kép előtt mondandó.* [Címlap szakadt, hiányos.]
37 *Legszebb és legújabb énekfüzet.* Szerkesztette Sápi István Horton. Nyomatott Jatzkó Lajos könyvnyomdájában, Hatvan.
38 *Legújabb imák és énekek a Mária-pócsi bold. Szűz Mária kegyhelyétől beköszöntő és búcsúzó.* Budapesten. Nyom. Bagó Márton és fiánál [é. n.].
39 *Legszebb új énekek.* Kiadja Orosz István: Jász-ladány. Buda, 1886.
40 [Imakönyv néhány lapja.]
41 *Öt legszebb új ének.* Budapest, 1882. Nyomatott és kapható Bartalits Imrénél.
42 *Bűnbánati új énekek az 1875-dik szent évre.* Kiadta Orosz István. Budapest, 1875. Nyomatott Bartalits Imre könyvnyomdájában.

1 *Öt Istenes Ének.* Budán, 1866. [Hiányos.]
2 *Öt legszebb új ének.* Kiadja Koós Bálint, Füleken [é. n.].
3 *Legújabb szent ének a boldogságos szűz Máriának keserves könnyhullatásának emlékezetére és az árvák és özvegyek siralma.* Budán, 1878. Nyomatott Bagó Márton és fiánál.
4 [Töredék.] Pest, 1868. Nyomatja és kiadja Bucsánszky Alajos.
5 *Legújabb énekek. Szombati áldozat a boldogs. szűz Mária tiszteletére.* Pesten, 1868. Nyomatja és kiadja Bucsánszky Alajos.
6 *Négy új istenes ének.* Pest, 1868. Nyomatja és kiadja Bucsánszky A.
7 *Hat új Ének a bold. szűz Máriához.* Pesten, 1868. Nyomatott Bucsánszky Alajosnál.
8 *Jézus szavai a bűnös emberhez.* Pest, 1868. Nyomatja és kiadja Bucsánszky Alajos.
9 *Új énekek Nagy Böjtre.* Kiadja Orosz István. Budapest, 1886. Nyomatott Bartalits I.-nél.
10 *Istenes Énekek,* Budán, 1856. Bagó Márton.

1 *Öt Istenes ének.* Budán, 1863. Nyom. Bagó Mártonnál.
2 *Két szép ének és egy ájtatos ima század József olvasójához* [é. h. n.].
3 *Különféle énekek a fájdalmas század Máriáról* [é. h. n.]
4 *Ájtatos énekek a bold. szűz Máriához az olvasó királynéjához és az Oltári Szentségről.* Pesten, 1862. Nyomtatja és kiadja Bucsánszky Alajos.
5 *A karancsági szent-kútnak eredete és valóságos története.* 5Nyom. Horák Egyednél Esztergomban.
6 *Öt Istenes Énekek.* Vácz, 1854. Plessel A. és Wolf J. haszonbérlők.
7 *Öt Istenes ének.* Budán, 1853. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.
8 *Istenes Énekek.* Budán, 1856. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.

1 *Új Istenes Énekek.* Budán, 1866. Bagó Márton.
2 *Legújabb énekek. Szombati áldozat a boldogs. szűz Mária tiszteletére.* Pesten, 1868. Bucsánszky Alajos.
3 *Öt Istenes ének.* Budán, 1865. Bagó Márton.
4 *Hegyen-völgyön lakodalom vagy: A szörnyű Üstökös miért nem fordítá ki sarkából a világot.* Pest, 1872. Bucsánszky Alajos.
5 *Egy nagyon erős imádság a fájdalmas Szűz Máriához.* Pest, 1869. Bucsánszky Alajos.
6 *Egy igaz ének a hétfájdalmas szűz Máriától, minden ájtatos keresztény számára.* [A címlap alja szakadt.] Bucsánszky Alajos.

1 *Legszebb új ének.* Buda, 1876. Bagó Márton.
2 *Legszebb új énekek. A szentséges szűz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimúlását és mennybemenetelét.* Budapest, 1892. Bartalits I. [Töredékes.]
3 *Nepomuki szent Jánosnak tisztelete az Isten dicsőségére, melyben több hasznos imádságok és énekek foglaltatnak.* Írta Faigel Pál. Boczonádi plébános az egri főmegyében. 3. kiadás. Budapest, 1898. Rózsa Kálmán és neje.
4 *Legszebb új énekek a szent kereszt felállítása és beszentelésekor.* Budapest. Bartalits Imre [é. n.].

1 [Szakadt címlap] ...*Mária kertjében levő rózsák számára, mely társulat Eger városában alakult.* Orosz István. Bp. 1877. Bagó Márton.
2 *A mennyei Rózsafüzér ünnep napjára Ének füzet Mely a szentháromság imádására, a boldogságos szűz Máriának és az ő szent olvasójának tiszteletére és jámbor keresztény hívek használatára készíttetett.* Szerkesztette: Ambruzs Pál. Vitriol J. könyvnyomdája Tornaalja.
3 *Dicsőséges rózsafüzér – Énekfüzet az égi anya tiszteletére.* Szerkeszté: Ambruss Pál Csányon. Budapest. Bartalits Imre.

1 *Tizennégy új szent ének.* Pest, 1872. Nyomatja s kiadja Bucsánszky Alajos.
2 *Ájtatos új énekek a legjobb érzésű hívek számára.* Bartalits Imre könyvnyomdájából, Budapest [é. n.].

3 *Legszebb új énekek a szentséges szűz Máriának mikép jelentette meg Gábriel arkangyal boldog kimúlását és mennybemenetelét.* Versekbe írta Gitzy György. Budapest, 1892. Nyomatott és kapható: Bartalits Imrénél.

- *Istenes Énekek.* Budán, 1856. Bagó M.
- *Legszebb új énekek.* Budapest, 1875. Nyomatott Bartalits Imrénél.
- *Új énekek nagy böjtre.* Bp. 1886. Bartalits I.
- *A boldogságos Szűz Mária szombatja azaz minden szombat-napokra, mely esztendő teszen ötvenként szombat-napot üdvösséges emlékezetek és oktatások, és ötvenkét csodatettek sommája.* Írta Esterás Pál, nádor-ispán. Az eredeti után kijavítva, hatvannégy szép képpel ellátva Szent Imre, Szent László és Szent Erzsébet életleírásával és csodatetteik megemlítésével bővítve, Tóth Károly sz. ferenczrendi áldozár által. Budapest, 1904. Rózsa K. és neje.
- *Vándorok vezércsillaga.* Budapest, Bartalits [é. n.].
- *A besnyői Boldogasszony képének története* [é. h. n.].
- *Legújabb énekek és egy ima.* Fejes András, Bodony [é. h. n.].
- *Szent imaóra.* Összeállította: P. Csávossy Elemér S. J. [é. h. n.].
- *Búcsújárási énekek Szűz Mária tiszteletére.* Összeállította: Fabók Kristófné [é. h. n.].
- *Szent Mihály levele.* Nyomatott és kapható az egri nyomda részvénytársaságnál. Eger [é. n.].
- *Kegyelemkilenced Jézus szívéhez azon ígéretek alapján, amelyeket az Úr Jézus Alacoque Szent Margitnak tett.* Kiadja: Jézus Szive Népleányai Társasága. Budapest. Korda RT Nyomdája, Bp.
- *XII. Pius pápa ő szentsége Motu Propriójában 1940 november 24-re elrendelt engesztelés imádságai.* Kiadja: Az Actio Catholica orsz. elnöksége.
- *Jézus szentséges szive menti meg a világot.* P. Zolotnoky Oktáv ferences áldozópap. Szerző saját kiadása [é. h. n.].

Hencz Pálné (Szécsénke, Nógrád m.) hagyatékának ponyvafüzetei:

1 [Címlap nélküli töredék.]
2 *Új Istenes Énekek.* Váczon. Nyomatott Plessel Lipótnál [é. n.].
3 *Három ének egy imádsággal a boldog asszonyhoz.* Budán, 1860. Nyomatta s kiadta Bagó Márton.
4 *A boldogságos Szűz Máriához mondandó énekek.*45 Budán, 1859. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.
5 [Címlap nélküli töredék.]
6 *Négy Istenes Énekek.* Budán, 1859. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.
7 *Istenes Énekek.* Budán, 1850. Nyomatott Bagó Márton betűivel.
8 [Címlap nélküli töredék.]
9 *Istenes Énekek.* Budán, 1857. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.
10 *Énekek Jézus nevének tiszteletére.* Nyomatott ebben az esztendőben [é. h. n.]
11 *Három új istenes ének a Szent-Kúti szűz Máriához.* Váczon. Nyomatott ebben az esztendőben [é. n.]
12 *Három szép ájtatos ének és egy imádság a szent Kúti bold. szűz Máriához.* Budán, 1858. Nyomatta és kiadta Bagó Márton.
13 [Címlap nélküli töredék.]
14 [Címlap nélküli töredék.] Eger, 1865. Nyomatott az érs. lyc. könyv és kőnyomdájában.
15 *Három Istenes Ének.* Budán, 1865. Nyomatott Bagó Mártonnál.
16 *Négy Istenes Ének.* Budán. Nyomatott Bagó M. betűivel 1851.
17 *Hat igen szép ének a legszentebb szív asszonyához.* Keszthelyen, Nyomatta Sógor György. 1884.
18 *Legszebb Új Énekek.* Orosz Istvántól, Jász-Ladányban [é. n.; hiányos].
19 *Új Ájtatos énekek.* Budapest, 1884. Nyomatott Bartalits Imrénél. [Hiányos.]
20 *Legújabb böjti énekek és egy ima Krisztus koporsójához.* Összeírta: Fejes András Bodonyban [é. n.].
21 *Igen szép hat Új Ének a boldogságos szűz Mária tiszteletére.* Kiadta Seres András zarándok szent föld látogató. Budapest, 1888. Nyomatott Bartalits Imre könyvnyomdájában.
22 *Új Énekek Nagy Böjtre.* Budapest, 1886. Nyomatott Bartalits I.-nél.

– *A hasznosi Szűzanya története és búcsúénekek.* Fk: Szajkó Jenőné Hungária-nyomda. Gyöngyös [é. n.].
– *Imádság szent Anna asszonyhoz* [é. h. n.]
– *Legújabb szent énekek.* Írta: Gyömbér András. Nyomatott és kapható az Egri Nyomda részvénytársaságnál Egerben.
– *„Tóbiás áldása."* [Hiányos.]

Mizera Jánosné (Szanda, Nógrád m.) hagyatékának ponyvafüzetei:

1 *Áhitat virágok a buzgó keresztény hívek javára nagyon szép és üdvösséges énekek.* Szerkesztette Szabó Emánuel Árokszálláson [é. h. n.].
2 *Legújabb szent énekfüzet Az olvasótársulat és az egyház jóváhagyásával.* Kiadta Kopcsó István Bácsföldvári lakos Budapest. Nyomatott és kapható Bartalits Imrénél [é. n.].
3 *Az utolsó ítéletről való igen szép ének.* Kiadta: Pethő Sándor. Nyomatott és kapható Bartalits Imrénél Budapesten.
4 *Három Istenes Ének a boldogságos szűz Mária tiszteletére és a rablók által szivétől megfosztott leány búcsújárása Nagy Mária-Czellben.* Kiadja: Bedő Mihály. Budapesten nyomatott Bagó Márton és fiánál.
5 *Négy szent új ének Krisztus kínszenvedésére és a boldogságos szűz Mária koszorújához.* Kiadta: Bedő Mihály, Sárbogárdon. Nyomatott Bagó Márton és fiánál Budapesten.
6 *Szép új ének az Eger-Szalóki Boldogasszony képéhez.* Heves megyében az egri érsekségben. Kiadta: Orosz István Budapest. 1884. Nyomatott Bartalits I.-nél.
7 *Legszebb énekfüzetek, mely a mátra-verebélyi Szent-Kútnál levő csudálatos szent kép előtt mondandó.* Kiadta: Orosz István Jászladányban [é. n.].
8 *Mennyei hangok. Legújabb ének füzet.* Kiadta özv. Balázs Gergelyné. Nyomatott Bartalits Imre könyvnyomdájában, Budapest [é. n.].

1 *Szűz Mária álma.* Bp. Bartalits Imre [é. n.].
2 *Új énekek a szenvedő Jézushoz és a fájdalmas Szűz Máriához.* Szerző: Orosz István. Bp. Bartalits Imre [é. n.].
3 *Egyházi magasztos énekkoszorú.* Kiadta: Kenderessy Danyi Péter Pál. Fonyód. Bp. Bartalits Imre [é. n.].
4 [Címlap szakadt, eleje hiányzik.] *...Ez az igaz és valóságos Tóbiás áldása.*
5 *Nagyböjti szent énekek Krisztus szenvedéséről. A szenvedő Jézus tiszteletére, a fájdalmas szűz Máriának dicséretére nyomatta Szabó Antal.* Bp. Bartalits Imre [é. n.].
6 *Szivreható új böjti énekkoszorú.* Bp. Bartalits I.

1 *Legszebb énekfüzet a Mária-Besnyői csudatevő szent kép előtt.* [A címlap szakadt.]
2 *Jézus Szentséges Szivének litániája a vele kapcsolatos imák és könyörgésekkel.* Az egyházi hatóság engedélyével Esztergomban. Nagyszombat, 1902. Nyomatott Winter Zsigmondnál.
3 *A hét mennyei szent zár imádsága, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus keserves kínszenvedésének és öt szent sebének emlékezetére, valamint a purgatóriumban szenvedő lelkekért lehet elmondani.* Budapesten. Nyomatott Bagó Márton és fiánál [é. n.].
4 *Az özvegyek siralmai és az árvák fohászai.* Kiadta: Szécsi Ignácz, Kömlőn. Budapest, 1905.
5 *A Lurdesi Szeplőtelen fogantatás tizennyolcszori megjelenése 50 éves jubileumának öröm ünnepére... Szép új énekek.* Írta és régibb szép énekek hozzáadásával kiadta Sápi István Horton. Nyomatott Jatzkó Lajos könyvnyomdájában [é. n.].

1 *Özvegyek siralmai és az árvák fohászai.* Kiadta: Szécsi Ignácz Kömlőn. Javított kiadás. Budapest, 1894. Rózsa K.
2 *Szűz Máriát tisztelő Szarándok avagy Magyar Országnak némelly helységeiben találkozó tsudálatos képéhez való rövid Ajtatosságok.* Budán Nyomatott Gyurián és Bagó betűivel 1840.
3 *Buzgóság gyöngyei azaz legújabb Szent Énekek A mátraverebélyi szent kúthoz zarándokló hivek számára.* Írta Gyömbér András szent hely látogató. Nyomatott Gallovich Jenőnél Szirákon.

1 *Halotti ének.* Budapest, 1903. Nyomatja és kiadja Rózsa K. és neje.
2 *Arany Miatyánk az imádandó, dicsérendő és keserűséggel szenvedő Úr Jézus Krisztus halálához.* Javított kiadás. 1909. Rózsa K. és neje.

1 *A hétlakatú imádságok melyekkel az ájtatos lélek Isten kegyeibe óhajt bezárkózni És három imádság a bold. szűz Máriához.* Budapest. Bartalits I.
2 *Arany Miatyánk az imádandó, dicsérendő és keserűséggel szenvedő Úr Jézus Krisztus halálához.* Javított kiadás. 1909. Rózsa K. és neje.

1 *Legszebb és legújabb Búcsúi Emlék, mely az Isten imádására és a Szűz Mária tiszteletére és a buzgó keresztény hívek használatára.* Szerkesztette, Sápi István Horton. Nyom. Jatzkó Lajos Hatvan.
2 *A Lurdesi Szeplőtelen fogantatás tizennyolcszori megjelenése 50 éves jubileumának öröm ünnepére.* Írta és régibb szép énekek hozzáadásával kiadta Sápi István Horton. Nyomatott Jatzkó Lajos könyvnyomdájában. Hatvan.

- *A legszebb új ének.* Szerkeszti és kiadja: Szabó Emánuel énekárusító. Jászberény. Faragó Sándor könyvnyomdája Szolnok.
- *Búcsú emlék ének-füzete.* Szerkesztette: Sápi István Horton [é. n.].
- *Mária-ajándék az örök üdvösségre.* A Mária-Nostra búcsú-helyről. [A címlap szakadt, hiányos.]
- *Őszi napsugarak. Kisasszony és Mária nevének emlékére.* Írta Varga Lajos Jász-Árokszálláson. Nyomatott és kapható az Egri nyomda-részvénytársaságnál [é. n.; hiányos].
- *A Szűz Mária hét kápolnájához való ének.* Írta Varga Lajos. Nyomatott és kapható az Egri Nyomda-Részvénytársaságnál.
- *Imádság a boldogságos Szűz Anyához.* Budapest-Óbuda, Bartalits I. [é. n.].
- *Szeretet lilioma Szűz Mária a mi édes anyánk tisztelete.* Írta Varga Lajos. Nyomatott és kapható az Egri Nyomda-Részvénytársaságnál Egerben [é. n.].
- *Mária énekek.* Balázs Ferenc Mezőkövesd [é. n.].
- *Hathatós imádság a malaszttal teljes kisded Jézushoz.* Bp. Bartalits I. [é. n.].
- *Imádság a fájdalmas Jézus anyjához bármely szent helyen. Aki ezen imádságot minden héten elimádkozza, mind életében, úgy halála óráján is nagy kegyelmet nyer.* [A címlap szakadt, hiányos.]
- *Ima Jézus és Mária Szivéhez.* Nyomatott és kapható az Egri Nyomda-Részvénytársaságnál.
- *A világ legnagyobb csoda története vagy az Égből leszállt olvasó és Három új ének a besnyői búcsú emlékére.* Kiadja: Gyömbér bácsi. Kaczvinszky és Szappanos nyomdája Jászberény [é. n.].
- *Háborús könyörgések Magyarország Nagyasszonyához.* Magyarász Ferenc úr ciszt. r. bakonykoppányi plébános. Szalézi Művek [é. n.].
- *Szent Mihály levele.* Nyomatott és kapható az egri Nyomda-Részvénytársaságnál. Eger [é. n.].
- *Szent Levél melyet mi Urunk Jézus Krisztus csudálatosképen az ő földön lakó népeihez küldött.* Románból fordította: Rusz János. Budapesten. Nyomatott Bagó Márton és fiánál [é. n.].
- *Egy igaz próbatét a mely Egyiptomban a királyi orvos könyvtárában találtatott.* Lőw-könyvnyomda Eger [é. n.].
- *Egy hűtlen asszony rémtette, ki égő kemencébe dobta 10 napos gyermekét.* A hamis eskü és a halott asszony vallomása. Szerkeszti és kiadja: Oláh István Jászberény. Varga József könyvnyomdája, Szolnok.
- *Szűz Mária levele.* [Töredék.]

Irodalom

S. SÁRDI MARGIT

Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékíróinknál

Az erdélyi emlékírás csodálatos kincsesbányájában három nemzedék álmairól maradtak fenn följegyzések. Ez indított arra, hogy időrendben megvizsgáljam e három generáció álomleírásait és -értelmezéseit, választ keresve a kérdésre: meddig s milyen körülmények között tartják az álmodók az álomgondolatot transzcendens eredetűnek. Erre választ csak valóságos álmok adhatnak, így kirekesztettem a vizsgálódásból a víziók leírásait, amelyek egy hosszú életű irodalmi műfaj örököseiként bizonyos hagyománynak is alá vannak vetve. A vizsgálódás lehetőségeit szűkíti, hogy az emlékírók csak a szemükben fontos történéseket jegyezték föl (mint Bethlen Miklós írja: „mindent, és mikor mi esett rajtam, nem írok meg, nem is jut eszembe"),[1] és nem minden emlékíró tartotta olyan fontosnak a belső világát, hogy beszámoljon álmairól; ha mégis megtette, csak azokról emlékezett meg, amelyeknek jelentőséget tulajdonított, ezek pedig elsősorban a jóslatként értelmezhető álmok. Az álomleírás *hiányából* azonban nem lehet következtetéseket levonni; például az, hogy Kemény János nem számolt be semmilyen álmáról, nem jelenti föltétlenül azt, hogy nem hitt az álmok jóslat jellegében és transzcendens eredetében: lehet, hogy ő, aki a lelki életéről, még legnagyobb lelki küzdelmeiről is csak röviden, utalásszerűen odavetett néhány szemérmes szóban emlékezett meg, egyszerűen nem tartotta illendőnek és önéletírásába illőnek, hogy álomlátásait publikussá tegye.

A XVII. században fölnevelkedett emlékírók alapvetően háromféle álmot különböztetnek meg.[2] Ezek egyike a *mindennapi álom,* amelynek nem tulajdonítanak jelentőséget. Ezt a csoportot jellemzi „álom s esős üdő!" fölkiáltással Bethlen Miklós felesége és két embere, amikor a Bethlen Miklósnak oly nagy fájdalmat okozó 1668-as álom jóstartalmát tagadni, magát az álmot a hétköznapi álomlátások közé besorolni akarják; ezt jegyzi be Károlyi Sándor 1703. szeptember 28-án: „Álmodtam fogkieséssel. Álom s esős üdő."[3] Bethlen Miklós ezt a típust „természeti agya fantáziáinak", „dona naturaliának [természetes adománynak]", „naturale somniumnak [természetes álomnak]" nevezi, hozzátéve: „A magyarok parasztul, de igazán mondják ezt: Álom s esős üdő. Ösztövér disznó makkal álmodik. Látjuk, az oktalan állatok is álmot látnak, kivált a kutyák. Salamon pedig mit mond: Praed 5.7. [Mert mint a sok álomban hiábavalóságok vagynak, azonképpen a sok beszédben…]"[4] Mint az idézetből kiderül, általában ilyen „természeti fantáziának" tartják a vágyálmokat is, ösztö-

vér disznó számára a makkot – feltéve, hogy fölismerik, illetve beismerik vágyálom jellegét.

A másik, a korban ismert álomtípus a lázas állapotban látott *hagymázos álom,* amelynek – ha fölismerik – minden különlegességét az önkívületben fölfokozott fantázia működésének tulajdonítják, s világosan tudják, hogy a „corrupta phantasia" műve; ezt nem hozzák összefüggésbe sem Istennel, sem a valósággal. „Olyan fantázia volt rajtam, hogy régen megholtam, s a feleségemnek azt mondottam: Nem az én testem az, akit te látsz, mert én régen megholtam; soha el nem tudták velem hitetni, hogy életben vagyok" – számol be hosszú szebeni betegségéről Cserei Mihály.[5] Hermányi Dienes József három lázálmát is leírja, hogy bizonyítsa: a lázálmoknak vagy nincs közük a valósághoz, vagy bennük a valóságban látott kép valótlan elemekkel keveredik.[6] Ám éppen ő arról is tudósít, hogy a föl nem ismert hagymázos álmot még nem sokkal korábban kételkedés nélkül valóságként fogadták el: 1720–1728 között egy ilyen hagymázos álomlátás alapján nyilvánították boszorkánynak és égették meg Hajdúnét, az enyedi bábát.[7]

Összetett és ellentmondásokkal teli az a viszony, amelyben a *jósálmokkal* állnak az emlékezők. (A mi értelmezésünk szerint ezek vágyálmok vagy lidércnyomások.) A napi tapasztalás nyomán, ahogy már példáink is elárulták, meglehetősen sokat tudnak az álommunka természetéről. Tudják, hogy az álomtartalom sokszor van összefüggésben az ébrenlét idején őket foglalkoztató gondolatokkal. Mint Bethlen Miklós írja: „Ennyi üldözésem között bizony mind szabadságomról, életemről desperáltam... örökké a tömlöc s a vas volt a fejemben, még éjjeli álmodozásomban is."[8] Ennyiben tudja azt is, hogy ezekkel az álmokkal nem kell törődni, „tudván amaz verseket: Somnia ne cures, nam mens humana quod optat vel metuit vigilans per somnium cernit id ipsum [Ne gondolj az álmokkal, mert az emberi agyvelő azt látja álmában, amit ébrenlétben kíván vagy retteg]."[9] Ilyen típusú, a nappali gondolatokból fakadó vágyálom volt Apafi álma a nagyszőllősi csata előtt, amelyben Kemény Jánost látta, amint „alázatoson eleibe ment, és testamentumban őnéki hagyta gyermekeit";[10] nappali félelmek okozták, hogy az erősödő katolikus terjeszkedés idején czegei Vass György fenyegető álmot lát.[11] Az is köztudott lehetett, hogy álmunkban nem látunk olyasmit, amit ébren (legalább részleteiben) nem láttunk. Éppen e közismert elv miatt véli úgy Bethlen Miklós, hogy álma Jézus Krisztusról isteni eredetű volt: „Olyan formában én a Jézus Krisztus képét soha sem írva nem láttam, sem mástól, hogy úgy beszéllette, nem hallottam."[12] Sőt, még azt is világosan tudja, hogy a jóslás sokszor csak a jó tájékozottságon alapuló prekogníció: „...én eszem s hírem nélkül ekkor prófétáltam,... de nem nagy bölcsesség megjövendölni a terhes asszonynak, hogy gyermeke lészen az ő üdejében."[13] Nyilván a politikai helyzet pontos ismerete tette, hogy mind ő, mind Pekri Lőrinc megjósolta Szász János vesztét, bár Bethlen Miklós szerint Pekri „csudálatosan", csoda folytán látta meg álmában Szász János jövendőjét.[14]

Meglehetősen sokat tudtak tehát az álommunka természetéről; de mivel nem voltak ismereteik e folyamat szimbolikájáról és kódjellegéről, szívósan ragaszkodtak ahhoz, hogy a jóslatként értelmezhető álmok Istentől erednek. Így tartotta a közhit

is: Apafi a maga álmából – éppen mert hitt annak Istentől való származásában – „bizodalmat is vett, [...] biztatta is azokat, akik mellette voltanak; ki is akart aznap menni a basával [ti. ütközetre]; de a basa nem engedte."[15] A basa ugyanis nem tartotta jóslatnak az álmot.

Talán nem tévedünk, ha a jósálmok kitartó és olykor a tapasztalati tényeknek is ellentmondó hitét összefüggésbe hozzuk a kálvini predesztináció szigorú determinizmusával. Ebben a világképben, amelyben nem volt helye a véletlennek, nagy szerepet kapott az isteni akarat kifürkészése, értelmezése a véletlennek tűnő eseményekben, sorsokban. A protestáns hívők affinitását az álommagyarázáshoz elősegíthette a hozzászokás a jelenségek önálló, egyéni értelmezéséhez, hiszen mindennapjaikban folyamatosan értelmezik a transzcendenshez való viszonyukat. Még azok az emlékírók is, akik az álmok jós jellegéről nem nyilatkoznak meg, följegyeznek a valóságban megesett, jóslatként értelmezett történéseket, az álmairól szót sem ejtő Kemény János például többet is,[16] bár az ő följegyzéseinek elbizonytalanító kitételei („*talán ugyan* rossz omenje lőn"), a mások ominálására való hivatkozások („rossz omennek magyarázván sokak"), a cáfoló zárlatok („de azért Isten jó véget ada dolgának") arra utalnak, hogy maga nemigen hitt az efféle előjelekben. Csupán a Brandenburgi Katalinnal kapcsolatos rossz ómenekhez nem fűz cáfoló, elbizonytalanító megjegyzést, ez azonban bizonyára nem hitének, hanem politikai nézeteinek kifejeződése.

Bethlen Miklós azonban mélységesen hisz a véletlenben megnyilatkozó isteni szándékban, és számos isteni előjelet mutat ki saját életében is. Különösen a fehérvári ház építése volt számára szerencsétlen: felesége, három lánya, egyik fia betegségét, unokája halálát tulajdonítja Isten büntetésének a kevélykedés („mert talán mind én, mind a feleségem felfuvalkodtunk volt véle")[17] és a maga gazdálkodása miatt („noha mind igyekeztem én azt a házat mások kára, panasza, sőt magam jobbágyaimnak is nagy terhelése nélkül csinálni").[18] Lelkifurdalásának egyik oka, hogy az alapozásba befalaztatott egy más építőanyagából bitangban hozott követ, s a reklamáló tulajdonost előbb megszidta, csak azután fizette ki egy máriással. „Most is bánom, hogy ott az a kő; talán azért hasadott az a szegelet annyira."[19]

*Imádságoskönyv*ében Bethlen Miklós fölleltározza, részben újra elmondja fogságaiban látott, sorsával és üdvözülésével kapcsolatos öt álmát (N. B. 1676-ban, fogarasi rabságában, 34 évesen életével és szabadságával, öregkori rabságában üdvözülésével kapcsolatban látott álmokat), s fölteszi a kérdést: „isteni, kiváltképpen való vigasztaló látásnak tartsam-é én ezeket, vagy csak természeti agyam fantáziáinak, avagy ugyan ördögi csúfolódásnak."[20] Az isteni eredet ellen szóló érvként egyetlen mondatban fölsorolja saját méltatlan voltát, „az isteni jelenéseknek az Újtestamentumban való ritkaságát", „sokaknak effélékben való megcsalattatását", „az enthusiaszták bolondságát" s az ördögnek „a látás ellen való erős disputálását". Ezután lapokon keresztül érvel az isteni eredet („divinum somnium") mellett. Érvei a következők:

1. A Biblia tele van jósálmokkal; Isten vigasztaló kegyelme az újszövetségi időkben sem hagyott alább.

2. „Vannak ilyen divinum somniumok ma is, de igen felette ritkán és... igen nehéz a másféle sok haszontalan álmoktól megkülönböztetni és hozzá ragaszkodni."[21]

3. Saját álomlátásai előre jelezték sorsát, és beteljesültek. – Sajátos, hogy nem veszi észre az ellentmondást: a fölhozott két példa közül az egyik, a fogarasi hallucináció („úgy súgá a jobb fülembe vagy jó, vagy gonosz genius..., hogy a fejemet elütik")[22] *nem teljesült be.*

4. Nem igaz, hogy ébren azzal foglalkozott volna, amiről álmodott. – A példaként fölhozott két álom (1705. január 23. és 1706. április 16.) Krisztusról, illetve Isten kegyelmében való részesüléséről szól. Ez az érve nyilvánvalóan hibás: egyébbel sem foglalkozott, mint üdvözülése kérdőjelével; egyéb álmairól is könnyű kimutatni, hogy a nappali gondok szülték.

5. Sosem látta vagy hallotta Krisztust úgy ábrázolva, ahogy álmában látta. – A jelek szerint Bethlen nem ismerte föl, hogy elég, ha egyes elemeket láttunk: az álmodó agy képes a szintetizálásra.

6. 1705. január 23-i álma alatt oly mélyen aludt, hogy a reggeli őrségváltás dobolására sem ébredt föl.[23]

7. Álmában Krisztus a kimondatlan gondolatát is megértette.

8. A kezén nem volt sebhely, csak a lábán. Így ábrázolva sem látta.

9–12. Ördög nem vehette magára Krisztus képét; emellett álmából ő vigasztalást, hitében erősödést vett; ez nyilván nem az ördög, hanem Isten műve.

Úgy tűnik tehát, Bethlen Miklós nem egyszerűen hisz a jósjelek, jósálmok hitelében, isteni eredetében, hanem akar is hinni, „hozzá ragaszkodni"; Veresmartitól kölcsönözve a szót: nála „a hivésnek oka az egy akarat". Céltudatosan keresi az álomtartalmakban a valóságra jóslatként ráilleszthető mozzanatokat. Ennek érdekében kész félre- vagy belemagyarázni, bizonyos elemeket figyelmen kívül hagyni. 1686-ban, friss özvegységében a következőt álmodta:

„Láték egy álmot: mintha én abban az oda feljebb leírt kertbéli deszkaházacskában volnék szegény első menyecske feleségemmel, s mondám: Én a mezőre megyek, hozzák elé a paripámat; s eléhozák. Monda a feleségem: Ne menjen kegyelmed, lelkem, süvegben, mert igen meleg vagyon, hanem kalapban, még pedig menjen kegyelmed először ahol, a felső jégverem felé itt a kertben, az alsó út mellett lévő rózsalugashoz (megvolt ott valósággal is ez a rózsafalugas és az út), ott talál kegyelmed egy bokron hét rózsát, a legszebbet szakassza le, s tegye a süveg- vagy kalapra. Elmenék, úgy találám, szakasztám, s feltevém, és ezzel felébredék."

Második házasságának megkötése után már készen van a magyarázat: a hét rózsa a neki kommendált hét személy, a legszebbik közülük a nőül vett Rhédei Julianna; az első feleség által megszabott út az irány, amely meghosszabbítva Rhédei Julianna lakhelye felé vezet; a rózsabokor a házasságszerző nők, „a jégverem felé, mert vének voltak". Nem kap magyarázatot a deszkaház, a paripa, Kun Ilona ragaszkodása ahhoz, hogy ne süvegben, hanem kalapban menjen. (És minimális udvariasság a jégverem értelmezésében kételkedni.)

Számára nem feltétele az álom hitelességének, hogy ésszerű időn belül teljesüljön. A késlekedés olykor csak néhány hét.[24] A neki különösen sok aggódást okozó

szentmiklósi álom hiteles magyarázatára azonban több mint három és fél évtizedig várt, pontosabban ennyi idő elteltével került elő olyan összefüggés, amelyben álmát értelmezni tudta. Az álomgondolat pszichés hátterének megértéséhez a következőket kell tudni: álmát 1668-ban, 26 évesen látta, amikor építeni kezdte a szentmiklósi házat, s fiatal házasként a részül kapott javakkal erőteljesen elkezdett gazdálkodni és kereskedni. E másoktól sokszor szemére vetett „kalmárkodása" miatt olykor magának is lelkifurdalása van.[25] Emellett úgy tudja, hogy az általa belátott másfélszáz évben a Bethlenek nem voltak hosszú életűek: 33-tól 58 esztendőig terjedő élettartamokat számlál össze.[26] Ilyen körülmények között látta egy hajnalban:

„Keresztúri Pál régi mesterem-forma, tisztességes vén ember, fejér szakállal, kalapban, violaszínű papi köntösben az ágyhoz jöve, jobb kezével megillete, s monda: Fiam, ne szorgalmatoskodjál felettébb e világon, mert az Istentől néked harminc esztendőnél több napjaid nem rendeltettek; és ezzel odalőn, én felébredék. Beszélém reggel Uzoni Balázsnak, feleségemnek s Szabó Györgynek, s mondának: Álom s esős üdő! avagy ezután harminc esztendeig élsz; ez sem semmi, ötvenhat esztendeig élni. Én ettől mind tartottam, mikor a harminc esztendőmet elértem, úgymint in anno 1672; azt elugorván ismét mint bolond féltem a dato somnii [az álom dátumától] harmincadik esztendőben, in anno 1698... hanem gyanakszom: hogy in anno 1673 költöztem be abba az én szörnyű gonddal csinált szentmiklósi házamba, in anno 1703 kiköltözém belőle... vajon mintegy köd által nem arra a harmincra célzott-é?"[27] (1703-ban költözött át a bajhozó fehérvári házba.)

Hitében az sem rendíti meg, ha egyes álmoknak semmilyen magyarázatot nem talál. 1688-ban Fogarasban hosszú, öt jelenetből álló álmot látott. Az első három rész viszonylag könnyen kapott magyarázatot (Naláczi felesége hat héten belül, Bornemisza Anna még abban az évben, Apafi Mihály két év múlva meghalt), a negyedik rész kissé nehezebben (a benne fölbukkanó hat nő a zernyesti harcban részt vevő hat nemzetet jelképezi, a pohárszék és a kemence helycseréje Apafi termében a bekövetkező uralmi változást); „az ötödikre teljességgel nem tudok mit arányozni", vallja be: ebben a jelenetben gyémántos koronájú menyasszonyt vezetnek hozzá. Egy magyarázat persze kínálkozott: „a szegény Horti püspök feleségem halálától és én harmadik házasságomtól fél vala, mikor in confidentia megbeszéltem vala néki; de azon az úton ez eddig bé nem tölt."[28] Visszaemlékezésének írása idején, a hetedik X táján már nem gondolhatta, hogy „azon az úton" az álom betelhet, ám ez sem indította arra, hogy a többi négy jelenet jósjelentésében kételkedjék.

Annak ellenére, hogy tudta: ösztövér disznó makkal álmodik, a vágyálmaival Bethlen nem nézett szembe, s erőfeszítést sem tett, hogy szembenézzen. Ezeket in statu nascendi öntudatlanul jósálmokká stilizálta. Jellegzetes pszichés rejtőzködés mutatkozik meg abban, hogy a legbensőbb, de önmaga elől is eltagadott vágyait megszólaltató álmaiban mások tekintélye, igazolása mögé húzódik. Egyik, életét meghatározó vágya, hogy vátesz-szerepét, amelyben önmagát látja és láttatni akarja, Erdély vagy legalább az utókor ismerje el.[29] Magának az *Önéletírás*nak is dramaturgiai szervező elve az önigazolás. Nem csoda hát, hogy 1676-ban azt álmodja, Ebesfalván, a fejedelem palotájában, „az erdélyi akkori úri rend és főrend" jelenlé-

tében arra kérik és erőltetik, hogy prédikáljon az ország nagyjainak.[30] Talán még árulkodóbb, hogy a bécsi udvar által neki fölajánlott grófi címet – mint írja – az akkor már halott Teleki tanácsára fogadja el: „Én bizony, amint in anno 1690, úgy most sem vágytam reá, de megfogadám a Teleki Mihály holta után álmomban in anno 1690 októberben, ugyan a kínáláskor adott tanácsát, mely ez vala... Vedd fel, mert kételenek lésztek véle a németek, a pápisták és ama csiricsankó magyarországi nagyságos urakra nézve, mert nem becsülnek, sőt hátravetnek benneteket... gondolám, hogy avagy csak ez egy hitvány titulusért ne légyen a fiam pápistává. Féltem attól is, ha az udvar rosszra magyarázza, hogyha mégis halasztom."[31]

Nem valószínű azonban, hogy Bethlen generációja *általában* ugyanígy értékelte volna álmait. A Bethlennel szinte egyidős Rozsnyai Dávid ugyancsak beszámol látott álmairól.[32] Sajnos jegyzetfüzetül használt kalendáriumainak csak egy része, tizenkét évből maradt fönn, s ezekből is hét az 1700-as évekből, amikor már a szolgálatból kiszorulva eseménytelen, lelki konfliktusoktól nem háborgatott életet élt. Följegyzett három álmát 1680 májusa és 1681 márciusa között, görgényi, illetve szamosújvári rabsága idején látta; ezek hivatása gyakorlásával (követfogadással, török levelekkel), illetve rabságával és szabadulásával kapcsolatosak.[33] Bár ő maga álmai valóságtartalmáról nem tett megjegyzést, kevéssé hihető, hogy ezeknek isteni eredetet, jóstartalmat tulajdonított volna. Ez különösen az 1680 májusában látott álma esetében valószínű: „8-ra virradólag álmomban egy rongyos supplicatiómra azt írta vala őnagysága, hogy az Úristen megszabadít advent előtt, de micsoda napra írta vala, a' nem jut eszembe, noha az is megvala; a dátumja penig Görgén vala."[34] Hogy a dátum napját oly könnyen elfelejtette, inkább amellett tanúskodik, hogy nem tartotta jóslatnak; ha annak tartotta volna, gyorsan csalódnia kellett volna benne, hiszen Görgényben nem szabadult meg: még ebben az 1680-as évben, bár nem tudni, melyik hónapban átszállították Szamosújvárra, s onnan csak 1682 októberében bocsátották szabadon. Van azonban egy csípős megjegyzése az 1681. évi kalendárium hátsó tábláján, amely noha a kalendáriumcsinálókra vonatkozik, magát a jövendőmondást tartja lehetetlen, ha ugyan nem istentelen dolognak: „Azt parancsolja az Isten, hogy megölettessék, akiben jövendőmondásnak lelke van, hát a calendaristák honnét veszik fundamentumát dolgoknak?"[35] Szerinte „Istené az álomnak magyarázása, annak, amire akarja, fordítása".[36]

A náluk mintegy két évtizeddel fiatalabb Hermányi Dienes Péter Bethlenhez hasonlóan elhivatottan hisz az álmok jóstartalmában. 1707-ben, megválasztott, de még be nem iktatott erdővidéki espereskénti álom figyelmezteti az ellene áskálódó papokra: „Azt az álmot látám az elmúlt éjjel, hogy a Daniel Ferenc uram udvarában engemet megtámada két nagy komondor; de meg nem marhatának. Egyik kutya te vagy, Décsei, a másik te vagy, András Ajtai." A szöveg önmagában megengedné, hogy ne valóságos álomként, hanem irodalmi közhely formájába burkolt figyelmeztetésként értelmezzük, bár akkor is árulkodó, hogy az álomnak feddő ereje, tehát hitele, valóságértéke van. De az esperes fia, Hermányi Dienes József, aki az esetet megörökítette, amellett tanúskodik, hogy valóságos álommal van dolgunk. A következő megjegyzést fűzi hozzá: „Az álomlátásoknak az atyám láttatott is sokat tulajdo-

nítani, s egynehányat le is írt volt; de nem tartottam meg az írást, mert én azokat ez éjjeli képzelődéseket már e mái napon nem igen vészem számba."[37]

Ez a megjegyzés, az álom jelentőségének ez az értékelése valószínűleg nemcsak a fiúnak az apához, hanem *egészében* a két generációnak egymáshoz való viszonyát is híven tükrözi. A világkép (elsősorban az értelmiség világképe), a transzcendenshez való viszony a racionalizmus felé tolódik el. Egyik században sem egyöntetű a közhit az álomlátás jelentőségéről. De mindezt összevetve, a példák viszonylagosságát is figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy még századában is inkább Bethlen Miklós különlegesen erős jósálomhite volt kivételes, és nála személyesen a kiválasztottság tudatával, vágyott vátesz-szerepével van összefüggésben; ugyanaz a mechanizmus nyilvánul meg benne a lelki élet területén, mint amelyet irodalmi téren tetten érhetünk a valóságalakító írói ábrázolásban.

Fiatal fiúként Hermányi is hitt az álom jós jellegében. Udvarhelyi deák korában, tehát huszadik évét még be nem töltve egy ízben elindult a kollégiumból szüleit meglátogatni, s útközben Kénosban hált egy ismerős gazdánál. A színhely – Kénos Udvarhely vesztőhelye volt – rémálom látására ihlette:

„...láték pedig hajnal előtt ilyen álmot, hogy 'engemet valami törvényszéken fővételre ítéltenek; az akasztófához kivittenek, a nagy sokaság között térdre állítottanak; de a szememet bé nem kötötték, úgy hogy láttam, mint villogott a pallos, mikor a nyakamhoz méregette a hóhér; de ugyan csak a fejemet el nem üték, hanem ezzel bocsátának el, hogy többé azzal a bűnnel ne vétkezném.' Nem tudom vala pedig, mi bűnöm volt volna, s ők sem mondják vala vétkemet. Ezzel felébredék megháborodva, és még inkább megháborítám magamat, mert így magyarázom vala az álmot (minthogy akkori aetasomban az álomnak sokat tulajdonítok vala), hogy engemet a Rika erdején megtámadnak a tolvajok fegyverrel, és ha meg nem ölnek is, rettentenek fegyverrel, s talán megfosztanak... Megbeszéllem ezen álmat a gazdának, s a conjecturális magyarázatját is elmondám; de a gazda megfedde engemet, hogy írástudó ifjú lévén egy álmon úgy megütköztem; és bátoríta is, hogy számba se venném, s ne félnék."[38]

Hermányi tehát ezeket az „éjjeli képzelődéseket" érett fejjel már nem veszi számba, noha az ő álma tényleg beteljesült, amennyiben Gyilkosrévénél öt vasas német közrefogta, s némi huzakodás után elragadták tőle vadonatúj, 6 forintos süvegét. Sőt, már házigazdájának is az volt a véleménye, hogy írástudó ifjúnak nem illendő az álomban hinni. A XVIII. század neveltjei, ki előbb, ki később, általában kételkedni kezdtek az álmok transzcendens eredetében, s az álomlátást ellenőrizhetetlen éjszakai elmejátéknak tartották: „Ki foghatja meg elméjét mindenkinek s álombeli képzelődését?"[39] A jósálmot ritka és a Bibliára korlátozódó csodának tekintették, amelynek azonban nincsen érvényessége a ma látott álmokra. A *Kisdedek tudománnyal teljes tárháza* első két részének fordítója, Derzsi Ö. János ezt így fogalmazza meg: a Bibliában előforduló jósálmok általában és a fáraó sütőjének és pohárnokának álmai különösen „az Istentől voltanak, hogy azok által a József ártatlansága kinyilatkoztassék. Az csudatétel vala, mellyet az Isten cselekedett... De azt nem kell várni, hogy az Isten ok nélkül csudát tégyen, és szükség nélkül a következendő dol-

gokat az embernek kijelentse. Azt mondom azért újra, hogy nagy esztelenség az álmokat magyarázni, és akik értelmesek, csak nevetik mindazt, amit nékiek az álmokból előre jövendölnek."[40] Mi több, a tankönyvekben a tudományos magyarázat is megfogalmazódik: „Az álom alatt mind az oktalan, mind pedig az értelmes állatnak némely álomlátási is vannak; s ezek attól erednek, hogy a lélek, melynek mívelő ereje soha meg nem szűnik (mert különben nem élne, s lélek se volna), még az édes álom miatt is többet vagy kevesbet munkálódik; minthogy pedig a közönséges belső érző eszköznek egyezése nélkül, vagyis az tőle egymás után jó renddel nyújtatott képek nélkül magának semmi illendő képzéseket nem formálhat, azért [...] csak holmi homályos, csonka és visszafordult képek tűnnek eleibe ugyanazon teljes képekből, melyeket elébb embernek imettében a külső érzékenységek által mindenféle dolgokból bévett, [...] s ettől származnak azután a sok csúfos álomlátások. [...] Soha sincs álom [értsd: alvás, S. S. M.] valami álmodás nélkül. De nem minden álomlátás jut embernek eszébe, minekutána álmából felocsódik, s ennek nem más az oka, hanem hogy az álom alatt némely képzések igen gyöngék, s amiatt nemigen háborgatják a lelket, [...] némely képzések megint erősbek, melyek a lelket és az agyvelőt szertelenül gyötrik, [...] de amiatt nem kell attól rettegnie, minthogy az álomlátások [...] valóban nem egyebek, hanem az aluvóknak bolondsági."[41]

Amilyen mértékben a predesztináció részletekig determinált világképe erősíthette az álmok transzcendenciájának hitét, a szigorú predesztináció bomlása olyan mértékben járulhatott hozzá e hit gyöngüléséhez. Bethlen Kata, aki ugyanolyan erőteljesen hitt a predesztinációban, mint nagybátyja, hozzá hasonlóan isteni jelenségnek, Isten vigasztalásának tartotta nappali gondjaiból született jósálmát, s ugyancsak nem rendítette meg e hitében, ha az csak a jelen pillanatban volt igaz, a nagyobb távlatban nem.[42] A Bethlen Katával szinte egyidős Hermányi, aki minden óvatossága ellenére lépten-nyomon elárulja rokonszenvét a református egyház reformáramlatai, például az univerzalizmus iránt,[43] felnőttkorára kortársai közül is kitűnik fölfogása racionalizmusával. Nemcsak a katolikusok térítő célzatú csodái mögött találja meg a valóságmagot, illetőleg a csalást az évszázados protestáns hagyománynak megfelelően,[44] hanem az apró, megmagyarázhatatlannak látszó események mögött is, amelyeket mások az ördögök incselkedésének tartanak.[45] (Így járt el kedves tanára, Szigeti Gyula István is a vele megesett „illusio diabolica", a félrefordult abroncs oknyomozásánál.)[46] Nem hisz a babonás gyógyításokban,[47] s nem hisz a boszorkányok létezésében sem: „Óh, mit féltek azoktól a magokkal is jótehetetlen vénasszonyoktól, ha az ördög is arra jutott, hogy ha ellene állasz, elfut, s a sárt meg nem állja!"[48] Neki (az enyedi hadnagy, Köblös János segítségével) sikerül a maga emberöltőjének boszorkányperét megakadályoznia Enyeden: előbb a szószékről veszi föl a harcot, előadva, hogy az endori boszorkány dolga sem volt egyéb, mint „emberi hitetés és impostura", majd a nyomozásban is tanácsot ad: „ez bolond fassió [vallomás], ebben igazság nincsen... perágáltassa [vizsgáltassa] kjed jobb regiusok [kérdezők] által ezen pártos inquisitiót [nyomozást], szorgalmatoson megvizsgálván minden circumstantiákat." Így a Feketeszemű bábát, aki a tömlöcből „ki

nem tuda jőni, noha nagyobb lyukak volnának a tömlec rostéllyán a kulcs lyukánál", a boszorkányság vádja alól fölmentik.[49]

Ez a biztos racionalizmus teszi, hogy (míg Bethlen arra keresett módot, hogy álmait jóslatként magyarázza) ő azon törekszik, hogy a lázálmokban, látomásokban is megkeresse a valóságmagot.[50] A hagymázos álom természetének ismerete némi nyomozómunkával karöltve eredményezi, hogy idővel meg tudja cáfolni Toroczkai Pétert, aki „esküvéssel is erősítette, hogy Törökországba utánna küldötte volt a maga édesanyja az öreg Kozmánét (ez igen híres boszorkánynak tartatott az unitárius renden Torockószentgyörgyön...), és Kozmáné eleget is kínálta, hogy üljön fel egy szenes tőkére, s azon az éjszakán hazaviszi. – Ezt nékem Toroczkai Ferenc úr sokszor hozza vala elé ellenvetésül, tudván, hogy én a boszorkányokat igen kicsiny állatoknak tartom, a felőlök beszéltetni szokott sok dolgokat hazugságnak mondom, csudatételt pedig nékiek éppen nem engedek. Bizony megvallom, hogy a Toroczkai Péter dolgát eléggé meg nem magyarázhatom vala, de kétségbe hozom vala; míg végre egy szüretre Péterfalvára mennék, ahol... akadék egy világtalan, vén oláhra az udvarban... ő pedig monda, hogy régen szakács volt, a néhai Toroczkai Péter úrral Törökországban is oda járt... Kapék rajta, s kérdém, ha ott volt-é akkor, mikor Kozmáné a szegény úr után ment volt egy szenes tőkén? Felele a vén Zacharia, és monda: Ott voltam, tiszteletes uram! Az úr hagymázban vala, s el akara futni sokszor, és sokat küszködtem véle; egy estve gyertya ég vala az asztalon, s monda az úr: Zacharia! Né, az ajtó megett van Kozmáné asszonyom; anyám küldötte utánam, s hív, hogy üljek fel arra a szenes tőkére, s az éjjel hazaviszen. Én az ajtó megé mentem, eleget tapogattam; de ott semmi nem volt..." Hermányi ezek után alig várja, hogy Toroczkai Ferenc szóba hozza a boszorkányokat, sőt maga adja erre az alkalmat, csakhogy a látomást megcáfolhassa.[51]

Az álom jóstartalmában való hit olyan idegen tőle, hogy lemásolva-átdolgozva Bethlen Miklós *Önéletírás*át abból a részből, amelyben Teleki javasolja Bethlennek a grófi cím elfogadását, kihagyja, hogy mindez álomban történt, azt az időrendi abszurdumot idézve elő, hogy nála az augusztusban elesett Teleki októberben oktatja ki Bethlen Miklóst.[52]

Ifjúkora álomhitére s a hagymázos álomlátások valótlanságára fölhozott példáin kívül Hermányi nem beszél álmairól, mindössze egy társalgási fordulatban említi azt a közhiedelmet, hogy halottal álmodni esőt jelent.[53] Így saját szavaival nem tudjuk bizonyítani, hogy ő, illetve nemzedéke többsége nem hitt a jósálmokban és az álom transzcendens eredetében. Az azonban mégis bizonyító erejű, hogy a szépírói munkásságából ránk maradt, kora nemeseivel, főnemeseivel, értelmiségével, polgáraival megesett hat-hétszáz tréfa, történet, anekdota között mindössze két jósálmot jegyez föl. Az egyiket Vajai Karkó Ferenc, a részegeskedése és zabolátlan nyelve miatt hivatalától eltiltott nagylaki pap látta, aki kegyelemkérés helyett vádaskodást nyújtott be a zsinaton, s nem engedte írását kijavítani, „mert disznó részeg vala". Ő számol be róla: „Bizodalmam vagyon, hogy jó válaszom lészen, mert álmomba is megjelentette Isten azt énnékem; *mert álmomban az Abats Márton házába menyek vala bé, és két szép fejér kenyér vala az ölömbe, s mindenikbe egy-egy olajág vala szúrva.*" A jósálom azonban meg-

csalta őt, mert kegyelem helyett még az eklézsiából is kivetették.[54] A másik álomlátó Szatmári Paksi Mihály, a marosvásárhelyi professzor, aki Macskási Boldizsárné halotti torában ezzel vigasztalja a gyászoló Kemény Sámuelt és Macskási Katát: „Ekkor s ekkor éjjel látám álmomba, hogy nagyságod, méltóságos báróné asszonyom, e bocsárdi szőlőből jő vala le, és kebele megért szőlőgerezdekkel meg vala rakva. Reggelre kelve mindjárt mondám, hogy az Isten még nagyságtokat megvigasztalja, és örököst ád e dominiumba! Ezt hallván Macskási Kata legottan parancsolá, hogy egy hordó bor vonatna ki, s tétetne szekérre, és indíttatna Vásárhely felé professzor uram számára. – Így telik bé az álom!"[55]

Amellett, hogy egy csecsemőként elhalt gyermeken kívül több örököst nem prófétálhatott az álom, Hermányi azt is kétségbe vonja, hogy valóságos álomlátásról van szó: a megfogalmazás kiélezettsége, csattanója azt sejteti, hogy Szatmári Paksi Mihály jósálma hízelkedő hazugság, tudatos csalás.

De ha ez a racionalizmus jellemezte is Hermányit és nemzedéke többségét, nem jellemezte a nemzedék egészét. Ilyen értelemben Szatmári Paksi Mihály jósálmának esete tökéletes példa, amennyiben segít eloszlatni azt a tévhitet is, mely szerint a „világosság százada" csupa Hermányiból állott, akik fölemelték szavukat a babonaság ellen. Valójában a XVIII. század fejlődése a nagyobb tisztánlátás, a tudományos alapokon nyugvó gondolkodás és az évszázadok óta változatlan hamis hitek szóródásában valósult meg. Macskási Boldizsárné torában nemcsak Hermányi álldogált az udvari hopcihérek között: ott volt Szatmári Paksi Mihály a maga (igaz vagy hamis) álomlátásával, s ott volt Macskási Kata is, aki azt az álmot egy hordó borral honorálta.

Jegyzetek

1 Bethlen Miklós és Kemény János önéletírásainak szövegét V. Windisch Éva kiadásából idézem: Kemény–Bethlen (1980).

2 Macrobius ennél többet különböztetett meg, szerinte van somnium (megfejtendő álom), visio (látomás), oraculum (jósálom), insomnium (lidércnyomás), visum (jelenés); e felosztásnak azonban nem találtam nyomát a forráscsoportban.

3 Károlyi (1865: I. 146).

4 Kemény–Bethlen (1980: 1030).

5 Bitskey (1982: 583).

6 „1. ...Tíz óra tájba délelőtt felbocsát vala a hideglelés, és az ágyon ülök vala; Szentgyörgyi előmbe álla valósággal; imaginative lándzsa vala kezében, de amint őtet látom vala, úgy látom vala a lándzsát. Tanta est vis corrupta fantasiae [Ilyen a fantázia megromlott ereje]. 2. Enyedi deák koromba is hagymászoson királyi palotákat látok vala, s minden erőmmel sem tudom vala nem látni, noha tudom vala, hogy valósággal semmi sincsen benne. 3. Harminc esztendős koromba szörnyen meghimlőzém, s tudom vala elmémmel, hogy a fejem gömbelyeg, de napokig sem tudtam az imaginatiót arra venni s vinni, hogy nem hosszú s nem hegyes a fejem." Hermányi Dienes (1993: 419). Mások lázálmairól is rendre beszámol műve lapjain.

7 Uo. 418.

8 Kemény–Bethlen (1980: 780).

9 Uo. 1030. A latin klasszikus mellé bibliai locust is helyez: „Mert miképpen hogy *álom szokott következni a sok foglalatosságból:* azonképpen a sok beszédből bolond beszéd" (Préd 5,3. – Kiemelés tőlem, S. S. M.).

10 Az álmot Hermányi jegyezte föl *Continuatio* című művéhez toldott „Notae in Historiam I-mi Apafii" című följegyzésében (Hermányi Dienes 1993: 538). Forrása ismeretlen, de minthogy az itt összegyűjtött hat kis történetből mindössze egy származik írásos forrásból, kettőről tudjuk, egyről gyanítjuk, hogy szájhagyományból való, föltehetjük, hogy Apafi álma is közbeszéd tárgya volt.

11 „Láttam ily álmat álmomban: láttam, hogy az urak őnagyságok, őkegyelmek ültek egy tógát alatt, kik között én is ott ültem [...] várván a római pápa követjét, azmely is elérkezvén egy nagy püspök úr vala, ki oly követséggel jöve, hogy a pápa őket azért küldte, hogy valaki – szent Pálnak (nem tudom megírni, melyik) locusát citálta (mivel felserkenvén elfelejtettem) – úgy nem hiszi, vallja, mint a pápa, Erdélyben minden javait, jószágit elhagyván exiliumban kell menni; melyen mind az urak és én is igen búsulunk vala, és én ezt mondám: »Én istenem, talán elhitettem vala magammal, hogy míg én élek, persecutio Erdélyben addig nem lészen.«" (Vass 1896: 185.)

12 Kemény–Bethlen (1980: 1032).

13 Uo. 917.

14 „Csudálatosan meglátá vala Pekri a Szász János veszedelmét álmában, hogy ő nehezen egy árkon általszalad a generális és gubernátor is ott jelen lévén; Szász Jánosnak pedig, mint szerecsen, úgy elfeketedett ábrázatú testét úgy viszik elnyúlva két szál deszkán a németek." (Uo. 942.) Bethlen maga nem álom révén jut e próféciához: „Ezt én Szász Jánosról sokszor megjövendöltem..."; „Anno 1703 tavasszal [Szász János] olyan penész-zöld köntösben jövén a tanácsba, mondám, maga is hallván: Bizonyosan hamar elvész... ebben a köntösben ment a pellengérhez." (Uo. 957.)

15 Uo.

16 Például Bethlen Gábor bezuhanását a Morva vizébe, amelyről „sok vélekedés volt... rossz omennek magyarázván sokak; de azért Isten jó véget ada dolgának"; Mikó Ferenc darutollainak leesését a süvegből, mely a Brandenburgi Katalinnal való házasságnak „talán ugyan rossz omenje lőn"; saját lóval való elesését s a jelzászló eltörését, „melyről is sok rosszat ominálták; de az Úristen jó kimenetelt ada azon utunknak is"; a szekereket elforgató, rettenetes szélvészt a halálra készülő Bethlen utolsó útján, szintén „rossz omennek magyaráztatván"; s a fejedelemasszony nyúlűzés közben történt leesését a lóról, amely szintén „elég rossz omen lőn, mert utána nagyubb esése is lőn, kiből fel sem kelhete". (Uo. 49, 57, 65, 96, 145.)

17 Uo. 904.

18 Uo.

19 Uo. 904–905.

20 Uo. 1030.

21 Uo. 1031.

22 Uo. és 686.

23 Itt jegyzem meg, hogy valamennyi álmát, amelynek időpontját egyáltalán megnevezi, hajnalban, illetve reggel látta, tehát abban az időben, amikor a paradox alvásszakaszok (REM-fázis) időtartama és erőssége a legnagyobb, s ébredése szabályszerűen az utolsó alvássorozat felszálló ágán következett be. Ez az álom fölidézését jelentősen megkönnyítette.

24 1676-ban Nagysinken egy nappal hamarabb álmodta meg fogságba vetését (Uo. 1031–1032); 1677-ben a szabadulását hetekkel korábban: „Ősszel, októberben születék ez a most Bécsben nyomorgó fia a fejedelemnek, és osztán két hét múlva a vasból kivágának. Ezt pedig én azelőtt egynéhány héttel álmomban meglátván, mindjárt megmondám Lajos inasomnak." (Uo. 688.)

25 „Mely sokezer úton-módon húztam, vontam, loptam, csaltam meg felebarátomat, csak mikor amaz rossz pénzt [ti. a zlotot] letevék is ebben az országban, mennyi embert rontottam meg az én sokszínű-formájú fukar kereskedésim, uzsoráskodásom, sok kölcsönkérésem, nehéz, késő és káros fizetésem, jószágok, örökségek és minden egyéb, mások kárával való gazdagságomnak szerzésében etc. Talán a közönséges és még a te házad ládája sem maradott éppen kár nélkül az én kereskedésem miatt, noha ugyan azt, amennyire lehetett, attól őriztem." (Uo. 1010.)

26 „A nagyatyám 58 esztendős korában halt meg... az öcsém, Bethlen Pál 40, Sámuel öcsém 44, a fiam, Mihály 33. esztendőben hala meg, Bethlen Mihály 38, annak atyja, György... 43, annak atyja, ugyan György 47, Bethlen Ferenc nemrégen 38, az atyja, Gergely 56, annak atyja, Ferenc 52, Bethlen Farkas, a László atyja 40, Bethlen Elek 53 esztendős korukban haltak meg." (Uo. 515.)

27 Uo. 641.

28 Uo. 806–807.

29 „Adja Isten, sírva ne beszéljetek még énvélem ezen dologról" – mondja egy ízben a maga igazáról Horti István püspöknek, Pataki István professzornak és Nagyari József udvari lelkésznek. Idő jártával azok valóban „keservesen emlegették ezt a beszédet". Carafa is „könyvezve emlegette, hogy a diploma és egyéb nagy dolgok aránt való tanácsomat megvetette". Az ifjú Apafi sorsát is előre látta: „Én azelőtt sok esztendőkkel megjövendöltem nékik... de nem hitték, hanem in anno 1696 bételék rajtok." „Szállj magadba, nézz azután következett siralmas dolgodba egyenes szemmel, ó boldogtalan haza, ó maradék, ó reformata ecclesia! Nem atyád, nem prófétád volt-é ezekben Kinsky, Absolon és Bethlen Miklós?" (Uo. 769, 798, 843, 845. L. még 854–855, 861, 957 stb.)

30 Ő a kérést szerényen elhárítva csak arra vállalkozik, hogy egy zsoltárt fölolvasson és magyarázzon. Tofeus, az akkori udvari prédikátor „megilleté hátul a vállamat kezével, és súgá: A 125. zsoltárt magyarázzad nékiek, mert a mostani üdőhöz illendő ez a zsoltár." (Uo. 703.)

31 Uo. 842.

32 Simonfi (1914: 108–126).

33 1680 júniusában: „Pünkösd napjára virradólag ilyen álmot láttam: mintha a fejérvári templomban volnék... a fejedelem s fejedelemasszony fenn a rostélyban valának. Én penig egy ingben és lábravalóban s egy mente a nyakamba vetve ülök vala egyik kőoszlop mellett, és kimenvén a templomból... s hát úgy siettetnek, hogy menjek hamar, mert felment a török követ, s a fejedelem igen kerestet; s hát amint megyek, látom, hogy megyen a követ, de mintha a hav[asalföldi] vajdától jött volna, s hát mintha egynehányan volnának, az elsőnek... egy török levél a kezében, mentében úgy olvassa az úton, más kettő annak utánna ajándékot visznek a kezekben, de annak is mindeniknek egy-egy török levél a kebelekben. Legutol is kettő megyen vala, kik is egy-egy igen rút, elkopott s megfejéredett nuszt bélléseket visznek vala ajándékban a fejedelemasszonynak őnagyságának. Felmenvén a török követ azt mondja a fejedelemnek, hogy kérjen veniát neki a fejedelemasszonytul, hadd mehessen el, mert ő tovább nem várakozik." 1681 márciusában: „25-re virradólag ilyen álmot láttam, hát mintha Kolozsváratt a Göcz Pál háza táján volnék egy házban... s hát halottat is visznek vala, de nem arra, amerre szokták kihordani, hanem híd kapu felé viszik vala. Azonban nékem ide Szamosújvárra mintha levelet hoztak volna urunktól, kiben több levelek is valának inclusive, és minekutánna elolvastam volna némely részét, az asztalra tőm őket, s a legkülső levél az asztalon magától meggyúla, s az írásig leége; s hát Klobusoczki Pál uram velem van a házban, s vagy őkegyelme oltá el, vagy magától alvék meg. Egy megholt, Boér István posta részegen jő az ajtón kívül, s mondja, hogy a németek mind az ajtó elejiben jőnek, de ne féljek semmit; s hát mintha Radnóton volnánk, s Székely László uram úgy kocódik másokkal, s engem magával elhíva házához. Gyulai Tamás uram is ott jár veresben, és mintha a medgyesi torony éppen Radnótra látszanék..." (Uo. 5–7.)

34 Uo. 5.

35 Uo. 7. Vö. 5Móz 13,1–4.

36 Uo. 6.

37 Hermányi Dienes (1993: 143).

38 Uo. 179.

39 Jánoky Zsigmond levelét idézi Zsilinszky (1889: 84).

40 Derzsi (1781: 2. rész 16.)

41 Bertalanffi (1757: 198–199).

42 „Azon éjszaka én le nem feküdtem a nyugodalomra, szívemet pedig igen bágyasztották a gyermekeimről való nehéz gondolatok. Elbágyadván azért egy székre leültömben elszunnyodtam, és sok nehéz gondolatim s képzelődő elmélkedésim után ilyen álmat láttam: Hogy egy esméretlen ember előmbe jővén nékem, így szólott: »Én tudom, micsoda gondolattal ültél ide, mert azt gondolod vala:

'Én Istenem! ez a gyermek [ti. Teleki Pál himlőben meghalt kisfia] ha élt volna is, úgy reménlem, hogy a szüléi vallásokkal ellenkező vallásban nem neveltetett volna, ez mégis meghala; az enyimeket pedig, akiket tőlem el akarnak venni, s én szent felségednek jó szívvel adnék, életben tartod.' De amely dekrétumat most hoztak, attól ne félj, mert az Isten mennyből küld más dekrétumot, mely ezt elrontja.« Ezen serkentem fel álmamból. Éppen azon gondolatokkal is ültem volt le a székre. Ezt én azért jegyzettem fel, hogy innen is kitessék az, hogy az Isten sokszor az övéinek csudálatoson megjelenti dolgait azoknak vigasztalásokra; mert ezt a dolognak kimenetele is megbizonyította." Bitskey (1982: 728–729). Külön érdekessége a följegyzésnek, hogy az ő álma jól kivehetően az elalvást közvetlenül megelőző perszeverációs szakasz után következett. A szóban forgó dekrétum valóban elveszítette érvényét a benyújtó Haller Gábor halála miatt, ám Haller Lászlótól származó gyermekeit utóbb mégis elvették tőle.

43 Szerinte a predesztináció hitelve „nélkül talán örökké ellehetett volna az eklézsia" (Hermányi Dienes 1993: 160); „Senki nem vettetett meg Istentől, hogy elvesszen" (*Concio Passionalis ex Matth. 18.* ms., 199).

44 Hermányi Dienes (1993: 120–121, 367–368, 368–369, 396, 401).

45 Uo. 351–352, 438–439.

46 Uo. 439.

47 Uo. 449–450.

48 Uo. 416.

49 Uo. 416–419. A tömeglélektan kereteibe tartozna vizsgálni, hogyan kísérte el mégis a hamis vád a Feketeszemű bábát Felenyedre, Torockóra: „úgy féltek tőle, hogy ahová bément, üresen nem bocsátották... fél vala a pap feléje menni."

50 Uo. 211–212, 461.

51 Uo. 279–280.

52 Uo. 485.

53 „A minap találkozám a szegény Bénivel, s mondám: *Jeneit láttam álmomba veres dolmányba; ma eső leszen!*" (Uo. 260.) A Bethlen és Károlyi által használt „Álom s esős idő!" formula azonban ekkor, sőt ezután is élt: a megszámlálhatatlan ízben kiadott *Egyiptomi álmoskönyv*nek még a XIX. századi példányai is ezzel a formulával kezdik a címlap versiképét: „Álom s esős idő, magokban elmúlnak; Gyáva szipák, akik ezeken búsulnak..." (Reprint az 1855-ös pesti kiadásról az 1831-es budai kiadás címlapjával, Bp., Képzőművészeti Kiadó, [1990?].)

54 Hermányi Dienes (1993: 376–379).

55 Uo. 316–317.

Bibliográfia

BERTALANFFI Pál 1757: *Világnak két rendbeli rövid ismérete.* Nagyszombat.

BITSKEY István (szerk.) 1982: *Magyar emlékírók, 16–18. század.* Magyar Remekírók. Budapest.

CZEGEI VASS György 1896: *Naplója.* Kiad. Nagy Gyula. MHH II. 35. Budapest.

DERZSI Ö. János (ford.) 1781: *Kisdedek tudománnyal teljes tárháza.* Kolozsvár.

HERMÁNYI DIENES József 1993: *Szépprózai munkái.* Kiad. S. Sárdi Margit. Régi Magyar Prózai Emlékek 9. Budapest.

KÁROLYI Sándor 1865: *Önéletírása és naplójegyzetei.* I. Kiad. Szalay László. Pest.

KEMÉNY János és BETHLEN Miklós 1980: *Művei.* Kiad. V. Windisch Éva. Magyar Remekírók. Budapest.

SIMONFI János 1914: Rozsnyai Dávid naptári följegyzései. *Erdélyi Múzeum* 108–126.

ZSILINSZKY Mihály 1889: *Egy forradalmi zsinat története.* Budapest.

DUKKON ÁGNES

Az álom és a látomás poétikai szerepe Dosztojevszkij műveiben

Az álom, a látomás és az eksztázis minden időben – s tán túlzás nélkül mondhatjuk, hogy minden irodalomban – a legizgalmasabb témák közé tartozik. Az irracionális és a racionális szférák érintkezése történik meg a nappali és éjszakai álomlátásokban; a térbeli és időbeli valóság adottságai, határai elmozdulnak, titokzatos erők avatkoznak be az ember életébe jó vagy gonosz szándékkal. Az álomlátás és álomfejtés végigvonul a Biblia könyvein (József és Dániel álommagyarázatai, Ezékiel látomásai, János Jelenései stb.), de más ókori kultúrákban is ugyanúgy alapvető jelentősége van a fokozatosan külön műfajjá alakuló vízióknak s a belőlük kifejthető jóslatoknak, mint az álmoknak és az álomfejtésnek, amely fokozatosan igen elterjedt foglalkozássá fejlődött Egyiptomban, Mezopotámiában, a Római Birodalomban és Bizáncban.[1] Azért hivatkozom erre az ókori alapra dolgozatom elején, mert az újkori irodalmi (és nem csak irodalmi) álmok, látomások motívumkincse, toposzai is ebben a hagyományban gyökereznek, természetesen hozzászámítva minden nép saját ősi hiedelemvilágát; az időbeli távolság nem jelent szakadékot a kultúra múltja és jelene között.

Az orosz irodalomban az álmoknak, a látomásoknak és az eksztázisnak, a jóstehetségnek, megszállottságnak stb. s a velük kapcsolatos megváltozott tudatállapotnak még kitüntetettebb szerep jut, mint másutt: hosszan lehetne sorolni azokat a műveket, amelyeknek témája az álom és a látomás köré épül, vagy az álomképek variálódása, ismétlődése alkot valamilyen sajátos összefüggésrendszert a műben. Ez utóbbira a legjobb példa Tolsztoj *Anna Karenina* című regénye, melynek elején egy talányos, baljóslatú álom (a vonat alá zuhant muzsik) formájában megjelenik a végzet, s az álom a hősnő életútjának válságos szakaszaiban újra és újra visszatér. (1991-ben a Budapesti Operában bemutatták Pártay Lilla *Anna Karenina* című balettjét, s nem véletlen, hogy ezt az álmot a koreográfia *haláltáncként* „fordította le" a balett, a mozgás nyelvére – ez volt az egyetlen izgalmas, az eredetihez is hű részlet az egész műben.)

Az orosz irodalom álom-témában való gazdagsága azonban nemcsak mennyiségi kérdés (bár az sem csekélység, mert csupán Tolsztoj műveiben 43 álomleírást számoltak meg[2]), hanem a felfokozott folytonosság-tudat, az előzményekhez kapcsolódás, a belső idézetek, egyes kölcsönvett motívumok továbbépítése még külön dinamikussá teszi az amúgy is bőséges anyagot. További érdekessége pedig az, hogy a

diabolikus, misztikus álmok és ezek variációi, átértelmezései mellett van egy másik, „fényes" vonulata is a témának, mégpedig az úgynevezett aranykor-álmok, látomások és utópiák formájában. A klasszikus orosz írók közül Dosztojevszkij az, akinél mindkét pólus – a köztük lévő árnyalatokkal együtt – rendkívül erőteljesen és művészi tudatossággal fejeződik ki, s érett korszakában az aranykor-álmok bizonyos történetfilozófiai kérdések hordozói lesznek,[3] a diabolikus, lidércnyomásos, talányos álmok, látomások, ekstázisok (Miskin herceg epilepsziás rohamai) pedig az emberi psziché mélyrétegeiből tárnak föl ismeretlen zugokat.

Dolgozatomban előbb röviden áttekintem a Dosztojevszkij előtti „álom-irodalom" fő vonásait, majd pedig egyik korai kisregényének, *A háziasszony*nak az elemzésével szeretnék rámutatni a fent nevezett „sötét" és „világos" álmok kapcsolódására, poétikai szerepére, a későbbi művek mesteri álomleírásainak előhírnökére.

A sötét, démoni álomképek, illetve a túlvilági erők álombeli megjelenésére az orosz romantika irodalmában izgalmas változatokat találunk. Bár a gyakran félelmet, szorongást keltő álmok korántsem mindig negatív események beteljesülését jelzik, gyakran épp ellenkezőleg, az álmodó „kijózanodását", felébredését – megtérését – segítik elő (például szó szerinti értelemben V. I. Dal – nyelvész, folklórkutató és etnográfus – *Hmel, szon i jav* [Mámor, álom és józanság, 1843] című novellájában, átvitt értelemben pedig Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*ében Raszkolnyikov álmai ilyenek).

Vaszilij Zsukovszkij (1783–1852) balladáiban már az 1810-es évek elején megjelenik az álom-téma *(Ludmilla, Szvetlana, A tizenkét alvó szűz)*, közülük a *Szvetlaná*t az úgynevezett álom-balladák közé sorolhatjuk, mivel tartalmát maga az álom tölti ki, mely, akárcsak Puskin Tatjanájának álma, a tükörjóslással kezdődik, s megjelennek benne az orosz népi hiedelmek és babonák különféle elemei. E balladák hátterében ott van a német hatás is, Goethe és Schiller, nemcsak oly módon, hogy tőlük is fordít *(Ibikosz darvai, Kasszandra, A tündérkirály* stb.), hanem a német romantika példája készteti Zsukovszkijt az orosz folklór és a legendairodalom, az álom, a babonák és mindenféle népi hiedelemanyag alkotóelemeinek felhasználására. Zsukovszkij mellett fontos még megemlítenünk Antonyij Pogorelszkij (1787–1836) nevét, aki Puskin kortársaként, Gogol „előfutáraként" ugyancsak erősen kapcsolódik az álommal, misztikus jelenségekkel, az irracionalitás világának ábrázolásával a korabeli irodalmi divathoz, melynek egyik legnépszerűbb képviselője – különösen az oroszok szemében – a szintén német E. T. A. Hoffmann. Pogorelszkij is, akárcsak Zsukovszkij s utána Gogol, egyrészt az orosz és ukrán folklórt fedezte föl és tudatosan gyűjtötte is a fantasztikum világába tartozó népi hagyományokat (boszorkánytörténeteket, babonákat, álomfejtéseket), másrészt ismerte a XVIII–XIX. századi európai misztikus irodalmat, így Swedenborgot s a német romantikusokat, főként Hoffmann műveit *(Az ördög elixírje, A kis Zaches...* és *A homokember* egyes reminiszcenciái gyakran fölbukkannak írásaiban). Abban viszont egyedülálló, hogy mindezt iróniával, humorral, tehát nagyobb távolságtartással kezeli, mint kortársai.

Puskin és Gogol – Dosztojevszkij közvetlen elődei és mesterei – az álom, a látomás és a mágia szépirodalmi funkciójának kidolgozásában, elmélyítésében igen jelentős

szerepet játszanak. Ezt már a korabeli kritika is felismerte, nem beszélve az ifjabb írónemzedék (Turgenyev, Goncsarov, Dosztojevszkij, Tolsztoj) érdeklődéséről, de a századvég s a XX. század első felének írói – részben a szimbolizmus miszticizmusának hatása alatt – különös figyelmet szentelnek az álom-téma gogoli, puskini ábrázolásának; ezúttal csak V. Rozanovra és A. Remizovra szeretnék utalni (Remizov külön tanulmányt érdemelne e kérdés kapcsán).[4] Mind Puskin, mind Gogol esetében van személyes vonatkozása is a műalkotásban fikcióként megjelenő irracionális témának. Puskin életrajzából ismeretes, hogy mennyire érdeklődött a titokzatos, misztikus jelenségek iránt – melyekről dajkájától hallott, akárcsak hősnője, Tatjana – s hajlott a babonára is. Nem véletlen, hogy az *Anyegin* tengelyébe Tatjana álmát helyezi, melyből a már addig lejátszódott múltba és a jövőbe egyaránt indulnak szálak, s az egész „történet" mesteri kompozíciója az archaikus szimbólumoknak és toposzoknak. Novelláiban is gyakran találkozunk álomleírásokkal, *A koporsókészítő* pedig nem más, mint egy rejtett pszichológiai aspektust feltáró álom-novella (az irodalomtörténészek sokáig nem tudtak megbirkózni vele, „értelmetlennek" találták[5]). Máskor viszont az álom kétértelmű rejtvény *(A pikk dáma)*, sikeres vagy sikertelen megfejtése a hős boldogulását vagy bukását készíti elő.

Gogolnak az 1830-as évek elején megjelent novellaciklusaiban – *Tanyai esték, Mirgorod* –, majd a kicsit későbbi, úgynevezett pétervári elbeszélésekben egyaránt központi téma lesz a fantasztikum és a való világ érintkezése, összemosódása. Kezdetben az ukrán és az orosz folklór szolgáltatja az ötleteket és a forrásanyagot. Egy 1829 áprilisában írt levelében kéri édesanyját és rokonait a régi ukrán népviselet (férfi és női viselet, a falusi diakónus ruhája stb.) pontos leírására, valamint lakodalmi szokások, a Szent Iván-naphoz fűződő hiedelmek s egyéb babonák, kísértethistóriák és álmok összegyűjtésére.[6] Ezek kicsiszolt, műköltészetté változtatott formában valóban bele is kerültek a fent említett művekbe, bár a pétervári novellákban *(Nyevszkij proszpekt, Az arckép)* az álom és a vízió már jobban eltávolodik a népi hagyománytól, „irodalmibb" lesz.

Dosztojevszkij egész életművében sajátos rendszerré állnak össze az egyes művek álom–látomás–eksztázis-leírásai, melynek van egy sötét, démoni vonulata, s egy világos, „aranykori" szála. Mielőtt ezek vizsgálatára rátérnénk, hangsúlyoznunk kell egy fontos mozzanatot, mely Dosztojevszkijt megkülönbözteti kortársaitól az álom-téma ábrázolásában: ez pedig az orosz nyelvben rejlő lehetőség tudatos kiaknázása, s önálló, eredeti jelentéstartalmakkal való feltöltése. Az oroszban ugyanis más szó jelöli az alváskor látott álmot *(szon)*, más az éberen, a fantáziáláskor látott képet *(mecsta)*, a lázálmot *(bred)* és a képzelgés, álmodozás „termékét" *(grjoza)*. Ez a négy fogalom Dosztojevszkij műveiben sajátos kapcsolódási rendszert alkot, egyik a másikat árnyalja, az ábránd és a képzelgés *(mecsta, grjoza)* tovább variálódik az álomban *(szon)*, a lázálom *(bred)* élénk képei, benyomásai belenyúlnak a valóságba. Vannak művek, melyekben a föntiekhez társul még az eszme *(igyeja)* és a kontempláció *(szozercanyije)*, többnyire a *mecsta* korrelációjaként, mint például a *Bűn és bűnhődés*ben és *A kamasz*ban.

A korai Dosztojevszkij-művekben az álom funkciója még kevésbé kidolgozott, bár már ekkor feltűnő a szerző érdeklődése e téma iránt. 1846-ban Nyekraszovval és Grigoroviccsal közösen rögtönöztek egy humoros elbeszélést, melynek álomleírása és egyéb fantasztikus részei Dosztojevszkij tollára vallanak,[7] egy évvel később a *Pétervári krónikában* már körvonalazódik a *Fehér éjszakák* Álmodozójának (Mecstatyel) alakja, de *A hasonmás* és a *Proharcsin úr* című műveiben is fontos szerepe van az álomnak és a lázálomnak, *A háziasszony* című kisregényben pedig mindez a kompozíció nélkülözhetetlen részévé válik. A szüzsé az *álom = élet* és az *élet = lázálom* ellentmondására épül. A főhős, Ordinov – az Álmodozó első változata – ugyanúgy hadilábon áll a valósággal, mint Gogol művészfigurája a *Nyevszkij proszpekt*ben, vágyálmait szeretné életként megélni, miközben a hétköznapi életben különös érzékkel fedezi föl a lázálomszerű, abszurd, negatív elemeket. Története a következő: a tudomány iránti szenvedélye, vagyis álmodozó, rajongó attitűdje életidegenné teszi, s egy napon mégis eljön az ideje, hogy gyakorlati ügyekkel foglalkozzék, mivel lakást kell változtatnia. Rákényszerül, hogy emberekkel tárgyaljon, belekerüljön a pétervári utcák nyüzsgésébe, mely először felpezsdíti, megmámorosítja tarkaságával, de hamarosan a színes maszk mögött észreveszi a fáradtságot, a gondot. Ebben a fölzaklatott, bizonytalan lelkiállapotban vonja magára figyelmét egy különös emberpár egy városszéli kis templomban: szépséges, fiatal nőt kísér egy démoni megjelenésű, idősebb férfi a Szűzanya ikonjához, s a nő zokogva, hosszan imádkozik. Ordinovon megszállottságként hatalmasodik el a hirtelen felébredt szerelem, s addig nem nyugszik, míg el nem éri, hogy ehhez a titokzatos párhoz költözzék albérletbe. Hamarosan megbetegszik, s napokat tölt önkívületben, lázálomban.

„Néha, az öntudat homályos perceiben átvillant agyán: őt arra ítélték, hogy furcsa, meddő riadalmakkal, szenvedésekkel, küzdelmekkel teli, végtelen hosszú álomban éljen. Rémülten igyekszik szembeszegülni a nyomasztó végzettel, de a legfeszültebb, legelszántabb harci pillanatában egy ismeretlen erő megint porba sújtotta, s ő érzékelte, világosan érezte, hogy megint elveszti eszméletét, ismét valami áthatolhatatlan, feneketlen sötétség tátong előtte, ő pedig kétségbeesett, bús üvöltéssel beleveti magát. Néha megsemmisítő, elviselhetetlen boldogság pillanatai villantak meg benne, amikor az ember egész lényében görcsössé fokozódik az életerő, megvilágosodik a múlt, diadalmasan, vidáman zeng a derűs jelen, és szinte feltárul az ismeretlen jövő; amikor valami kimondhatatlan remény éltető harmatként hull lelkére; amikor szeretne felkiáltani lelkesedésében; amikor érzi, hogy a test tehetetlen a benyomásoknak ilyen erős rohamával szemben, hogy elszakad a lét egész fonala, és amikor mégis megújhodva, újjászületve köszönti egész életét."[8]

A lázálmok és furcsa látomások kavargásában fölmerülnek derűs képek is, visszaálmodja magát gyermekkorába, ragyogó színek, béke és harmónia érzése veszi körül, anyja simogatása és bölcsődal szelíd hangjai ringatják álomba – majd hirtelen erre a paradicsomi idillre rávetül egy gonosz öregember árnyéka, akitől nem tud szabadulni:

„Máskor mintha újra beköszöntöttek volna zsenge gyermekkorának zavartalan, szelíd nyugalomban eltelt évei, derűs örömükkel, örökké lobogó boldogságukkal, az

élet gyönyöreire való első rácsodálkozásukkal, a jókedvű szellemek rajaival, amelyek előröppentek minden leszakított virág alól, játszottak vele a kövér, zöld réten, az akácokkal körülvett kis ház előtt, rámosolyogtak a végeláthatatlan, kristálytiszta tóból – óraszámra elüldögélt a partján, hallgatva, hogyan csapódik egyik hullám a másikra –, zizegtek körülötte szárnyukkal, *szeretettel telehintették kicsiny bölcsőjét rózsás, szivárványos álmokkal,* amikor anyja föléje hajolva, keresztet vetett rá, megcsókolgatta, és halk bölcsődallal ringatta a hosszú, csendes éjszakákon. Ám ekkor hirtelen megjelent egy lény, amely valami nem gyermeki rémülettel töltötte el, amely a keserűség és a könnyek első, lassú mérgét öntötte életébe; homályosan érezte, hogy *az ismeretlen öreg a hatalmában tartja egész jövendőjét, és bár reszketett, nem tudta róla levenni a szemét. A gonosz mindenütt követte.*"[9] (Kiemelés tőlem – D. Á.)

Ez az álomleírás képeit és tartalmát tekintve teljesen megegyezik a mesék tündérkertjeinek ábrázolásával, a fenyegető Gonosz itt öregemberként jelenik meg, míg a tündérmesékben inkább boszorkány, öregasszony képében. A gyermekkor boldogságának álombeli fölidéződése egyúttal az „aranykor", az „édenkert" elvesztett világát – az emberi lélek örök, igazi hazáját – szimbolizálja; Ordinov álmában azonban az éden, a „tündérország" nem statikusan jelenik meg, hanem a fenyegetettség állapotában. Az álombeli gonosz Öreg elrabolja tőle a derűs gyermekkort, a paradicsomkertet:

„Elzavarta a derűs szellemek raját, amelyek arany- és zefirszárnyaikkal zizegtek bölcsője körül, örökre elvitte tőle szegény anyját, és éjszakákon át hosszú rémmeséket suttogott, amelyeket az ő gyermeki szíve nem értett, de amelyek borzalommal és marcangoló, nem gyermeki szenvedéssel töltötték el. Ám a gonosz öregember nem hallgatta meg zokogását, könyörgését, tovább beszélt neki, amíg csak megdermedve ájulatba nem esett. Aztán a kisfiú hirtelen felnőttként ébredt fel; láthatatlanul, észrevétlenül szálltak el fölötte az évek."[10] Az álom további leírása még erősebben dramatizált, az idill, az aranykor fenyegetettsége kozmikus méretűvé válik, már nem csupán az álmodó gyermekkorának harmóniája hullik szét, hanem az egész világé, mintha az idő megszokott folyása hirtelen összezavarodott volna, a létben, a történelemben az építés-rombolás, születés-halál mintha szimultán történés lenne:

„...látta, hogy varázslatosan pompás kertek terülnek el előtte, egész városok épülnek fel, és dőlnek romba a szeme láttára, hogy egész temetők küldik vissza hozzá halottaikat, akik tovább folytatják az életet; látta, hogy születnek, jönnek a világra és pusztulnak el a szeme előtt egész törzsek és népek, hogyan ölt testet itt, a betegágya körül minden egyes gondolata, minden légies álma szinte születésének pillanatában; látta, hogy nem is *testetlen eszmékben* [kiemelés tőlem – D. Á.], hanem egész világokban, egész teremtésekben gondolkozott."[11]

A *testetlen eszmék (beszplotnije igyei)* kifejezéssel Dosztojevszkij elárulja hőséről, hogy korábban, éber állapotban már sokszor „végigálmodta" az emberiség történelmét, gyötrődött az ittlét és a túlvilág kérdésével, amint az álomban visszatükröződik: „érezte, hogy meghal, és a feltámadás reménye nélkül mindörökre porrá és hamuvá omlik szét."[12] Az író ily módon teremt kapcsolatot az *eszme,* az *álom* és az *aranykor*-látomás között: az életidegenné vált fiatalember az álomban megéli az idill

elvesztését, a derűs gyermekkort elragadja tőle a gonosz öreg, akivel szemben végig tehetetlen. De az álomképnek jövőbe utaló jelentése is van: az egyéni boldogságról és az emberiség jövőjéről szóló *eszmék* (Dosztojevszkij esetében az utópista francia szocialisták eszméi, melyekkel ekkortájt kezd ismerkedni) éppen mivel nem testetlenek, menthetetlenül porrá és hamuvá lesznek, magával a világgal együtt, mely nem ismeri a feltámadás reményét.

A kisregényben ezután lejátszódik az olvasó előtt az álom Ordinov egyéni életére vonatkozó jóslata, a boldogság elvesztése (még mielőtt igazán az övé lehetett volna); a kozmikus szint megírását Dosztojevszkij három évtizeddel későbbre hagyja, az *Egy nevetséges ember álma* (1877) című elbeszélésben. Ennek az írásának már elmélyültebb történetfilozófiai vonatkozásai is vannak, elemzésük nem tartozik e dolgozat tárgyához.[13]

Ordinov a felébredés után szeretné megérteni álmát, a valósággal összefüggésbe hozni a látott képeket, s lassan tudatosodik benne a boldog gyermekkor, a védettség, az anya gyöngéd szeretete és a mindezt átsugárzó fény, valamint a szép nő – Katyerina – iránti érzelmeinek egy tőről fakadása; az álombeli gonosz Öreg (a mindenkori Gonosz egyik alakváltozata) nem más, mint Katyerina „rabtartója", Ilja Murin, akitől Ordinov szeretné elvenni Katyerinát. Itt utalunk arra, hogy Dosztojevszkij szereplőinek neve sohasem a véletlen terméke, az író rendkívüli találékonysággal bánik az irodalom és a nyelv kínálta lehetőségekkel, így a név hol szimbolikus (például Raszkolnyikov – *raszkolnyik* 'szakadár'), hol oximoronszerű (például Lev Miskin – *lev* 'oroszlán', *mis* 'egér'), hol a klasszikus komédiák beszélő neveire emlékeztet (például Luzsin – *luzsa* 'pocsolya'), ezért minden művén belül külön elemzést érdemel a szereplők névanyaga s a hozzá kapcsolódó konnotációs mező. *A háziasszony*ban az *Ilja Murin* név egyszerre idézi föl az óorosz bilinák hősét, Ilja Muromecet és egy Mojszej Murin nevű rablóvezért, akiből megtérése után szent ember lett. Életrajzát egy 1840-ben kiadott hagiográfiai kötetben[14] olvashatta Dosztojevszkij. A regényfigura mindenesetre mindkét prototípustól kölcsönöz bizonyos tulajdonságokat – mégpedig fonákjára fordítva: a vitézség helyett orvtámadás és Katyerina családjának elpusztítása, a megtérés helyett fanatizmus, babona, jóslás és egyéb sötét mesterkedés.

A lázálom elmúltával, Ordinov gyógyulása után a három ember között lezajlik egy erősen zaklatott, nem egyértelmű történés: Katyerina, mintha menekülni akarna Murintól, odaadja magát a fiatalembernek. A mű szövegében ekkor visszatér a fentebb ismertetett álom néhány motívuma (önfeledt boldogság, zene, meleg mosoly, ragyogás, türkizkék égbolt). Alig kezdődik el ez a szerelem, s máris megjelenik Murin – akit mindketten gonosz varázslónak látnak, bár Katyerina érzelmei teljesen ambivalensek iránta –, s mint álombeli előképe, az édenkerti boldogságot megmérgező öreg, a valóságban is tönkreteszi Ordinov „álmát", visszaszerzi tőle Katyerinát.

A regényben Ordinov két változatban ismeri meg a kezdettől fogva titokzatos férfi és nő múltját, s végül mégsem tudja meg róluk az igazságot. Az egyik változat Katyerina szemével Murint rontó hatalommal, megbabonázó, hipnotizáló képességgel rendelkező démoni alaknak mutatja, aki minden erkölcsi megfontolást ki tud

irtani „áldozatából", s úgy magához köti, érzelmei és értelme fölött oly mértékig úrrá lesz, hogy az még haragudni sem tud rá, hanem önmagára fordítja vissza a Murint illető negatív érzelmeket és indulatokat. Az Ordinovval kezdett kaland lázadás, menekülési kísérlet ebből a megbabonázott állapotból, ám sikertelenül. A másik változatot a regény vége felé ismerjük meg (miután a Katyerina-féle elszakadási kísérlet zaklatott folyamatában elmesélődik) Murin elmondásából, mely szerint Katyerina őrült, nem lehet saját akaratára hagyni, s csak ő képes gondoskodni róla, kezelni rohamait, kitöréseit.

A két történet előadása is más-más műfajt idéz föl: az első esetben mintha egy balladát olvasnánk, Katyerina beszédmodora, szókincse, az ismétlődések, elhallgatások, lírai és erősen drámai mozzanatok keveredése mind ennek a balladisztikus hangulatnak a megteremtését szolgálja. Murin rövid magyarázata pedig szólásokkal, közmondásokkal megtűzdelt kioktatás, a megjátszott paraszti bölcsesség mögött azonban cinizmus és hatalomvágy lappang.

Dosztojevszkij műve mintha a gonosz hatalom győzelmét ábrázoló szárnyasoltár lenne: egyik szárnyán Ordinov álma az elveszett aranykorról, másikon Katyerina „balladája" tönkretett gyermekkoráról és kifosztott szerelméről, középen Murin, a gonosz öreg, az egyedüli aktív figura a két álmodozó, saját képzeletvilágában, illetve emlékeiben, érzelmeiben tévelygő fiatal között (Ordinov a magas kultúra, az *eszmék* bódulatában élt, Katyerina az archaikus népi kultúra igézetében; találkozásukat több irodalomtörténész szimbolikus értelműnek tartja[15]).

Az álom és a valóság egymásba fonódása, valamint a démoni hatalommal rendelkező, minden erkölcsi korláton túllépő egyén problémája nagyon korán érdekelni kezdte Dosztojevszkijt: ismerjük testvérének írt leveleit 1838-ból – ekkor 17 éves volt –, melyekben Hoffmann-rajongásáról számol be; a német író műveiben épp a fenti témák változataira figyelt érzékenyen.[16] Ha *A háziasszony*t a többi korai elbeszélésével együtt vizsgáljuk (*Szegény emberek, A hasonmás, Proharcsin úr, A gyenge szív* stb.), mindenütt feltűnik a gyengeség, esendőség, valamint a gonoszság és hatalomvágy ábrázolása, az író érdeklődése a lélek sötétebb, nehezen megközelíthető rétegei iránt, továbbá a lezáratlan befejezés (amikor a naplóbejegyzések csak félbemaradnak, de az élet folytatódik – ezt a fikciót többször is alkalmazza Dosztojevszkij), mintha a nyitottság lenne az egyetlen tiltakozás a gonosz ellen: egy dinamikus világban ugyanis a következő játszma másképp is végződhet, végbemehet a lelki újjászületés, nem a lefelé húzó erők diadalmaskodnak. Pályája delelőjén írja meg ennek a feltámadás-lehetőségnek a regényét, a *Bűn és bűnhődés*t, s nem véletlen, hogy Lázár feltámadásának evangéliumi története és a hozzá kapcsolódó utalások, motívumok, s velük párhuzamosan az *álom–halál* korrelációja olyan alapvető jelentőségű a regény szerkezetében.

Az író *A háziasszony*ban a főhős lázálmának struktúrájára komponálta meg a démonikus szerelmi háromszög víziószerű történetét,[17] melyben a színek, hangok, érzelmi állapotok vad hullámzása a részleges, „kis" felébredések után szürke, kiábrándító föleszmélésbe torkollik, s annak a bizonytalanságnak a konstatálásába, hogy nem tudható, miért történt mindez, kik is igazában a történet szereplői, mi lakik az

emberben, megértheti-e, megfejtheti-e a hős önmaga rejtélyét. Az álom és a valóság összekeveredésére, kibogozhatatlanságára épült történetet Dosztojevszkij el tudja juttatni egészen egyetemes kérdésekig, s ezért nem is a „megoldás", a végeredmény az izgalmas, hanem az egyén tudatalattijából előhozott archaikus rétegek, mitikus tartalmak.

Ugyanezt a témát a hétköznapi realitások szintjén is meg lehet ragadni: Dal említett novellája, a *Hmel, szon i jav*[18] is arról szól, hogy az álom és a valóság néha fantasztikus módon fölcserélődik; itt a hős alkoholos állapotban, tehát nagyon is *köznapi, alacsony* szinten éli meg ezt, Dosztojevszkij kisregényében pedig az eszméktől, ábrándoktól *(igyeja, mecsta)* bódultan, azaz, a *hétköznapi világ fölött* lebegő tudatállapotban. S míg Dal a gogoli hagyományokat a realitás irányában, a naturális iskola szellemében viszi tovább, Dosztojevszkij a filozófiai aspektus (mely Gogolban is benne van!) elmélyítésére törekszik, s az 1860-as évekre – a nagy művek megszületésének korszakában – jut el a fiatalon megálmodott csúcsokra.

Jegyzetek

1 Erről a témáról Hahn István akadémiai székfoglalójában találhatunk érdekes elemzést és gazdag szakirodalmi anyagot, Hahn (1985).

2 Karancsy (1990: 60).

3 Schulz (1992: 47–52) – a szerző Dosztojevszkij és Schiller esztétikájának összehasonlító elemzése során az aranykor-álmokról meggyőzően bebizonyítja, hogy azok szervesen kapcsolódnak Schiller esztétikai nézeteihez (de nem epigon módra), görögség-rajongásához, a naiv és a szentimentális költészet kapcsán újraértelmezett antik eszményhez. Maga Dosztojevszkij egyébként jól ismerte a nagy ókoriakat, Homérosz, Vergilius, Horatius és Ovidius műveit, különösen Vergilius *4. eclogá*ja foglalkoztatta sokat. Az újkori filozófusok közül Francis Bacon és Vico történetfilozófiája alakította, befolyásolta az emberi kultúra történetére, múltjára és jövőjére vonatkozó nézeteit.

4 A fantasztikum szerepéről Gogol és Puskin műveiben: Rozanov (1989: 158–176), az orosz irodalomban az álom-témának Remizov szentelt rendkívül izgalmas esszét (Puskin, Lermontov, Gogol, Turgenyev és Dosztojevszkij „álmait" vizsgálja); műve az elemzett álmok motívumainak variálásával, továbbfűzésével sajátos szépirodalmi alkotássá válik, s mindenképpen azt a kontinuitást mutatja, amely az orosz irodalomra kiváltképpen jellemző: Remizov (1989: 37–230).

5 *A koporsókészítő* a *Belkin elbeszélései* című ciklus (1830) egyik novellája. A korabeli kritika ezeket az elbeszéléseket Belinszkij nyomán nem művészi alkotásnak, hanem elbűvölő, kedves meséknek tartotta, melyeknek nincsen mélyebb mondanivalójuk. Később, a XX. században a formalisták indítottak el e novellákról téves interpretációkat azzal, hogy csupán formai játéknak, a hagyományos (romantikus) szüzsékre épülő novella *paródiájának* tekintették őket, melyekben nincs mit keresni, nincs bennük „értelem", csak forma; lényegében azt mondják, mint Belinszkij és később a forradalmi demokrata esztétika, csak modernebb köntösben (Eichenbaum 1924: 166). Ebből a másfél évszázados előítélet-rendszerből fejti ki Szergej Bocsarov az említett Puskin-novella értelmét remek elemzésében, Bočarov (1985: 35–69).

6 Gogol' (1979: 57–58).

7 Dostojevskij (1972: 321–334 és 512–514).

8 Dosztojevszkij (1973: 365–366).

9 Uo. 366–367.

10 Uo. 367.

11 Uo. 368.

12 Uo. 368.

13 Ennek irodalomtörténeti vonatkozásairól lásd Dukkon (1992: 145–168), esztétikai szempontjairól pedig Schulz (1992: 23–35).

14 Žitije prepodobnogo otca našego Mojseja Murina ('Boldog Mojszej Murin atyánk életének leírása'). In: *Kniga žitij svjatich,* Moskva 1840, 131–134. Idézi a harminckötetes Dosztojevszkij kritikai kiadás: Dostojevskij 1972: I, 509.

15 *A háziasszony* kritikai visszhangja és irodalomtörténeti értékelése eléggé eltérő: a kortárs kritikusok, elsősorban Belinszkij, nagyon elutasítóan írtak róla, Gogol-utánzásnak tartották; *A szörnyű bosszú* figuráit vélték felismerni Katyerinában és Murinban, nem tudtak mit kezdeni a kisregény többértelműségével. A századfordulón s az 1920-as években viszont annál inkább megnő az értéke; Ordinov és Murin Katyerina lelkéért folytatott harcát a szlavofil–nyugatos ellentétek feszültségében vergődő Oroszországért folytatott harcnak értelmezik, a mű szimbolikus olvasata dominál (erről Neuhäuser 1968: 42–67). *A szörnyű bosszú* és *A háziasszony* összehasonlításáról, a folklór-motívumok és a nyelvi sajátosságok, a szkaz szerepéről: Istomin (1942: 34–48).

16 Idézet az 1838. szeptember 9-én Mihail Dosztojevszkijhez írott levélből: „...Ha olvastad az összes Hoffmannt, akkor biztosan emlékszel Alban alakjára. Hogy tetszik? Szörnyű látni egy olyan embert, akinek hatalmában van a megfoghatatlan, olyan embert, aki nem tudja, mihez kezdjen, játszik egy játékkal, ami nem más, mint – az Isten." (Ford. tőlem – D. A.) Dostojevskij (1985: 28–I. 53). Hoffmann *A delejező (Der Magnetiseur)* című novellájának kulcsszereplőjéről van szó a levélben.

17 A. Bem a lázálom dramatizációjának nevezi *A háziasszony*t, az álom tragikus filozófiai szimbólumai, a sejtelmesség, titokzatosság, a narráció kétsíkúsága (a balladisztikus és a prózai „szövet" váltakozása) okán ő is – más kutatókkal egybehangzóan – az orosz és az európai romantikus prózával rokonítja a kisregényt. Dosztojevszkij életművén belüli helyét azonban nem vizsgálja részletesen: Bem (1972: I.109–118). A Dosztojevszkij-szakirodalomban találunk több álom-elemzést is, de elszórtan, egy-egy műre összpontosítva, s nem az *álom dosztojevszkiji ábrázolására:* például Komarovič (1924), Lyngstad (1975), Jackson (1981).

18 Dal' (1983: 205–226).

Bibliográfia

BEM, A. 1972: *O Dostojevském. Sbornik stati a materialu.* Praha.

BOČAROV, Sergej 1985: O smisle „Grobovščika". In: *O chudožestvennych mirach.* 35–69. Moskva.

DAL', V. I. 1983: *Izbrannye proizvedenija.* Moskva.

DOSTOJEVSKIJ, F. M. 1972: *Polnoje sobranije sočinenij v tridcat'i tomach. 1. Bednye l'udi. Povesti i rasskazy* 1846–47. Leningrad.

– 1985: Uo. 28/I, 53. *Pis'ma.*

DOSZTOJEVSZKIJ, F. M. 1973: *Elbeszélések és kisregények* I. Ford. Devecseriné Guthi Erzsébet, Grigássy Éva, Makai Imre. Budapest: Magyar Helikon.

DUKKON Ágnes 1992: *Arcok és álarcok.* Dosztojevszkij és Belinszkij. Budapest: Tankönyvkiadó.

EICHENBAUM, Boris 1924: Problemy poetiki Puškina. In: *Skvoz literatury.* Leningrad. (Magyarul: B. Ejhenbaum: Puskin költészetének problémái. In: *Az irodalmi elemzés.* Bp., 1974. 88–100.)

GOGOL', N. V. 1979: *Sobranije Sočinenij.* 7. Pisma. Moskva.

HAHN István 1985: *Álomfejtés és társadalmi valóság. Artemidorus Daldianus mint társadalomtörténeti forrás.* Budapest: Akadémiai.

ISTOMIN, K. 1924: Iz žizni i tvorčestva Dostojevskogo v molodosti. In: *Tvorčeskij put' Dostojevskogo.* Szerk. Brodskij. 34–38. Leningrad.

JACKSON, R. L. 1981: *The Art of Dostoevsky. Deliriums and Nocturnes.* Princeton.

KARANCSY László 1990: *Tolsztoj lélekábrázoló módszere.* Budapest: Akadémiai.

KOMAROVIČ, V. 1924: *„Mirovaja garmonija" Dostojevskogo.* Moskva: Atenej.

LYNGSTAD, A. 1975: *Dostoevskij and Schiller.* The Hague–Paris: Mouton.

NEUHÄUSER, R. 1968: The Landlady. A New Interpretation. *Canadian Slavonic Papers,* X. Nr. 1: 42–67.

REMIZOV, A. M. 1989: Sny i predson'e. In: *Ogon' veščej.* Moskva.

ROZANOV, V. V. 1989: Puškin i Gogol' (1891), Gogol' (1902). In: *Misly o literature.* 158–176, 274–281. Moskva.

SCHULZ, Christiane 1992: Aspekte der Schillerschen Kunsttheorie im Literaturkonzept Dostoevskijs. *Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik.* Herausgegeben von P. Thiergen (Bamberg), Band 20. München: Verlag Otto Sagner.

FRIED ISTVÁN

Álom, álomszerűség Kafka regényeiben

„wer kann für alles bürgen?"[1]
(Kafka: *A kastély*)

Kafka egy ízben „álomszerű belső életének ábrázolásá"-ról emlékezett meg, s ez a följegyzés nem egy kutatót késztetett arra, hogy a Kafka-életművet, illetőleg a művek jelentős részét e kijelentés fényében értelmezze.[2] Annál is inkább, mert két regényében, *A per*ben és *A kastély*ban az álomnak, az ébredésnek, a félálomnak, az ájultsággal és önkívülettel kapcsolatos fiziológiai és szellemi mozzanatoknak kiemelkedően fontos szerepük van; továbbá a Kafka-életmű szimbolikája nem pusztán a pszichoanalízis alapfogalmait (többek között az „álomfejtés" lehetséges értelmező stratégiáit) illeszti be egy alapvetően ambivalens regény-világrendbe,[3] hanem a mitikus, a fantasztikus, az egyediből kinövő Egyetemes felé is nyit. S ezáltal nem egyszerűen az álomfolyamatok logikája szerint rendezi el a regények jól követhetően egyszerű eseménysorát, tehát szó sincs arról, hogy a szürrealizmus poétikája szabná meg a regény belső s korántsem „álomszerű" rendjét, hanem az álom maga is szimbólummá válik, tagadván az allegória konkrét képiségét;[4] még pontosabban szólva: Kafkánál az álom – Freudra hivatkozom – szintén „teljes értékű lelki aktus, hajtóereje mindig a teljesítendő vágy; vagy mivoltának felismerhetetlensége, különössége és abszurditása annak a lelki cenzúrának az eredménye, amely alá kialakulása közben került; képzésében nemcsak a cenzúra alóli kibújás kényszere működik, és nem is csupán a lelki anyag sűrítésének kényszere, hanem az érzékletes képekkel való ábrázolhatóság is, az, hogy – ha nem is minden esetben – ésszerű és érthető megjelenési formát kell létrehozni."[5]

Nyilvánvaló, hogy Kafka a fikcionalitás révén a freudi meghatározás-kísérleteket par excellence irodalmi anyagon méri, sőt: a szimbólumokba rejtett ősképek, a névszimbolika által megjelenített ős-típusok, valamint a névszimbolikával jelzett figurák bemutatta alaphelyzet olyan gondolati-szellemi konstrukció által jelennek meg, amelyben az (ön)életrajzi reáliákból, irodalmi-kulturális reminiszcenciákból, allúziókból (mint a *szövegköziség* egy formájából) és nem utolsósorban pszichikai beállítottságból (fenyegetettségtudatból, szorongásból, a kezdethez visszatérni törekvő vágyból) szerveződő álom a konkrét–egyedi és elvont–általános dichotómiáját, valamint egymásba való átcsapásának lehetőségét (is) reprezentálja. Ilyen módon a Kafka-életmű szimbólumrendszerének, ezen belül az álomnak is megvan a pontosan kijelölt helye, az álom tehát szimbólum *is* – meg ennél jóval több; Freud egy utalása

érzékelteti az álomnak az irodalommal határos, az irodalmi alkotás egy bizonyos típusát jelző természetét, ugyanakkor a történelembe, illetőleg az ősi történetbe vezető útként való felfogást is igazolja: „Az álom, akár egy palimpszesztus, szótlan felszíne alól napvilágra hoz valami ősi, értékes közlést."[6]

A palimpszesztus „posztmodern" korunkban az általánossá váló irodalmi mechanizmusra utal: maga a megnevezés magában rejti irodalmi jelenségek dialogikus természetét, adott esetben szövegek kapcsolatát, azaz a látható szöveg mögött rejtőző – elfelejtett, kifejtésre váró – másik szöveg lehetőségét: textusunk csupán a manifesztált és a titkos szövegek együttes értelmezésekor, kapcsolataik minéműségének jellemzésekor látszik metaforikus lényegét föltárni.[7] Így az álom – ebben a felfogásban, és ez Kafka műveire általában helytálló megállapítás lehet – mindig utalás jellegű, esetleges töredezettsége újnak, időszerűnek és elnyomott-ősinek koegzisztenciájából származik. Az olykor Kafka-alteregónak tartott két főszereplő, Josef K. és a földmérő K. élete, *keresése* sorsdöntő pillanataiban jár az álom és ébrenlét határát jelző mezsgyén, az álomba taszító fáradtság és elgyengülés, a félig éber állapot juttatja az öntudatlan (vagy tudattalan) felé vezető – belső – útra.[8]

A szakirodalom sokat foglalkozott az álom és ébrenlét egymásba érő helyzetének értelmezésével Kafka műveiben; akadtak, akik Freud libidóelmélete szerint magyarázták, és Kafka agglegény mivoltából értelmezték;[9] akadt viszont, aki – úgy vélem, helyesen – tartva magát ahhoz az egyszerű és figyelmen kívül nem hagyható tényhez, miszerint Kafka regényeket, novellákat, tehát fikciót alkotott, elválasztotta a naplók és levelek idevonatkozó passzusait a megfelelő regényrészletektől. Kafka – fejtegeti egy értelmezője[10] – az álmokat egyfelől az önelemzés céljaira jegyezte föl, másfelől arra, hogy meghatározott mennyiségű képet gyűjtsön össze, amelyeket majd a belső folyamatok ábrázolásakor műveiben felhasználhat. Ez az *álomanyag* (Traummaterial) azonban nem úgy került be a művekbe, mint az álomszerűen átéltek közvetlen kifejeződése, hanem erősen meggondolva használja az író a belső jelenségek képszerű megjelenítésének eszközeként; miután ezeket a jelenségeket pontosan és tudatosan figyelte meg. Tehát a Kafka-művekben nem az álombeli élet termékét láthatjuk, amely érthetetlen volna, akár az álom, vagy mint az álmok, pszichológiai elemzést igényelne megértéséhez. Nem többről és nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy Kafka álomleírásai nem pszichológiai tételeket igazolnak, hanem a művek eseménysorába illeszkedve pszichoanalitikára utaló vonatkozásokkal is rendelkeznek. Az elsődleges, az igazán lényeges a fikcionalitás, amely olykor életrajzi, máskor pedig kulturális-irodalmi emlékekből épül föl.

Erősen kétséges vagy legalábbis vitatható, hogy például a földmérő K. tudatának kikapcsolódása a Bürgel-epizód álomjelenetében valódi természetébe enged-e bepillantást, vagy a regényben mintegy példázatként, betétként tartalmazza a regény egészének (illetőleg: az elkészült töredéknek) értelmezését, az Egésznek egy részben való visszatükröződését.[11] Ugyancsak megfontolást érdemel, hogy éppen az említett epizód milyen mértékben nyit a mitológiára; mennyire jogosult a Kafka által ki tudja, mennyire ismert ősi mítoszok és *A kastély* XVIII. fejezete között akár közvetett, akár közvetlen kapcsolatot tételezni. Azonban az álom Freud által idézett palimp-

szesztusjellege jogosít föl, hogy *A kastély*t a szövegköziség szempontjából is elemezhessük; meg Borges egy szellemes megjegyzéssorozata, miszerint a Kafka-művek tárgytörténetét nemcsak az eredet, a motívum vagy a tárgy keletkezése, hanem ellenkező irányból, Kafka felől is fölvázolhassuk.[12]

A Bürgel-epizód álomjelenete óhatatlanul eszünkbe juttathatja és a motívum előzményei közé iktathatja Gilgames történetének egy mozaikdarabját, mely szerint ha a hős „hét napig nem alszik el, Utána'istim szigetén halhatatlanságot nyerhet, de nem állja meg a próbát".[13] S ezt akár a földmérő helyzetének leírására is lefordíthatjuk: amennyiben a hivatalnokok „istenek",[14] akkor K.-nak lehetősége adatik az egyik, nem kiemelt jelentőségű, de nevénél fogva kezes, tehát „közbenjáró" (Bürgel, der Bürge, akinek neve ráadásul még a Bürglein 'váracska', 'mentsváracska' alakkal is rokonságot tarthat) megismerésére, előtte panasza előadására. Amennyiben sikerül megnyernie, és erre minden esélye megvan, akkor kívánsága teljesülhet, vándorútja véget érhet, nem kell többé a Fogadó „labirintusá"-ban bolyongania. Továbbgondolva a helyszínt és állapotot jelölő meghatározásokat, a pszichoanalízis az utazást és a vándorlást gyakorta jelöli halálként;[15] a fogadó pedig a néphitben nem egy ízben az alvilág jelképe.[16] Ilyen módon a Halál Birodalmában (a kastély ura Westwest gróf, a Nyugat ura, márpedig a Nyugat Birodalma a tiltott föld, amelyből nem térhet meg az utazó[17]) elismertetéséért küzdő K. – a Gilgames hőséhez hasonlóan – gyengének bizonyult, álomba merült, illetőleg fokozatosan a mind mélyebb álomba süllyedt alá, időnként féléberen hallva-hallgatva a tetten ért Közbenjáró Hivatalnok monológját éjszakai védtelenségéről. Nem lesz K.-é tehát a Halhatatlanság jutalma, hiába kerül szembe azzal, aki megszüntethetné az okokat, amelyek a Halálba taszítják a vándort. Ide azonban még néhány adalékot illeszthetünk, hogy legalább némileg teljesebbé tegyük az álom–ébrenlét–mítosz–hagyomány problémakörében mondottakat, és egyben regényvilág és mítosz összefüggéseit világosabban láthassuk. Kafka egyrészt névadásával állítja elénk a kastély sejthető hierarchiáját, és itt szintén szerephez jut megannyi mitikus vonatkozás, másrészt éppen az álom leírása során bukkan föl többféleképpen olyan kulturális elemek meghatározott rendszerű csoportja, amelyek természetszerűleg értékelhetők és minősíthetők a lélekelemzés módszerével, ám minthogy irodalmi alkotásról van szó, inkább a szövegköziség segítségével.

A földmérő bolyongása során segítőkkel (vezetőkkel) és céljaiban akadályozókkal egyként szembekerül. A segítő: Barnabás; jelentése: 'a vigasztalás fia',[18] másutt azonban Hermésszel, a lélekvezetővel véltem azonosnak regénybeli funkcióját.[19] Tételemet erősíteni látszik Momus megjelenése a műben: Momust a görög istenek azzal bízták meg, hogy mindenben hibát találjon. Ott találjuk Momust az Éj gyermekei között, mint ahogy Thanatost és Hypnost (az alvást) is.[20] K. az Éj mélyébe utazik, szembetalálkozik az éjszaka ambivalenciájával. „De az éjszaka sötétje, mely oly édesen szólít álomra, ad éberséget és világosságot is a szellemnek. Élesebb látásúvá teszi, merészebbé, vakmerőbbé. Felvillan egy felismerés vagy aláhullik csillagként, ritka értékes, sőt mágikus felismerés.

Ilyen az éjszaka, amely a magánost megrémítheti és tévútra vezetheti, de egyben barátja, segítője, tanácsadója is lehet."[21]

Két tényezőt látszik szükségesnek kiemelnünk:

1. A labirintus, amelybe K. belépett, az Éj mélyére vezet, ahol lehetősége adódik arra, hogy föllelje ügyének igazi kezesét; de már korábban Momus, majd Hypnos (az alvás) hatalmánál fogva útját állja.

2. Mint ahogy az utazás az éjszakába világosságot is adhat a szellemnek, éppúgy tévútra is vezetheti azt. Csakhogy éppen *A kastély* XVIII. fejezetében, a Bürgel-epizód során érvényesül sokszorosan a kafkai írásmód és világértelmezés legfőbb jellemzője: az ambivalencia; az úttévesztés során (ti. Erlangerhez kellene eljutnia) K. Bürgel szobájába lép, egy lehetséges jó irányba, amelyen nem tud végighaladni, hiszen Hypnos (az alvás) legyőzi.

A továbbiakban éppen az álomba merülés folyamatában jelentkeznek új elemek, amelyek tovább rétegzik és értelmezik K. vándorlását a labirintusban. Elsőnek Kafka ama írói tulajdonságát konstatáljuk, hogy miképpen racionalizálja az irracionálisat,[22] illetőleg milyen módon jeleníti meg az elalvás folyamatát, az álomba süllyedés fokozatait. A rá jellemző aprólékossággal részletezi: K. fáradtsága, önfeladása mikor csap át alvásba, majd álomba. „K. schlief, es war zwar kein eigentlicher Schlaf, er hörte Bürgels Worte vielleicht besser als während des früheren todmüden Wachens, Wort für Wort schlug sein Ohr, aber das lästige Bewußtsein war geschwunden, er fühlte sich frei, nicht Bürgel hielt ihn mehr, nur er tastete noch manchmal nach Bürgel hin, er war noch nicht in der Tiefe des Schlafes, aber eingetaucht in ihn war er."[23] Érdemes kissé elidőznünk ennél a részletnél. Kafka több ízben a *Schlaf* és itt egyetlenegyszer sem a *Traum* szót használja, amely az egyszerű múltban álló *schlief* igéhez jóval közelebb áll, mint a *Traum*. A másik megállapítás azt hangsúlyozhatja, hogy akár egy utazást írna le a szerző, érzékelteti a folyamatot, az alámerülést, az alászállást Hypnos világába. S miközben K. lépésről lépésre jut az álom mélyébe, értelmezésektől függően az öntudatlanba (tudattalanba),[24] illetőleg a keresés föladását eredményező helyzetbe,[25] egyben a megvilágosodás lehetősége is föltetszik: a „holtfáradt virrasztás"-ban hallottaknál egyértelműbben érti K. Bürgel (más alkalommal számára talán perdöntően lényeges) szavait; mintha megszabadulna eddig nyűgöző gondjaitól. Csakhogy az a megvilágosodás a tudattalanba hullást eredményezheti; a szavak eljutnak K. fülébe, ő azonban megfordítani látszik Kafka egy aforizmájának igazságát: „Es gibt ein Ziel – írja Kafka –, aber keinen Weg, was wir Weg nennen, ist Zögern."[26] K. helyzete azt sugallja, hogy éppen ellenkezőleg, csupán út van, immár nincs cél, igaz, ez az út is látszólagos, még a tétovázásnak sincsenek kézzelfogható bizonyítékai. Ami következik: győzelmi ünnep; miként Kafkánál oly gyakran olvashatjuk: a bizonytalanból elindulva a hidegen tárgyilagosba érünk, innen szárnyalunk föl a képtelenbe, amely éppen hétköznapiságával lesz dermesztően fantasztikussá. „Ein Sekretär, nackt, sehr ähnlich der Statue eines griechisches Gottes, Wurde von K. im Kampf bedrängt."[27] K. pontosan tudja (tudta?), kivel áll szemben: Bürgel ugyanis bemutatkozott neki. Az álomba merülés folyamatában szétoldódnak a tudat által ellenőrizhető körvonalak. Bürgelből (vigyázat: nem a szerző, nem a narrátor, hanem K. egyre fáradtabb szemével nézünk, egyre inkább felszabaduló gondolataival gondolunk) csak egy titkár lesz (ein Sekretär),

aki azonban görög istenhez válik hasonlatossá. Többféle asszociációt enged meg ez a passzus: ha a kulturális hagyományra utaló szövegértelmezéssel kísérletezünk, akkor a meztelen görög isten képzete az antikvitás oly becsült szobrait idézheti föl, mint például az Apolló-szobrokat. Ha azonban a Freud *Álomfejtés*éből idevezető szálakra gondolunk, és még egyszer elolvasva korábbi idézetünket, megismételjük: er fühlte sich frei, lehetetlen nem tudomásul vennünk, hogy nem kizárt (sőt: a szerző által feltehetően intencionált) a szexuális képzettársítás. Az álom, a görög isten meztelensége, a küzdelem (egy ágyban) a görög istennek érzékelt titkárral, a halálfáradt ébrenlétből való felszabadulás, így, együtt a szigorúan ellenőrzött tudatból kijutott vágynak a tudattalanban való korláttalan érvényesülését sugallhatja. Az első ízben pusztán hasonlatként megjelenített isten-titkár a felszabaduló tudattalan önkéntelen (vagy önkényes?) kapcsolatrendszerében azonosulni látszik a neki tulajdonított szereppel, miközben a szexuális vonatkozás és megfogalmazás mind egyértelműbbé, szinte explicitté válik. „War es überhaupt ein Kampf? Es gab kein ernstlichen Hindernis, nur hier und da ein Piepsen des Sekretärs. Dieser griechische Gott piepste wie ein Mädchen, das gekitzelt wird."[28] Engedtessék meg ismételten hangsúlyoznom, hogy K. tudatfolyamát (illetőleg a tudattalan felé vándorlását) kísérjük nyomon, nem pedig a szerzői vagy narrátori kijelentéseket konstatálhatjuk. A látványelemeket a hangjelenségek egészítik ki; nem szétszórt elemekből áll össze K. számára a kép; a konvenció, a Rendszer által gátak közé szorított gondolkodás áttöri a korlátokat; az Éjben – mint korábban idéztem – merészebbé, vakmerőbbé válhat a szellem, miközben K. „szellemé"-t az Éjbe, a tudattalanba rántja a győzelemként, ünnepként érzett felszabadulás. A győzelmet jelző pezsgőspohár az alvás egyik képeként jelenik meg, magasba emelkedése szinte előkészíti K. vélt győzelmét a görög isten fölött. Aláhullás követi azonban a magasba emelkedést, a látványt pedig a hanghatás: a pezsgőspohár széttörik (az alvásban), pillanatnyi(?) ébrenlét a következő lépcsőfok a lefelé vezető úton. K. rosszul érzi magát, akár egy kisgyermek, akit felébresztettek. Kafka hű marad önmagához, K. ébrenléte, ébredése sem bizonyosság, csupán valószínűsíthető lehetőség, hiszen az álomkép folytatódik, jóllehet a realitásra utaló tényezővel erősítetten: „Trotzdem streifte ihn beim Anblick der entblößten Burst Bürgels von Traum her der Gedanke: Hier hast du ja deinen griechischen Gott! Reiß ihn doch aus den Federn."[29] Itt a sokszorosan használt *Schlaf* helyett már a *Traum*ot találjuk, talán jelzésképpen, hogy álomnak és ébrenlétnek nincsenek egymástól egyértelműen elhatárolt területei, a gondolat akadálytalanul vándorolhat onnan ide; a pillanatnyi(?) fölriadásban K. ráismerni látszik helyzetére (Bürgelt fedezi föl!), de továbbgondolja álmát, valóságos küzdelem nélkül érzett, valójában csupán az álombeli pezsgőspohárral hitelesíthető győzelmét. Aligha kell bőségesebben bizonygatnunk a Bürgel-epizód humorát; Max Brod[30] Kafka művészetében a legszemélyesebbnek (höchstpersönlich) minősíti Kafka álomszerű-poétikus, valamint paradox-humorral teli fordulatait. Az csupán a kérdés: elválasztható-e az álomszerű-poétikus a paradox-humorral telitől? Meg talán még az is, hogy az ambivalenciának vélt azonosítható-e a paradoxszal? S a paradox meg a humorral teli közé tehető-e kötőjel, nem egyberántása-e ez más-más jellegű tényezőknek?

Visszatérve a Bürgel-epizódhoz, a továbbiakban jó darabig Bürgel elbeszélését, fejtegetését, szinte példázatát olvashatjuk a titkárokról, az Éjszakába lépőkről és a titkári gyöngeséget kihasználókról. Szinte K. kezébe adja a kulcsot Bürgel, a kezes, a potenciális közbenjáró. „K. nickte lächelnd, er glaubte jetzt, alles genau zu verstehen; nicht deshalb, weil es ihn bekümmerte; sondern weil er nun überzeugt war, in den nächsten Augenblicken würde er völlig einschlafen, diesmal ohne Traum und Störung; zwischen den zuständigen Sekretären auf der einen Seite und den unzuständigen auf der anderen und angesichts der Masse der voll beschäftigten Parteien würde er in den tiefen Schlafen sinken und auf diese Weise allem entgehen."[31]

A *Schlaf* és a *Traum* váltakozik ezúttal a szövegben, mindkettő azonban K. feltételezésének körébe tartozik (er glaubte, er [...] überzeugt war, majd: würde er [...] einschlafen); és ami eddig az alvás meg az álom bizonyságában(?) realizálódott, ezúttal negatív képét mutatja. Sem a görög istenképzetnek nem kíván álmában helyet biztosítani, sem nem óhajt különbséget tenni illetékes és nem-illetékes hivatalnok között. Pusztán a fizikai fáradtságot követő elpihenés, a teljes alámerülés tudattalanságáig szeretne megérkezni: s ha a korábbiakban a szexualitás meg a kulturális emlék összemosódásából emlékkép formálódott a látvány- és hang-„élmény" együttes hatásától kísérve, akkor pillanatnyi helyzetében K.-tól csupán a hanghatás tudomásulvételére telik, és ezt a számára tagolatlannak tetsző hangcsoportozatot igyekszik a maga érdekében értelmezni. „Klappere, Mühle, klappere, dachte er, du klapperst nur für mich."[32] A zakatoló malom valójában a hivatalnok végeérhetetlen monológja, a kezes, a közbenjáró érte „zakatol". A malom és a mondókaszerűen (ráolvasásszerűen? varázsszavakkal kifejezetten?) elgondolt helyzetértelmezési törekvés további asszociációkat hívhat elő: lehet szó Isten malmairól, amelyek lassan őrölnek (és K. eddigi tapasztalatai a hivatalnokokkal indokolják ezt a feltételezést), lehet szó Don Quijote szélmalmáról, amely visszaveri az ellene indított támadást; de a gondolat második tagmondata olyan kifejezések (szólások?) felé irányíthat, mint „az ő malmára hajtja a vizet"; s ha magyar nyelven nem is, németül az alábbi szólás: „wie's auf die *Mühle* kommt so wird es gemahlen" (ki mint veti ágyát, úgy alussza álmát) a *malom* holdudvarába tartozó jelentés újabb változatával szolgál. Az ébrenlét vagy félálom csupán rövid ideig tart; ismét Bürgelé a szó, egészen addig, amíg kopogás nem riasztja fel K.-t. A szóáradat közben K. alszik:

„K. schlief, abgeschlossen gegen alles, was geschah. Sein Kopf, der zuerst auf dem linken Arm oben auf dem Bettpfosten gelegen war, war im Schlaf abgeglitten und hing nun frei, langsam tiefer sinkend; die Stütze des Armes oben genügte nicht mehr, unwillkürlich verschaffte K. sich eine neue dadurch, daß er die rechte Hand gegen die Bettdecke stemmte, wobei er zufällig gerade den unter der Decke aufragenden Fuß Bürgels ergriff. Bürgel sah hin und überließ ihm den Fuß, so lästig das sein mochte."[33]

Látszólag K. minden földi (és túlvilági) tényezőtől megszabadul, tudata bezárul minden előtt, ami azelőtt történt; megszűnik számára a múlt, az idő végképpen elveszíti jelentőségét. A testire (az animálisra?) korlátozódik a tudattalanban működő

mozgás, amely „véletlenül"(?) a hivatalnokkal való testi érintkezésre összpontosul; az elképzelt küzdelemből a jobb(?) alvási helyzetét mindinkább biztosító aktivitás válik; a pozíció felvétele önkéntelen automatizmus eredménye, illetőleg tudatilag nem ellenőrzött cselekvése. A váratlan kopogás kiszakítja a meghittnek és ismerősnek tetsző szituációból; a kezes, a közbenjáró szerepe megszűnik a továbbiakban, és K.-nak Erlanger elé kell lépnie. A következő passzus visszautal az álom és az ébrenlét között eltelt pillanatnyi helyzetre, egyben a két helyzet egymásba érésének újabb megállapításával szolgál; továbbá a testiség, a szexualitás jelei erősödnek föl: a mitikus aspektus elhalványodni látszik, mintegy a kiüresedés, a kifosztottság sejtése lesz lassan úrrá K.-n. Az elmulasztott lehetőséget hangsúlyozza a jelenetnek szinte valamennyi elemzője, s ki-ki koncepciója szerint a végső Igazság meg nem lelhetéséről vagy pedig az Öntudatlan hiábavaló kereséséről elmélkedik.[34] Előbb azonban olvassuk el az ébredés pillanatát leíró mondatot:

„Betäubt von dem plötzlichen Gewecktwerden aus tiefem Schlaf, noch grenzenlos schlafbedürftig, mit überall infolge der unbequemen Haltung schmerzhaftem Körper, konnte sich K. lange nicht entschließen aufzustehen, hielt sich die Stirn und sah hinab auf seinen Schoß."[35]

Egyfelől a *mély álom,* a *határtalan álomigény* utal vissza a jelenbe érő múltra, másfelől a „testi" leírása tartja a jelenben K.-t. A fejezet utolsó bekezdését indító „betäubt" ('bódultan', 'elkábultan') a köztes szituációt jelzi, a hirtelen ébredés szintén a „még" és a „már" közé szorult K. tanácstalanságát mutatja. Erre vonatkozik ama kitétel is, miszerint a földmérő nem képes eldönteni, elhatározni magát, fölkeljen-e. Végezetül ama meggyőződése szerint kél további útra, hogy nem sikerülne még egyszer itt elaludnia. Ami azonban a köztes helyzet és az indulás új szituációja között található: a teljes fölöslegesség, a leírhatatlan kopárság[36] átérzése. Sem a további itt-tartózkodás, sem a szoba nem kínál újabb lehetőséget a tudattalanhoz való eljutásra, a görög isten megpillantására, a mégoly látszatszerű győzelemre. Mindaz, ami az alvás és álom biztosította kalandban lejátszódott, elveszti érvényét, visszamenőleg is kérdésessé válik. „Unbeschreiblich öde schien ihm dieses Zimmer. Ob es so geworden oder seit jeher so gewesen war, wußte er nicht."[37] Minthogy ezzel cseng ki a fejezet (hiszen már csupán a távozás mikéntje a kérdéses, s az nem várat soká magára), az alvás, az álom valósága éppen úgy megkérdőjeleződik, mint ahogy a valóságosnak ábrázolt világ hitelessége. Kafka regényeinek allegorikus vagy szimbólumokkal teli voltáról van szó; ez a nyilván egyre újabb érveket hozó kutatás egyik lényeges vitapontja. Max Brod[38] például tagadja Kafka műveinek allegorikus jellegét, a szimbólumban – Brod szerint – az az igazán érdekes, amit képvisel és amit jelent, de egyúttal az is, ami egyszerűen önmagában önmaga, amit konkrétan elénk állít, és ahogyan ezt a konkrét elbeszélést, ezt a sajátos eseménysort elővezeti, hogy ezáltal valami Idegent, Általánosat jelentsen. A szimbólum mindkét világban otthon van, a konkrétban is meg az idegen-általánosban is, abban tudniillik, melyet sejtetésszerűen mutat föl, meg abban, amelyet tárgyszerűen ábrázol. Erich Heller[39] még határozottabban voksol *A kastély* szimbolikus jellege mellett. Szerinte a szimbólum az, amit reprezentál; az allegória ellenben azt reprezentálja, ami valójában nem ő.

Egy allegória az absztrakciókra vonatkoztatható, egy szimbólum a különösre és a konkrétra egyként utal.

Úgy is fogalmazhatnók, hogy Kafka nem elvont világot, fogalmat, jelenséget öltöztet képi-konkrét formába, hanem a műveibe belerejtett sokértelműséggel, az egyes mozzanatokban és az Egészben uralkodó ambivalenciával a konkrétat az elvont-különös eseteként, az elvontat viszont a konkrét sajátlagos változataként mutatja föl, ami lehetővé teszi az ekképpen létrehozott utalásrendszerben a fölcserélhetőséget. Aligha dönthető el például, hogy a hivatalnokok K. szubjektív kivetülései vagy objektív hatalmak;[40] nemigen húzható éles határvonal álom és ébrenlét között; isteni és gyarló emberi princípium keveredik a szereplők rajzában. A hivatalnok természetesen lehet görög isten, s a görög isten – nem csak az alvás vándorútján – reprezentálhat hivatalnokot. „Poseidon saß an seinem Arbeitstich und rechnete [...] saß er hier in der Tiefe des Weltmeeres und rechnete ununterbrochen."[41] Wilhelm Emrich[42] más szempontból igyekszik minősíteni a racionalitás világában a két póluson elhelyezett jelenségek átértelmeződését Kafka regényeiben. Úgy véli, miszerint az objektív és a szubjektív szféra természetes viszonya, amely a racionális megértés formája révén, kérdés és felelet összjátékában írható le, feloldódik. Megvalósul a „személyek cseréje". Ami egyébként objektív-hivatali szférának tetszik, hirtelen közvetlen-szubjektív világként tűnik föl, és megfordítva. A következő mondatban Emrich, a fontos Kafka-monográfia szerzője, megállapítja: „Das ist die genaue Definition des Traums."[43]

Emrich fejtegetéseivel addig egyetérthetünk, hogy a szubjektív és az objektív szféra fölcserélhetősége Kafka művészetének egyik jellegzetessége, az elbizonytalanítás eszköze. Szavait és mondatrendjét nem szavatolják konvencionális poétikák, a formális logika szabályai szerint nem értékelhetők az eseménysorokba rejtett gondolati levezetések. Az azonban kétségesnek tetszik, hogy valóban az álom-logika érvényesül-e, valóban szabad asszociációk burjánzása figyelhető-e meg Kafka álomleírásaiban. S mint az elemzett regényrészletből – remélhetőleg – kiderült, az álom és ébrenlét határainak szétoldása, az álom és ébrenlét „fölcserélhetősége", az álomban létrejött szerepcsere a szerző világértelmezésének általánossá váló ambivalenciája[44] szerint szerveződik. Nem kétséges, hogy az elalvásnak, a felébredésnek, az álomnak kitüntetett szerepe van Kafka műveiben. Nem vall találékonyságra, ha *pusztán* pszichoanalitikailag vizsgálható (vagy vizsgálandó) jelenséget vélünk fölfedezni az álom-alvás-leírásokban; ez a Kafka-naplókban rögzített személyes tapasztalatok és a regényekben, elbeszélésekben megörökített történetek túlságosan is leegyszerűsített egymáshoz közelítését, egymásra vonatkoztatását jelentené. Kafka maga a mondát emlegeti, ám feltehetőleg az irodalom módszeres eljárásaira is illeszthető megállapítása esetleg eligazíthat: a monda megkísérli, hogy a megmagyarázhatatlant megmagyarázza. Minthogy valóságos alapból érkezik, ismét a megmagyarázhatatlanban kell végeznie.[45] Ezt témánk szempontjából úgy is értelmezhetjük, hogy a magyarázható és a magyarázhatatlan együtt, közösen alkot egészet, meg talán úgy is, hogy az értelmezésnek része az értelmezhetetlen és fordítva.

Kafkánál az álomképek valóságdarabkákból állnak össze; önmagában mindegyik mozaiknak realitásfedezete van. Az aprólékos leírás nő át a fantasztikusba, az aprólékosság, a kiszámítottság, az akár túlzottnak vagy pedánsnak tetsző realitásigény lesz fantasztikummá. Mindazonáltal elemzett jelenetünk allúzióival, mitikus, művészeti, lélektani vonatkozásaival Kafka világmodelljét, az ambivalenciára épülő világtudást reprezentálja; idézett jelenetünk a Kafka-életmű más pontjaira is utal, korábbi alkotások hasonló epizódjait fejleszti teljesebbé. A kutatás megemlékezett arról,[46] hogy *A per* Titorelli-jelenetére emlékeztet a Bürgel-epizód: a törekvés egy (a) magasabb lény(eg) felé mindkét figura esetében hajótörést szenved, mivel Josef K. és K. harcuk folyamán a döntő pillanatban képtelenek a koncentrációra. *A kastély* az alvás, az álom területére vezeti a labirintusok vándorát; az álom szintén labirintusnak tetszik, mélyére hatolva a tudat teljes kikapcsolása történik meg anélkül, hogy a tudattalanban keletkezett vagy megőrződött ősképek perdöntő szerephez jutnának. Ébrenlét és álom határán változik a hivatalnok görög istenné, az alvásban zajlik le a látszatküzdelem, a tudat részleges vagy teljes kikapcsolása kecsegtethet csupán győzelemmel.

Kafka műveinek elemzésekor mellőzhetetlen Freud műveinek tanulmányozása. De Kafka műveinek értelmezése figyelmeztet a pszichoanalitikus megközelítés kizárólagosságának veszedelmeire. Kafka műveinek ambivalenciája kizárja a meghatározások egyoldalúságát, nem engedi az egyértelmű leírást. A fölcserélhetőséget teszi meg a szereplők között létezhető viszony alapelvévé. Ez a fölcserélhetőség az álom–ébrenlét, a félálom–elalvás viszonylatokra is érvényes; Kafka álomszerű belső világa naplóiból, leveleiből ismerős. De nem ez vált regényeinek világává; műveiben regényvilágokról van szó. K., a földmérő hasztalan kísérletezik a világ többértelműségének megfejtésével. Egy és ugyanazon jelenség sokféleképpen minősíthető, fogadható be, magyarázható. Egy bizonyos: Kafka alkotásai a szépirodalmi művek kategóriájába tartoznak, és elsősorban az irodalomtudomány módszereivel közelíthetők meg. Álomfejtés helyett műértelmezéssel.

Jegyzetek

1 A Kafka-műveket németül Kafka (1983: I–II), magyarul Kafka (1984) szerint, Rónay György fordításában idézem.
2 Beißner (1983).
3 Zima (1992).
4 Emrich (1960: 74–81).
5 Freud (1985: 371).
6 Uo. 104 (J. Sullyt idézve).
7 Genette (1982: főleg 7. skk.).
8 Brod (1976).
9 Hall–Lind (1970).
10 Henel (1973: 409).
11 Heller (1973: 202–203) a Bürgel-epizód parabola jellegéről.
12 Borges (1987: 209–211).

13 Bodrogi et al. (1987: 139).
14 Hibberd (1975: 127).
15 Sebald (1985: 78).
16 Uo. 81. (1976: 192) szerint a fogadósné mintegy az antik tragédia kórusát képviseli.
17 Santarcangeli (1980: 258–259).
18 Rajec (1972); Heller (1973).
19 Fried (1989: 164–165).
20 Kerényi (1977).
21 Kerényi (1984: 59–60). A szerző Walter F. Otto *Die Götter Griechenlands* című művét, Bonn 1929 idézi.
22 Hilsbecher (1965: 133–138).
23 „K. aludt, de nem volt igazi álom, most talán még jobban hallotta Bürgel szavait, mint az imént, abban a holtfáradt virrasztásban, szó szó után hatolt fülébe, de nyomasztó érzése eloszlott, szabadnak érezte magát, már nem Bürgel tartotta vissza, hanem csak ő tapogatott néha Bürgel felé, még nem süllyedt le az álom mélyére, de már belemerült."
24 Neider (1969: 40–45) hangsúlyozza, hogy K. a tudattalant keresi – hiába. Vö. még Nicolai (1977).
25 Gray (1956) a Bürgel-epizódban látja a fordulatot K. harcában: az elmulasztott lehetőséget követve K. feladja küzdelmét a kastéllyal szemben.
26 „A cél létezik, de nincs út, amit útnak nevezünk: tétovázás." Kafka aforizmája a szerző fordításában.
27 „Egy titkárt – meztelen volt, rendkívül hasonlított egy görög istenszoborra – K. alaposan sarokba szorított a küzdelemben."
28 „Küzdelem volt egyáltalán? Komoly ellenállás nem mutatkozott, csak időnként hallatott valamilyen csipogást a titkár. Ez a görög isten úgy pukkadozott, mint egy lány, akit csiklandoznak."
29 „De azért, álmára emlékeztetve, átsuhant rajta a gondolat, ahogy megpillantotta Bürgel meztelen mellét: Itt van hát a görög istened! Csudáld csak meg egy kicsit."
30 Brod (1976: 71).
31 „K. mosolyogva bólintott, most azt hitte, mindent pontosan ért; nem mintha mindez különösebben érdekelte volna, hanem mert szent meggyőződése volt, hogy a következő pillanatokban igazán elalszik, ezúttal álomtalanul és háborítatlanul; egyfelől az illetékes, másfelől az illetéktelen titkárok közt, és szemközt a nyakig levő ügyfelek tömegével mély álomba merül, s ezzel mindnyájuktól megszabadul."
32 „Zakatolj, malom, zakatolj csak – gondolta –, úgyis csak nekem zakatolsz."
33 „K. aludt, s abból, ami történt, nem ért el hozzá semmi. Feje először bal karján pihent, az ágy támláján, aztán álmában lecsúszott, és most csak úgy a levegőben egyre mélyebbre kókadt; már fönt a kar támasza nem volt elég K.-nak, s önkéntelenül mást keresett magának, jobbját nekifeszítette a takarónak, és közben véletlenül éppen Bürgelnek a takaró alatt fölmeredő lábát markolta meg. Bürgel odanézett, és akármilyen kellemetlen volt is, odaengedte K.-nak a lábát."
34 Vö. 24. sz. jegyzet.
35 „K. sokáig nem bírta rászánni magát, hogy fölálljon, teljesen elkábította a hirtelen fölriadás a mély álomból, szeretett volna még rengeteget aludni, s a kényelmetlen helyzettől egész teste sajgott; homlokát tenyerébe hajtva, maga elé meredt."
36 A „leírhatatlan" kopár tér a *Faust* II. része Chorus mysticusának két sorára utal: „Das Unbeschreibliche, Hier ist's getan" – természetesen az eredeti magasztosságát pervertálva.
37 „Leírhatatlanul kopárnak találta ezt a szobát. Most lett-e olyan, vagy mindig is ilyen volt, nem tudta."
38 Brod (1976: 169–170).
39 Heller (1973: 184–185).
40 Hibberd (1975).
41 „Poseidon íróasztalánál ült és számolt [...] itt a világtenger mélyén ült, és megszakítás nélkül számolt." A *Poseidon* című karcolatból – a szerző fordítása.
42 Emrich (1960: 379).
43 Uo. „Ez az álom pontos definíciója."
44 Zima (1992).

45 A *Prometheus* című rövid elbeszélés alapján. „Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden."
46 Nicolai (1985: 86–87).

Bibliográfia

BEISSNER, Friedrich 1983: *Der Erzähler Franz Kafka.* Frankfurt am Main.
BODROGI Tibor et al. 1970: *Mitológiai ábécé.* Budapest.
BORGES, Jorge Luis 1987: Kafka előfutárai. In: *Az idő újabb cáfolatai.* Ford. Scholz László. 209–211. Budapest.
BROD, Max 1976: *Über Franz Kafka.* Frankfurt am Main.
EMRICH, Wilhelm 1960: *Franz Kafka.* Frankfurt am Main.
FREUD, Sigmund 1985: *Álomfejtés.* Ford. Hollós István. Budapest.
FRIED István 1989: *Tíz híres regény.* 149–174. Budapest.
GENETTE, Gérard 1982: *Palimpsestes: La littérature au second degré.* Paris.
GRAY, Ronald 1956: *Kafka's Castle.* Cambridge.
HALL, Calvin S.–LIND, Richard S. 1970: *Dreams, Life, Literature. A Study of Franz Kafka.* Chapel Hill.
HELLER, Erich 1973: Die Welt Franz Kafkas. In: *Franz Kafka.* Szerk. Politzer, Heinz. 175–204. Darmstadt.
HENEL, Ingeborg C. 1973: Die Deutbarkeit von Kafkas Werken. In: *Franz Kafka.* Szerk. Politzer, Heinz. 406–430. Darmstadt.
HIBBERD, John 1975: *Kafka in Context.* London.
HILSBECHER, Walter 1965: Kafkas Schloß. In: *Wie modern ist die Literatur? Aufsätze.* 113–138. München.
KAFKA, Franz 1983: *Das erzählerische Werk* I–II. Berlin.
– 1984: *A per. A kastély.* Budapest.
KERÉNYI Károly 1977: *Görög mitológia.* Ford. Kerényi Grácia. Budapest.
– 1984: *Hermész, a lélekvezető.* Ford. Tatár György. Budapest.
NEIDER, Charles 1969: „The Castle". A Psychoanalitical Interpretation. In: *Twentieth Century Interpretations of „The Castle".* Szerk. Neumeyer, Peter Florian. 40–45. Englewood, N. J.
NICOLAI, Ralf R. 1977: Ende und Anfang. In: *Zur Einheit der Gegensätze in Kafka's Schloß.* München.
– 1985: „Titorelli". Modell für eine Kafka-Deutung. In: *Was bleibt von Franz Kafka?* Georg Kramer közreműködésével szerk. Schmidt-Dengler, Wendelin. Wien.
RAJEC, Elisabeth 1977: *Namen und ihre Bedeutungen im Werke von Franz Kafkas.* Bern–Frankfurt am Main–Las Vegas.
SANTARCANGELI, Paolo 1980: *„Pokolra kell annak menni..."* Ford. Farkas Márta, Kepes Judit. Budapest.
SEBALD, W. G. 1985: Das unentdeckte Land. Zur Motivstruktur in Kafkas Schloß. In: *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke.* 78–92. Salzburg und Wien.
ZIMA, Peter V. 1992: *Komparatistik. Eine Einführung.* Tübingen.

BÜKY LÁSZLÓ

Látomások Füst Milán költői nyelvében

A Füst Milán-i költészetre vonatkozó szakirodalomban meg szokás tárgyalni a költő világában szereplő szellemeket. Karinthy Frigyes már 1911-ben megírta, hogy Füst verseiben kísértetek és szellemek jönnek, mennek, „...de korántsem légies alakok –, jó nehéz szaguk van, és gyakran beszélnek ételekről. Májat és diót esznek, az Ősz perszonifikált szelleme is eszik: zöld, hideg almákat..." (Nyugat, 1911. II, 6). A költő összegyűjtött és válogatott verseit *Szellemek utcája* címmel jelentette meg (Dante Könyvkiadó, Budapest, é. n. [1948]). A címadó vers alapszövege 1934-ben jelent meg a Nyugatban (I, 297). Egy részét idézem (*Füst Milán Összes versei.* Budapest, 1969. 13):

Minden ellenemre van. Én nem kívánok többé táncokat,
Olyat nem tudsz mutatni pajtás, – nem, olyat a knídoszi táncmesterek se tudtak
feltalálni,
Sem zenét, – minek nekem? magam csináltam egykor jó egynéhány dallamot
S azt dúdolgatom, vagy még azt sem. Hallgatok. Az életem javát sötétben töltöm el,
A mélyen elrejtező, néma férfikort.

E sugallat hűvös. – Mint aki csendes és veszélyes utcán járkál éjszaka
És abban minden lobogásban volna, – hatvan fáklya tüze ontaná vad lángjait
A semminek... mert nincs ott senki sem. A szellemek utcája ez!

Az utolsó szövegmondatot a költő felkiáltójellel zárja, így felkiáltó mondatnak tartható, amely a kijelentés mellett a beszélő érzelmi viszonyait is tükrözi,[1] s nyomatékos állítást is tartalmaz. Az ezt megelőző szövegmondat a hasonlat formai jegyei alapján szerveződött ugyan, de nem vált e tekintetben teljessé. A ki nem épített hasonlításban a *csendes és veszélyes utcá*ról ad a költő egyre több értesülést, tájékoztatást. Eme hírek közé tartozik, illetőleg ezek egy részének nyomatékos összefoglalása az *A szellemek utcája ez!* kijelentés. Az *ez* mutató névmásnak a szövegelőzmény(ek)ben már részben bemutatott 'utcá'-ra való visszautalás a szerepe. Így azonosítódik az előzményekben leírt utca (mint már referált tárgy) a *szellemek utcájá*val, amely a jelen szövegmondat révén hoz új ismeretet, azt, hogy a szövegelőzmény utcája valakiknek

a szokásos tartózkodási helye (vö. a *valakik utcája* köznyelvi szókapcsolat-mintával). Az efféle, a szövegelőzményben meglevő egzisztenciális és pragmatikai előfeltevéseket, illetőleg összeszövődésüket textuális előfeltevésnek nevezi Bánréti Zoltán.[2] Mivel azonban a versben a cím már tartalmazta azt a hírt, hogy van egy dolog, amely a szellemek utcája, s mivel az előző szövegmondatból számos ismeretet kapott az olvasó egy bizonyos „utcá"-ról, most mindezt a tudást vezeti az *ez* névmás forikus szerepe révén az azonosítás egységébe. – A címnek mint szövegelőzménynek az idevezetése (*ez* 'azonos azzal a „Szellemek utcá"-jával, amely címként volt megismerhető') nem is okoz gondot. Azonban a versben a másik, az 'utcá'-ra vonatkozó tudáscsoport egy hasonlatban szerepel, s mint ilyen fölfogható egy beszédtettben megvalósuló tudásnak, hiszen a hasonlaton kívül ez a csendes és veszélyes utca hatvan fáklyájával együtt nem létezik. E megállapítást nem befolyásolja az sem, hogy az egész költemény beszédtettnek tartható, hiszen a beszédtettként fölfogott versben magában is beszédtettek vannak. Ez utóbbiak a vers lehetséges világának – nevezzük így: – lehetséges beszédtettei. A megkülönböztetés ugyan különösebb eredményre nem vezet, legföljebb tudatában lehetünk az egymásra rétegződő lehetséges világoknak. Hasonló problémát a műértelmezés-elmélet is mutat: „Jól látható – írja Csúri Károly –, hogy az interpretáció, a lehetséges világ és a modell fogalma egybeesik, hiszen valamennyien a szabályszerűségekkel magyarázott szövegvilág szinonimái. Itt jegyezzük meg, hogy a szövegvilágot és a lehetséges világot egyaránt tényállások alkotják, a különbség közöttük mégis alapvető. [...] Triviális példán szemléltetve: [az irodalmi műveknek] minden mondatát megértjük (= szövegvilág), mégsem tudjuk azonnal, miről is szólnak (= lehetséges világ)..."[3] – A szépirodalomnak és a beszédtett-elméletnek Joseph Margolis szerint „...nincs különösebb haszna sem az irodalomelmélet, sem az egyes művek elemzése számára".[4]

A szóban lévő szövegmondatban az *ez* mutatónévmás a szövegvilágban visszautal a témára, arra a dologra, amelyet a cím elolvasása óta tudunk, hogy a 'szöveg lényege', 'amiről a szöveg szól'. A szövegmondat az aktuális tagolás szempontjából is tartalmaz valami újat, amit csak itt mond a beszélő. Ez az új hírközlemény szintén az *ez* névmáshoz kapcsolódik. Az *ez* névmást, amint az Értelmező Szótár leírja, kézzel való rámutatás nélkül is lehet használni. Amennyiben a verset bárki elmondja (vagy elmondta az idők folyamán), és az *A szellemek utcája ez!* élőnyelvi megvalósítása mellé egy olyan kifejező mozdulatot tesz, amellyel az *ez* a környezetre vonatkozik, akkor e 'környezet' hic et nunc azonossá válik a 'szellemek utcá'-jával. S a költeményt elmondónak és meghallgatóinak számára e környezet azonnal és metonimikusan ráérthető teljes szellemi és tárgyi világukra, s ezzel együtt a saját, a valóságos világban lévő életükre is. Vagyis a költemény mint szövegmű belép a valóságos világba. Ezzel annál a műelemzésben, a művek hatásának vizsgálatában szokásos kérdésnél vagyunk, amely azt firtatja, miként hat a műalkotás saját korára, későbbi korokra és így tovább. – A költeménynek szövegként való vizsgálata, sőt a költő által szövegként való létrehozása természetesen az *ez* névmásnak a szövegből való kimutatási lehetőségének figyelembevétele nélkül is lehetséges. Amint a műértelmezés is az úgynevezett irodalmiság figyelembevétele nélkül vagy azzal történik.[5]

A szellemek utcája ez! szövegmondatot végül is fölhasználási (pragmatikai) vonatkozásai teszik olyanná, amilyenné a szövegbe ágyazottságán kívüli körülményektől el nem tekintve a mindenkori beszélő (olvasó) tenni kívánja. A teljes szövegben meglévő jelentésviszonyok, a szöveg ismerete révén megszerzett tudás hasznosíthatósága jelenik meg a szövegen kívüli világra vonatkoztatásban, s abban, hogy ennek mi a célja. Esetleg az, hogy e való világ is olyan, hogy benne az utca ('utca') a szellemek utcája. Az informativitásnak szemantikai és pragmatikai oldala a megértésre és a megszerzett tudás használhatóságára is vonatkozhat.[6] – A Füst Milán-i szövegművek halmazában mindehhez hozzájárul a *szellem* főnévnek és a vele rokon értelmű szavaknak a használata révén fölhalmozódó többlet(jelentés), amely azt a (Füst Milán-i) előismeretet teremti meg, amely nyilván a költő sajátja. A szellemeknek és társaiknak a költő által létrehozott lehetséges világában miként létezését eme előismeret olvasói megszerzésével ismerhetjük és érthetjük meg.

A *szellem* főnév a versben az Értelmező Szótár következő jelentésleírásának felel meg: „1. <Babonás hiedelem szerint v. költői elképzelésben> test nélküli, természetfölötti lény", Füst Milán-i konkordanciái az alábbiak:

> ...alant a sötét földeken boldog komondorok
> Járták az éjszakát s fel-felugattak hozzád, mint a kócos *szellemek*.
> (*Az igaztevőhöz*, 62.)

> Jószívű *szellem*,
> Idegen *szellem* közeleg s tengerzöld
> Szőlőfürtöt tart bús arca elé
> (*Nyilas-hava*, 104.)

> Vad *szellemek* ti, sötétség szülöttei! (*Előhang*. N. I, 99.)

> Ti segítsétek énekem, melyet elkezdek, mihelyt a *szellemek* dalolni kezdenek szívemben... (I. m., i. h.)

> A *szellemektől* kérd a dolgok tiszta látását, ember... (I. m., 100.)

> Ó hold, ó holtak lámpája, *szellemek* napja... (*Upaniszada*. N. I, 321.)

E legutóbbi *szellem* az Értelmező Szótárban: „1. a. <Ugyanilyen felfogás szerint> a halott tovább élőnek képzelt, vissza-visszatérőnek, illetve megidézhetőnek vélt, nem testi része" jelentésárnyalatban is értelmezhető, minthogy ilyenek amúgy is elkülöníthetők, ha nem is könnyen:

> Légy vendég köztünk, láthatatlan,
> Kósza *szellem*, mely tüzet
> Keres... (*El innen*, 1... 14)

...úgy vezetne kezeden
Remegő szeretettel s vendégeként vissza magához,
Mint legdrágább látogatóit: a téveteg *szellemeket.* (*A mélyen alvó,* 44.)

Van adat az „1. b. (ritk.) Lélek (2)" jelentésre is:

...A *szellemem* szállt és szállt... (*Szőlőhegyen,* 160.)

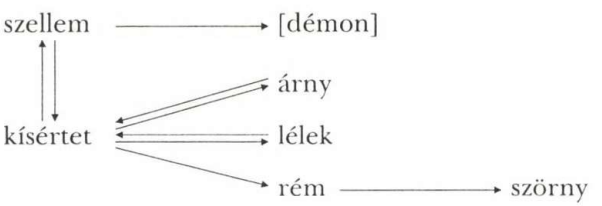
Ugyancsak egyszer érvényesíthető e jelentés: „4. (csak egysz.-ban) *(Fil)* <Az idealista filozófia szerint> a jelenségek nem anyagi természetű alapja, oka, létrehozója":

...a Purasa, vagyis a legfőbb *szellem:*
amely kitárúl annak, aki kitartó akarattal feléje indul... (*Előhang.* N. I, 100.)

A *szellem* szóval egyetlen összetétel mutatkozik, amelyet egyébként az Értelmező Szótár nem tartalmaz:

...a mord hajós,
Ki nagy viharban siklik át az örvény feketeségén
S *szellemszemekkel* látja társát ott alant...
(*Egy egyiptomi sírkövön,* 117.)

A *szellem*mel rokon értelmű szavak közül az *árny,* a *démon,* a *kísértet,* a *lélek,* a *rém* és a *szörny* van meg a költő nyelvében. E szavaknak a Szinonima szótár alapján ez a kapcsolatrendszere:



A *démon*t azért kellett elkülönítenem, mert a Szinonima Szótár csupán „<kül. mint a rombolás (dühödt) szelleme>" jelentésben és használatkörben említi; a nyilak a Szinonima Szótár utalásainak felelnek meg. Egyébként a *démon* abban a versben szerepel, amelyről Karinthy Frigyes írt föntebb idézett tanulmányában:

Kezdetben akkor láthatatlanúl
Civódtak *démonok*... (*A részeg kalmár,* 107.)

Másként a démonok nincsenek is megnevezve a versben, pontosabban különféle alterátorokkal *(Mind, Az egyik, A másik)* szól róluk a költői szövegmű. Viselkedésüket

és egyes tulajdonságukat Karinthy összefoglalta, ámbár némi finomításra szorul a dolog. Ugyanis az „A másik"-ként megnevezett ezt mondja: „Jaj földdel van teli a holtak szája! / S kik ettek Szilveszterkor májat és diót, / És puttonyból kik ettek szép gyümölcsöket: / A lelkük vízfenéken alszik, mint a hal." (Az idézőjelek a versben is megvannak!) Ebből a démoni beszámolóból nem egészen az következik, amit Karinthy megírt. Igaz ellenben, hogy: „Az egyik répát hámozott s haját felém hajítá...", de ő sem eszik...

Az *árny* főnévnek van „1. Vmely tárgynak vhova vetődő árnyéka (1)" jelentésleírású előfordulása:

Ha jön az alkony, gyászinduló bátran felzendül,
A monumentális sötétségű, széles *árnyak* nőnek.
(*Hajó megy el.* Nyugat 1909. I, 416.)

Hisz én lappangok néked minden *árnyban*...
(*A fegyenc fia,* 61.)

...lappangnak az árnyak is, bár minden *árnyban* olvad el
S az árnyak járnak... (*A völgyben,* 72.)

Egy futó őzet képzelek, ezüstös hold alatt,
Olyan törékeny, mint az *árny* és oly bohó. ([Címtelen.] N. II, 260.)

...megcsudálták még az álmodót
Amig alakja az *árnyba* olvadó, sötét
Két torony közt a messzeségbe tűnt.
(*Virágvasárnapi ballada.* Vnl. 33.)

Elkülöníthető az „1. a. Ennek mozgó képe; árnyék" jelentésárnyalat is:

Ám, ha rádköszönt az alkonyat s az *árny* elédbe lép,
Te nyergedben felállsz... (*Egy magános lovas,* 41.)

...álmos vándoraid
Nehéz szemehéjját érintsd meg s *árnyak* közt bolygó utait
Áldd meg!... (*Álmatlanok kara,* 119.)

...nagy, éji vad-állatok *árnyai* settenkedve lopóznak a tűzhöz. (*Tanító vers.* Vnl. 36.)

...kibomlik az alkony
S a csillagtárs pislákolva neveti odafenn
S a kövér *árnyak* közelembe húzódnak, mielőtt elalszom.
(*Álom előtt.* N. I, 123.)

Csak *árnyak* vannak itt is semmi más...
S oh mély homály föd el. (*Reménytelenül,* 67.)

Ez utóbbiak között némely *árny* metafora, így 'szellem' jelentésű is. – E jelentéscsoporthoz tartozik az „1. b. *(átv) Fény és árny, vminek fényei és árnyai:* vminek kedvező, előnyös, vonzó és hátrányos, káros, elriasztó megnyilvánulásai, jelenségei egymás mellett; fény- és árnyoldal." Látható, poláris kifejezésről van szó, az átvitt értelmű használat köznyelvi:

Hol minden elmúlt: *árny* s a fény... (*Végrendelet feleségemnek,* 86.)

Néhány szöveghelyen a „3. *(Mit)* Árnyékként megjelenő kísértet, szellem; árnyék (5)" jelentésleírás mutatkozik megfelelőnek. Természetesen nem kizárólag a mitologikus nyelvhasználati rétegbe tartoznak ezek az *árny*ak.

...S barátokként fogadd, kik rég barátaid,
S akikhez máris tartozol:
Az elfeledtek *árnyait.* (*Szózat az aggastyánhoz,* 16).

...És lappangnak az *árnyak* is, bár minden árnyban olvad el
S az *árnyak* járnak jó helyen és puha talpakon,
Akár az óriás macskák. (*A völgyben,* 72.)

A *kísértet* főnév az Értelmező Szótár szerint „1. <Babonás hiedelem szerint> a halott nyugtalan lelke, amely emberi alakban, rendsz. ártó szándékkal megjelenik az élőknek." A szót Füst Milán kétszer használja:

Egy bánatos kísértet *panasza* ([Verscím], 108.)

...bús alvó kikötő, hol derengő fénynél
Halkan, halovány *kísértetek* járnak: éber hajósok és sárga tüzek...
(*Arménia!* 105.)

A verscímben megnevezett *kísértet* halála történetét mondja el, kocsmából jövet szekerek gázolják el, „...S a téli fagyban elszállt pőre lelkem s most bolyong..." (i. h.) – voltaképpen létezési módján kívül ennyit tudhatni szellem voltából. Karinthyt igazolandó: ő is beszél evésről: „...meghaltam... / Míg a várúr drága s habos húsú almákat evett..." (uo.). „Vaskossá és anyagivá zsírosodik nála még a valeur is..." – írta Karinthy Frigyes, mármost a különböző szellemekkel kapcsolatos étkezések végső soron ezzel függhetnek össze, mégis érdemes volna alkotáslélektani szempontból vizsgálódni e tárgykörben, hiszen ilyen részletekkel számolhatunk a költő műveiben: „Azt mondják, ételek az eszményképeid / S valóban képzeleted kövér nőknek hízeleg a főztjükért, – egy nagy leves, / Hatalmas sült tökök és répák, hízott borjak

járják űltödet körül..." (*Szózat az aggastyánhoz,* 15), s a szövegrész első változata valamelyest ínyencebb: „...egy nagy leves, / Hatalmas sűlt-tökök és répák, hízott medvék..." stb. (Nyugat 1932. I, 559). – A másik *kísértet* szó voltaképpen egy metafora, az *éber hajósok és sárga tüzeké*, a képzettársítás alapja is kitűnik: *Halkan, halavány kísértetek járnak.*

A *lélek* jelentésleírása: „1. a. <Babonás hiedelmek szerint> az elhunyt személy testétől függetlenné vált, önállóan létező lény, rendsz. némi testi formával; kísértet", az előfordulások:

> ...a *lelkek* órája is én voltam a sok között...
> (*Barokk elégia: Búcsú mesterségemtől,* 88.)
>
> S a téli fagyban elszállt pőre *lelkem* s most bolyong...
> (*Egy bánatos kísértet panasza,* 108.)
>
> ...Látom bűnöd innen kósza *lélek* én, ki véletlen hogy erre járok...
> (*Gyász-kar,* 120.)
>
> ...a halottat egy kis fekete kocsin hat fehérbe burkolt, néma *Lélek* kísérte el... (*Epilógus: O beata solitudo! O sola beatitudo!* 150.)
>
> *Lelkek* kórusa ([Verscím], 165.)
>
> ...szótlan haladnak
> A *lelkek* seregei... (*Lelkek kórusa,* 165.)
>
> ...ez őrjöngőknek *lelke* más vidékre száll!
> (*Karnevál.* Nyugat 1913. II, 791.)

E lelkek egy része *kósza lélek* 'bolyongó, kóbor természetű személy', illetőleg 'hazajáró lélek, kísértet', más részük pedig ugyancsak kóborol, bolyong: *pőre lelkem... most bolyong; *lélek száll; *a lelket sodorja a szél* stb. Egy korábbi munkámban kimutattam, hogy a '(rendszertelen) mozgás' jelentésjegy rendszeresen megjelenik a *lélek* főnévvel kapcsolatban.[7] A nem 'kísértet' jelentésű *lélek* főnevek víz-, tenger- és vitorlaképzetkörrel kapcsolatosan jelennek meg (lásd i. m. 94–114).

A *szellem* főnévhez tartozó szinonimacsoport következő tagja a *rém* főnév, előfordulása az „1. *(irod)* <Babonás hiedelemben> éjente kóborló, emberi alakot öltő, visszataszító külsejű, rosszindulatú szellem; kísértet" jelentésleírásban a következő:

> S háztetőiden
> Hiába járkál lámpásával már a régi *rém*, hiába zörget, nem figyelsz,
> Nem nézel már utána, mért zavar? (*Szózat az aggastyánhoz,* 15.)

...S a hajnaloknak nem kell prédikátor,
Mert *rémek* nem leselkednek a mélyükön. (*A völgyben,* 72.)

...s üldözőimet
S a *rémeket,* kik hátam megett sugdosódnak,
S kik hátamat már régen csiklandozzák sugdosásaikkal...
...ítéld halálra őket! (*Egy régi költő műve: Óda a Fejedelemhez!* 101.)

Hajnalodik. S ki fekete kutyáiddal együtt-üvöltve
Vonúltál el az ablak alatt, – magad is állati *rém,* – most végre
csendesűlsz. (*Kutyák,* 81.)

Az utolsó szövegrészben nyilvánvaló, hogy Hekaténak, az alvilág antik istennőjének vonulásáról van szó, ő jár kutyákkal vagy kutya képében azokkal együtt, akik rendkívüli módon haltak meg. Füst másutt is szerepelteti: „...S félelmek anyja, te hármas Hekaté..." – szólítja meg az *Egy hellenista arab költő búcsúverse* című költeményében.[8] – A Hekatén kívüli másik három rém leselkedik, sugdos és lámpással járkál a háztetőn, vagyis éppoly természetesen viselkedik, ahogyan a Füst Milán-i szellemek szoktak. S talán éppen ezért, tehát a versszöveg halmazából közös ismeretté változott szellem- és kísértettulajdonságok miatt találhatunk szöveghelyet, amelyben a 'szellem' nincs főnévvel megnevezve, ám cselekedeteiből tudható, hogy kicsoda: „Fogja lámpását és az arcomba világít... (oh jól tudom, hogy ezt teszi, / Mert mindent tudok én, ha alszom is.) S akárha szemeimre szállna rá a nap, a látás is megédesűl..." (*Álom az ifjúságról,* 74). Nos: aki itt fogja lámpását, bizonyára az 'ifjúság szelleme, kísértete'. A költemény vége táján tárgyiasul az idézett sorokkal bemutatott személy: „Szememre száll a tűz, napfényben áll a tér – / És látom magamat, egy ifjut gondokkal teli..."

A *rém* főnévvel kapcsolatos összetételekből a *rémlátás* van meg, jelentése az Értelmező Szótárban: „1. Az a beteges v. lázas lelkiállapot, amelyben vki rémképeket lát. // a. Az ilyen lelkiállapotban látni vélt kép; gyötrő látomás, rémkép."

És ne kiáltozzatok mindétig olyas után, ami nincs, vagy *rémlátás*
csupán. (*Habok a köd alatt,* 79.)

Van két *rémes* melléknév, egyik a részeg kalmárral beszélő démonnak a beszédét jellemzi:

S míg sok *rémeset* hadart... (*A részeg kalmár,* 107.)

De jaj a vad koldusok
Rémes csoportja máris vonítani kezd az ég felé...
(*Szüretelők* dala. Vnl. 28.)

Az itt főnévként használt szó az „1. a. *(irod, rég)* Ijesztő, kísérteties" jelentésben áll. Ámbár ezt a jelentést az irodalmi nyelvi és régies megjelölés kíséri, amely inherenciák azonban nincsenek meg az alapjelentésben: „1. Rémületet, iszonyatot, nagyfokú félelmet, megütközést keltő <dolog>." A szó az elmúlt időkben a bizalmas és hétköznapi nyelvhasználatban különböző túlzó kifejezésekben jelent meg. Az Értelmező Kéziszótár szerint a *rémesen* 'nagyon'-t jelent. A Nyelvművelők kézikönyve már a *rém, rémes(en)* és a *rémséges* szavakról mondja, hogy jelentésük „...már régen megindult az elszürkülés útján".

Szintúgy a most tárgyalt rokon értelmű szavakhoz tartozik az „1. Természetellenesen torz és rendsz. ijesztően nagy alakjával iszonyatot, utálatot keltő ember, állat, ill. képzeletbeli lény" jelentésű *szörny* főnév. Előfordulásai a költő nyelvében:

> Az éj barátságos *szörnyei,* dühöngő tolvajok s a furiák üres dühe...
> (*A holdhoz,* 27.)

> ...vad vízi *szörnyek* ették virágaid... (*A magyarokhoz,* 63.)

> Oly lassan mozdulsz, mint az ősvilági *szörnyek*... (*Panasz,* 80.)

Csupán az *éj barátságos szörnyei* kifejezés vall a költő stílusalakítására és lehetséges világának 'szellem'-eire, a másik két helyen a szótári jelentés révén a köznyelvi használatot emeli be a költemények szövegvilágába, az *ősvilági szörnyei* szerkezetet az Értelmező Szótár is tartalmazza.

A költő nyelvében a *szellem* és a *lélek* szavak vannak többségben, együttesen kétszer annyian vannak ezek, mint az összes többi. Az efféle mennyiségi adatokból különösebb következtetést nemigen lehet és szabad levonni. Nem tudjuk ugyanis, hogy az egyes szavaknak milyen a társulási valenciája, csupán a grammatikai kapcsolódási szabályokat ismerjük valamelyest.[9]

– A *szörny* szó esetében például, amint be is mutattam, szokásos kifejezés az *ősvilág szörnyei,* ez az olyan hajdani ősállatok megnevezése, amelyek a ránk maradt (csont)leletek alapján ijesztően hatnak. A *vad vízi szörnyek* kifejezést ezért fogadjuk el, hiszen az ősvilági szörnyekről az előbb említett tudást mozgósítjuk a *vad* jelző hatására is, és valamiféle, ezekre a lényekre emlékeztető és vízben élő állatot gondolunk a kifejezés jelöltjének. Az *éjszaka barátságos szörnyei* azonban nem a szokásos társulási kapcsolódásban jelentkező kifejezés. A *barátságos* szó jelentése nem fér össze azzal a tudásunkkal, amely a szörnyekre vonatkozik. Mivel azonban a grammatikai kapcsolódás szabályos, vagyis lehet a *barátságos* melléknév a *szörny* főnév jelzője, sőt az egész jelzős szerkezet az *éjszaka* főnév birtoka – hajlamosak vagyunk a 'szörny'-ről való tudásunk kiszélesítésére. Elfogadjuk, hogy a költő lehetséges világában barátságosak a szörnyek. Az efféle elfogadást segítheti, ha a két szó között akár a legcsekélyebb társulási valenciának is nyoma van. Minthogy a *szörny*nek és a költő nyelvében meglévő többi rokon értelmű szónak az asszociációs kapcsolatairól nyelvészeti irodalom nincsen, egyéni alakításról beszélhetünk a szóban forgó szerkezet kapcsán. – *A magyar*

verbális asszociációk című kötetben egyedül a *lélek* szóhoz van két társítás: egyik a *tiszta lélek*, a másik *a szem a lélek tükre*. – A *szellem*nek és a többi vele rokon értelmű szónak maga a Füst Milán-i költői nyelv teremti meg társulási valenciáját. A *szörny*nek a *barátságos* jelzője ugyanis szinonimikus kapcsolatban áll a *Jószívű szellem* szerkezetben lévő jelzővel, a *Kósza szellem* szerkezetben lévő jelző hasonló viszonyban van a *kósza lélek*-belivel; a *bánatos kísértet* a *halk [...] kísértet*tel metonimikus kapcsolat alapján van társulási valenciában, hiszen előismereteink szerint aki bánatos, az többnyire halk is; az *éj szörnyei* pedig a **hajnalok mélyén leselkedő szörnyek*kel mutat társulási megfelelést, ugyanis a *hajnalok mélye* az 'éj' körülíró metaforájának is tekinthető, s így egy **az éj leselkedő szörnyeteg* alapképhez jutunk. A társulások kedvező tulajdonságokon is alapulhatnak persze, azonban az ellenkező tulajdonságok csoportja is megtalálható a társulási kapcsolatok más részénél. Van ugyanis *vad [...] szörny*, **vad szellem, állati rém* és a már említett **ősvilági szörny*. S talán idesorolható a *kócos szellemek* szerkezet is, minthogy a maga helyén 'komondorok'-at jelent egy hasonlat összevetésében. – E szellemtársaság nem csupán a jelzők, hanem cselekvéseik alapján is valamelyest egymással hasonló tulajdonságú: járnak, járkálnak, civódnak, sugdosódnak, leselkednek, zörgetnek, egyikük pedig panaszkodik. Mindezek a jelzők, cselekvések együttesen is alakítják a 'szellem' jelentésű szavak társulási valenciáját, ezért azután nem lepődik meg az olvasó, akiben mindezen ismeretek fölhalmozódnak, s így az egymást követő 'szellem'-ek miniműségét el tudja fogadni, nem beszélve az efféle ismeretfölhalmozódásról az újraolvasó esetében. Természetesen az újraolvasás nem csupán az átlagos olvasó cselekedete, a kutató esetében a figyelmes, elmélyült olvasás amúgy is követelmény, sőt módszer (close reading). S persze nem csupán a szellemek viselkedése nem meglepő a Füst Milán-i szövegvilág olvasói számára, hanem az sem, hogy utcájuk van, mint mondjuk az aranycsinálóknak vagy éppenséggel a pékeknek. Végül is a szellemeket az olvasó olyanoknak fogadja el, mint a való világ embereinek valamely csoportját. Voltaképpen ezt már korán észrevette az irodalomtudomány a Füst-versekben. Komlós Aladár megírta, hogy költészetében kibontakozik „a siralomvölgy-világ, a fejünk fölött állandóan ott fenyegető úr-halál, a nyomasztó közelségben csüngő ég, a tehetetlen és fontoskodó emberek s az emberek napi életébe belevegyülő bohó kísértetek képe".[11] Természetesen az olvasó is, a kutató is mindig tudatában van, hogy a műalkotás befogadása során zajló tudati működése csupán egy bizonyos határig érvényesül, a megértés határáig, addig, ameddig a műalkotást mint olyat értelmezi. Ez az értelmezés azt is jelenti, hogy teljesen belehelyezkedik a szövegvilág segítségével a műalkotás lehetséges világába, de azzal az állandó lehetőséggel, hogy bármikor kivonhatja magát abból. S éppen ezáltal jut az olvasó olyan ismerethez, tudáshoz, amellyel eddig nem rendelkezett.

A megértés folyamatát George A. Miller nyomán Odorics Ferenc is abban látja, hogy „...valamely tapasztalat kapcsolatba kerül már ismert konceptuális rendszerekkel". A megértés folyamatának egyik összetevője a konstruktív, a másik a szelektív mentális folyamat, amelynek „során bizonyos szemantikai modellek, azaz lehetséges tényállások jönnek létre, amelyek közös jegyeikben megfelelnek az írott szövegrésznek, minden más jegyükben azonban különböznek egymástól. Ugyanis az

olvasás kezdetén az olvasó attitűdje magában foglalja bármely tényállás felépíthetőségét, az olvasás során csökkenti a számba vehető tényállások számát, azonban az olvasás befejeztével még mindig maradnak meghatározatlan helyek" – folytatja Odorics Ferenc, majd eljut annak vizsgálatához, hogy miként is cselekszünk – beszédtett-elmélet –, amikor egy szövegvilágot metaforikusan értünk meg, vagyis „... ha az olvasó úgy véli, hogy a szövegvilág a saját (vagy valamely más) világ(á)nak metaforája. A metafora ez esetben nem a szövegvilág valamely alkotóelemének felépítője, [...] s nem is rendezőelve, [...] hanem maga a szövegvilág".[12] Egyébként Odorics Ferenc a metaforikus megértés elméletét az irodalmi befogadás cselekvésének egy részelméleteként taglalja, amint azt az „Új paradigma-e az empirikus irodalomtudomány?" című kandidátusi értekezésében, melynek az imént idézett dolgozat is része, írja.[13]

A Füst Milán-i szövegművek halmazának ismeretéből kialakuló és a 'szellem'-ekre vonatkozó tudás összeállítása a *szellem*nek és a vele rokon értelmű szavaknak a különféle szöveghelyeken való használata révén jön létre az olvasóban. Bizonyára ez a tudás része annak a tényálláscsoportnak, amelynek birtokában az olvasó végrehajtja az irodalmi befogadás cselekvését. Mindez azonban már nem stilisztikai kérdés, nyilvánvaló, hogy csupán a tényálláscsoportokat alakító szövegeknek vagy szövegrészeknek a nyelvi megformáltsága (szintaktikai és egyéb) tekintetében vizsgálódhat a stíluskutatás, még akkor is, ha a nyelvi elemek éppen magában a megformáltságban, különösen a szemantikaiban, jelesül a metaforaviszonyokban határozottan kapcsolatot jeleznek a befogadásnak, a megértésnek az irodalomtudományban szokásos, illetőleg kialakult és némely vonatkozásban most is alakuló problémáival, valamint ezeknek megoldásával.

Visszatérve az *A szellemek utcája ez!* szövegmondathoz, azt is meg kell említenem, hogy ehhez hasonló szintaktikai felépítésű szövegmondatot másutt is alkalmaz egyszer a költő: *A gazdagok hajléka ez!* (Az *Aggok a lakodalmon* című verses tragédia prológusa, 157.) Ezt az egyik szereplő agg mondja annak kapcsán, hogy a „...büszke fejedelem lakodalmán [...] a hazug pompa, / Virág, arany és asszony tartja ékes ünnepét..." (uo.). A mű világában valóban létezik a 'hajlék': „Román *csarnok* nagy és mély színpadon" (Vnl. 71), így írja le a színi utasítás. A mű világában („nagy és mély színpadon") erre a „Román csarnok"-ra vonatkozik az aggastyán kijelentése; egy esetleges előadásban a színpadon fölépített díszletek adhatják a román csarnokot az *ez* névmás jelöltjének. A *Szellemek utcájá*ban a költői énnek tulajdonítható az *A szellemek utcája ez!* kijelentés, amelynek denotátuma egyrészt a verscím mint olyan, másrészt az a hasonlatnak induló és megelőző szövegmondat, amelyben már meg van nevezve egy utca, amelyről több dolgot is tudunk magából a szövegmondatból. Végül is így az 'utcá(ja)' még a mű lehetséges világában sem utal valamilyen utcára: nincs megfelelője, referenciája akképpen, mint volt a *(gazdagok) hajlék*ának.[14] A költői látomás nyelvi megvalósulásának utcája ez.

Jegyzetek

(A verscímek utáni lapszám a *Füst Milán Összes versei.* Budapest, 1969 kiadásra vonatkozik. A Vnl. a költő *Változtatnod nem lehet.* Az Athenaeum R.-T. kiadása, h. n., é. n. [Budapest, 1913] kötetet, az N. a Füst Milán *Napló I–II.* Budapest, 1976 köteteit jelenti.)

1 Károly (1961–1962: II. 29–31).
2 Bánréti (1979: 410–411).
3 Csúri (1987: 32).
4 Margolis (1983: 181). Vö. Kálmán C. (1990: 146–147).
5 Vö. Csúri (1990: 35–36).
6 Vö. Terestyéni (1992: 50).
7 Büky (1989: 98–99).
8 A képzettársítás e versben betöltött szerepéről lásd: Büky (1981: 185): a démonhiedelmekben fellelhető Hekatéra lásd Pócs (1989: 92).
9 Károly (1970: 62–63).
10 Balló (1963).
11 Komlós (1928: 170).
12 Odorics (1985: 15, 14).
13 Odorics (1991).
14 A referenciára lásd: Lyons (1968: 424).

Bibliográfia

BALLÓ Larisza (szerk.) 1963: *A magyar verbális asszociációk.* Szeged–Budapest–Debrecen.
BÁNRÉTI Zoltán 1979: Téma és anaforikus viszonyok a szövegben. *Magyar Nyelv* LXXV: 406–415.
BÜKY László 1981: Egy szókép világa Füst Milán költői nyelvében. *Magyar Nyelvőr* CV: 185–193.
– 1989: *Képalkotás és képrendszer Füst Milán és Karinthy Frigyes költői nyelvében.* Budapest.
CSÚRI Károly 1987: *Lehetséges világok. Tanulmányok az irodalmi műértelmezés témaköréből.* Budapest: Tankönyvkiadó.
– 1990: Lehetséges világok vizsgálata mint műértelmezés. *Acta Academiae Pedagogicae Szegediensis. Series Linguistica, litteraria et aesthetica* 35–43.
KÁLMÁN C. György 1990: *Az irodalom mint beszédaktus. Fejezet az irodalomelmélet történetéből.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
KÁROLY Sándor 1961–1962: A kijelentő, felkiáltó, óhajtó, felszólító mondat. In: *A mai magyar nyelv rendszere. Leíró nyelvtan* I–II., 29–31. Budapest: Akadémiai Kiadó.
– 1970: *Általános és magyar jelentéstan.* Budapest.
KOMLÓS Aladár 1928: *Az új magyar líra.* Budapest (é. n.).
LYONS, J. 1968: *Introduction to Theoretical Linguistics.* Cambridge.
MARGOLIS, Joseph 1983: Irodalom és beszédaktus. *Helikon* XXIX: 174–182.
ODORICS Ferenc 1985: Miképpen értünk meg metaforikus szövegeket? *Literatura* 1–2. sz.: 14–36.
– 1991: Új paradigma-e az empirikus irodalomtudomány? (Kandidátusi értekezés, kézirat.)
PÓCS Éva 1989: *Tündérek, démonok, boszorkányok.* Budapest.
TERESTYÉNI Tamás 1992: Szövegelméleti kérdések. *Acta Academiae Pedagogicae Szegediensis. Series linguistica, literaria et aesthetica* 7–33.

A kötet szerzői

BARNA GÁBOR JATE Néprajzi Tanszék, Szeged
BENEDEK KATALIN MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest
BÜKY LÁSZLÓ JATE Magyar Nyelvészeti Tanszék, Szeged
DEMÉNY ISTVÁN PÁL Román Akadémia Folklór Archívuma, Cluj-Napoca/Kolozsvár
DUKKON ÁGNES ELTE Tanárképző Főiskola Kar, Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék, Budapest
ERDÉLYI ZSUZSANNA folklórkutató, Budapest
FRIED ISTVÁN JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Szeged
GAGYI JÓZSEF Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport, Miercurea-Ciuc/Csíkszereda
GRYNAEUS TAMÁS Szent János Kórház, Neuropsychiatriai Osztály, Budapest
GYÖREI PÉTER folklórkutató, Budapest
JUNG KÁROLY Újvidéki Egyetem, Magyar Tanszék, Novi Sad/Újvidék
KAIVOLA-BREGENHØJ, ANNIKKI Turkui Egyetem, Folklór Tanszék, Turku
KLANICZAY GÁBOR ELTE Középkori és Kora Újkori Egyetemes Történeti Tanszék, Budapest
KNAPP ÉVA Egyetemi Könyvtár, Budapest
KÜLLŐS IMOLA ELTE Folklore Tanszék, Budapest
KRÍZA ILDIKÓ MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest
KRUPA ANDRÁS Magyarországi Szlovákok Szövetsége, Szlovák Kutatóintézet, Békéscsaba
KÜRTI LÁSZLÓ Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék
LENGYEL ÁGNES Palóc Múzeum, Balassagyarmat
LIMBACHER GÁBOR Palóc Múzeum, Balassagyarmat
LOVÁSZ IRÉN folklórkutató, Budapest
MOLNÁR AMBRUS esperes, Mátraháza
OROSZ GYÖRGY Bessenyei György Tanárképző Főiskola, Német Tanszék, Nyíregyháza
PÓCS ÉVA MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest

POZSONY FERENC Babes–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Tanszék, Cluj-Napoca/Kolozsvár
SÁNDOR ILDIKÓ folklórkutató, Budapest
SÉRA LÁSZLÓ ELTE Általános Pszichológiai Tanszék, Budapest
S. SÁRDI MARGIT ELTE Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, Budapest
SZACSVAY ÉVA Néprajzi Múzeum, Budapest
SZIGETI JENŐ egyháztörténész, Miskolci Egyetem
SZŐNYI GYÖRGY ENDRE JATE Hungarian Studies, Szeged
TÜSKÉS GÁBOR MTA Irodalomtudományi Intézete, Budapest
VAS JÓZSEF Szent Ferenc Kórház, Csanyiki Pszichoterápiás Osztály, Miskolc-Csanyikvölgy
VOIGT VILMOS ELTE Folklore Tanszék, Budapest

A képek forrásai

I–II. A geronai székesegyház (Spanyolország) kincstárában őrzött kódexből.
III. Néprajzi Múzeum, Budapest.
Puskás Bernadett: *Kelet és Nyugat között. Ikonok a Kárpát-vidéken a 15–18. században.* Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 1991. 38. kép.
IV–V. Palazzo Ducale, Velence.
Buzzati, Dino: *Bosch festői életműve.* Budapest: Corvina, 1994. XII–XIII. képek.
VI/1. Angers-i kastély, Maine-et-Loire.
VI/II. Szépművészeti Múzeum, Budapest.
VII. *Novgorod icons 12th–17th century.* Leningrád: Aurora, 1980. 64. kép.
VIII. Bajcman, Kurt et al.: *Ikone.* Beograd, 1983. 318. kép.
IX. Obnovlenskaja, N. (szerk.): *Prečistom obrazu Tvojemu poklonjajemsja. Obraz Bogomat'eri v proizved'en'ijach iz sobran'ija Russkogo muzeja.* Sankt-Peterburg: Palace, 1995. 142. kép.
X. Obnovlenskaja (szerk.) 141. kép.
XI. *Novgorod icons 12th–17th century.* Leningrád: Aurora, 1980. 239. kép.
XII/1. Bécs, Österreichisches Nationalbibliothek, ms. Ser. N. 2618, f° 18 v°.
Schmitt, Jean-Claude: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris: Gallimard, 1994. 25. kép.
XII/2. Mâcon, Bibliothèque municipale, ms. 3, f° 5 v°.
Schmitt 1994. 24. kép.
XIII. Madrid, Escorial, ms. TI 1. f° 80.
Schmitt 1994. 25. kép.
XIV/1. Oxford, Bodleian Library, ms. Douce 300, f° 115.
Schmitt 1994. 22. kép.
XIV/2. Párizs, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 5193, f° 76 v°.
Schmitt 1994. 28. kép.
XV. Louvre, Párizs.
Mielke, Hans: *Albrecht Altdorfer. Zeichnungen, Deckfarbenmalerei, Druckgraphik.* Kupferstichkabinett. Berlin–Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz–Museen der Stadt Regensburg, 1988. 7. kép.
XVI. Statens Museum for Kunst, Koppenhága.

XVII. Hoppál Mihály: *Sámánok. Lelkek és jelképek.* Budapest: Helikon, 1994. 45. kép.
XVIII/1. Lükő Gábor: *Kiskunság régi képfaragó és képmetsző művészete.* Kecskemét, 1982.
XVIII/2. Ivanov, S. V.: Materialy po izobrazitelnomu isskustvo narodov Sibiri XIX–načala XX. veka. *Trudy instituta Etnografii* XXII. Moszkva–Leningrád, 1954. 74. kép.
XVIII/3. Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest, 1967. 4. kép.
XVIII/4. Ivanov 1954. 85. kép.
XVIII/5. Ivanov 1954. 89. kép.
XVIII/6. Ivanov 1954. 80. kép.
XVIII/7. Ivanov 1954. 55/1. kép.
XVIII/8. Ivanov 1954. 55/2. kép.
XVIII/9. Ivanov 1954. 56. kép.
XVIII/10. Ivanov 1954. 60. kép.
XIX/1. Antikensammlungen, München, Inv. 8732 [2344].
Reichhold, K.: *Attische Vasenbilder der Antikensammlungen in München.* München, 1975 nyomán.
XIX/2. Róma, Vatikán.
XIX/3. Otranto, Székesegyház.
XX. Fotó: Hriszto Juszkeszeliev.
Georgieva, Ivanička: *Balgarska narodna mitologija.* Sofia, 1983.
XXI/1. Küppers-Sonnenberg, G-A.: Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. *Zeitschrift für Ethnologie* 79 (1954): 212–224.
XXI/2. Oprişan, H. B.: *Căluşarii.* Bucureşti. 1969.
XXII/1. Kremsmünsteri apátság, 243. kézirat.
Wittmer-Butsch, M. E.: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter.* Krems, 1990.
XXII/2. Bildarchiv, Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau.
Wittmer-Butsch 1990.
XXIII. Marlowe: *The Tragicall Historie...* 1631. Címlap.
XXIV/1. Olaus Magnus: *Historia de gentibus...* Róma, 1555.
XXIV/2. Guazzo, F. M.: *Compendium Maleficarum.* Milánó, 1626.
XXV. Prätorius, Johannes: *Blockes Berges Verrichtung.* Lipcse, 1669.
XXVI. Scherr, Johannes: *Germania.* Stuttgart, 1828.
XXVII/1. Fotó: Csorba Judit.
XXVII/2. Medgyesi Pál: *Doce nos orare...* 1650. Debreceni Nagykönyvtár.
XXVIII. Christian, W. A.: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.* Princeton University Press. Princeton. New Jersey, 1981: 118.
XXIX. Blakemore, Coln: *Mechanics of the Mind.* Cambridge University Press, 1978: 183.
XXX/1. Waite, Arthur Edward: *The Book of Ceremonial Magic.* New York: New Hyde Park, 1961.

XXX/2. Roger-Viollet gyűjtemény, Párizs.
Muchembled, Robert (szerk.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours.* Paris: Armand Colin Éditeur, 1994: 206.
XXXI. Szépművészeti Múzeum, Budapest.
XXXII/1–6. Guazzo, F. M.: *Compendium Maleficarum.* Milánó, 1626.
XXXIII. Albertina, Bécs.
Mende, Matthias: *Hans Baldung Grien. Das graphische Werk. Vollständiger Bildkatalog der Einzelschnitte, Buchillustrationen und Kupferstiche.* Unterschneidheim: Verlag Dr. Alphons Uhl, 1978. 16. kép.
XXXIV/1. *Le grant kalendrier...* 1469.
XXXIV/2. Párizs, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 9220. (Vrigiet de Solas) fol. 14r.
Camille, Michael: *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art.* Cambridge, 1989: 32 nyomán.
XXXV. Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 835. f. 13r.
Bagliani–Stabile: *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien.* Stuttgart–Zürich, 1989. 8. kép nyomán.
XXXVI/1–2. Paris, Bibliothèque Nationale.
Wittmer-Butsch 1990: 94–95.
XXXVII/1. Fotó: Karsten Bregenhøj.
XXXVII/2. Szépművészeti Múzeum, Budapest.
XXXVIII/1–4. Esterás Pál: *A boldogságos Szűz Mária szombatja...* Budapest, 1904. 30, 139, 172, 45. kép.
XXXIX/1. *Legújabb énekek és imák.* Pest, 1859. Címlap.
XXXIX/2. *A karancsági szent-kútnak...* Esztergom. Címlap.
XXXIX/3. *Aranykorona.* Imakönyv, XIX. első fele.

(A képek válogatásában közreműködött: Bodnár Szilvia és Kríza Ágnes)

Képtáblák



Isten megjelenik a felhőkben angyalokkal körülvéve. A liébanai Beatus VIII. század végi Apokalipszis-kommentárjának 975-ös másolatához készített XI. századi illusztráció

II.



A parázna babiloniak pokolra vettetése. A liébanai Beatus VIII. század végi Apokalipszis-kommentárjának 975-ös másolatához készített XI. századi illusztráció



Utolsó ítélet. Ikon (Hajasd, volt Ung vármegye, XVII. század második fele)

IV.

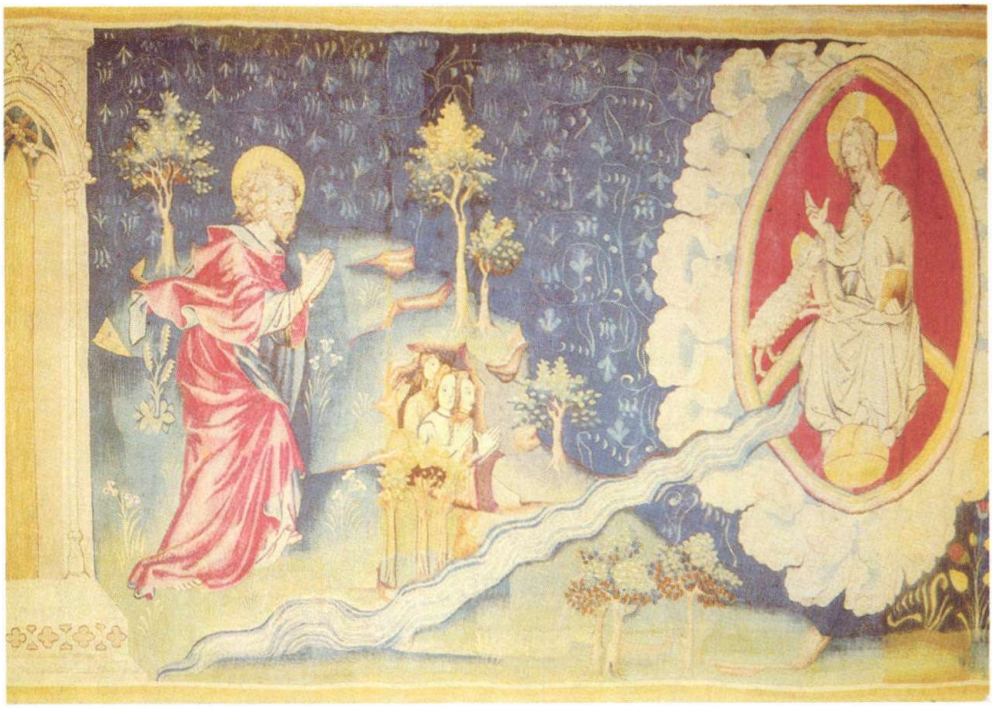


Hieronymus Bosch: *Látomások a túlvilágról. A Mennybemenetel* (részlet, 1500–1504).
Feltehetően halálközeli élmény ábrázolása



Hieronymus Bosch: *Látomások a túlvilágról.*
A Pokol (1500–1504)

VI.



Apokalipszis. Falikárpit, készítette Nicolas Bataillo (1375–1380, Párizs, H. de Bruges terve alapján)



Szent Ferenc stigmatizációja
Ismeretlen német művész
(1500 körül)

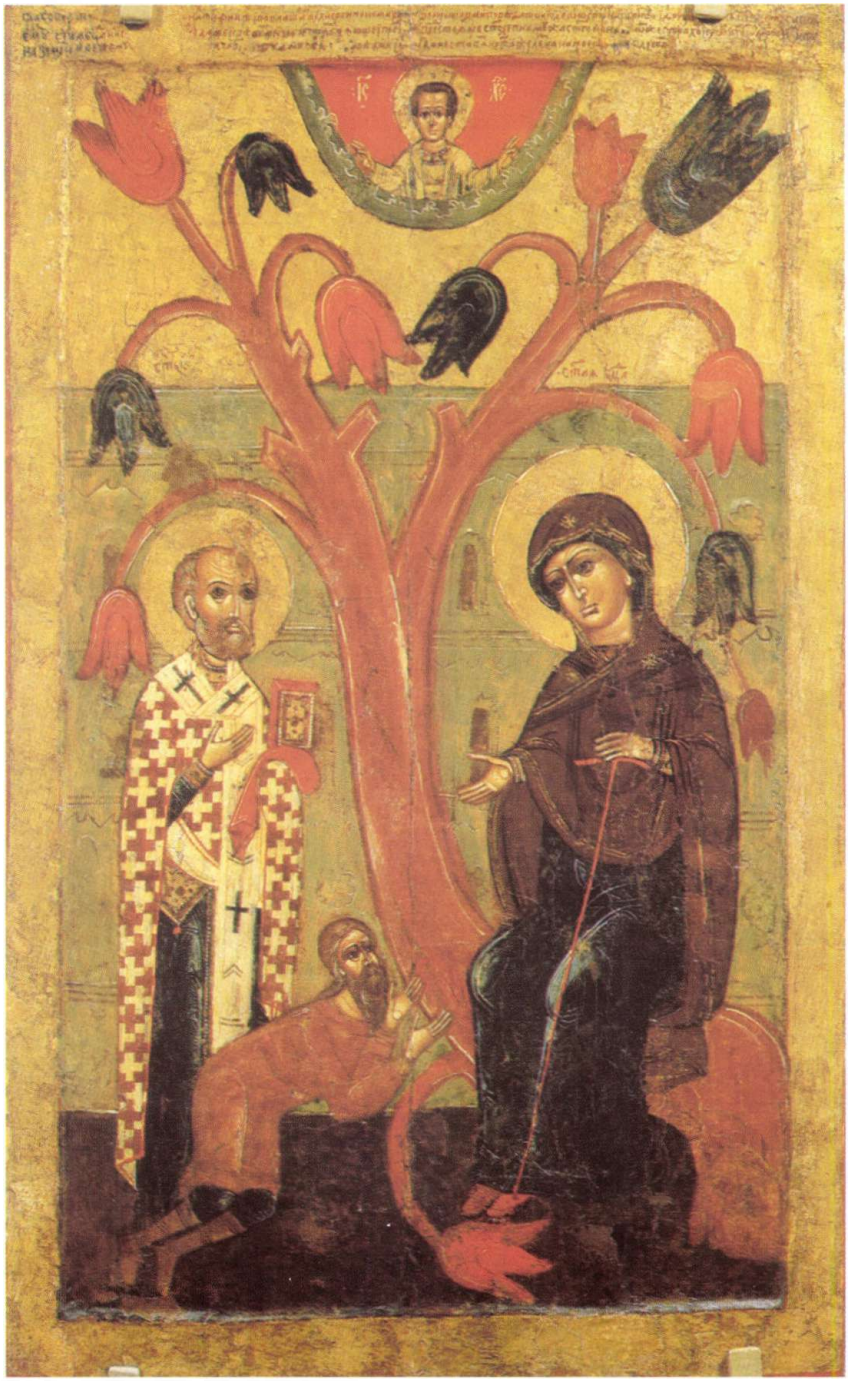


„Isten szülőjének oltalma": Mária-látomás, amelyet András püspök lát harmadmagával egy éjszakai virrasztáson, Konstantinápolyban a X. században. A megjelenő Istenszülő otthagyja kendőjét a város oltalmára (XV. század első fele, novgorodi iskola)

VIII.



Az Istenszülő látja Krisztus halálának eszközeit: a keresztet, a lándzsát, a szegeket, nádszálon ecetes izsópot, edényt kenettel (XV. század második fele, krétai iskola)



Az Istenszülő és Szent Miklós jelenése a tyikvini templomszolgának, amelyben eligazításokat adnak az új templom építéséhez (XVII. század, Észak-Oroszország)

X.



Az Istenszülő jelenése Szent Péter és Szent János apostolokkal a Radonyezsi Szent Szergijnek. A látomás tanúja Szergij cellatársa, Mihail (XVII. század közepe)



A novgorodi Hutinszkij-kolostor templomszolgájának három látomása a közelgő árvízről, a várost fenyegető járványról és a Novgorodot sújtó tűzvészről. A város az e figyelmeztetést követő imák révén megmenekült. XVII. századi novgorodi ikon

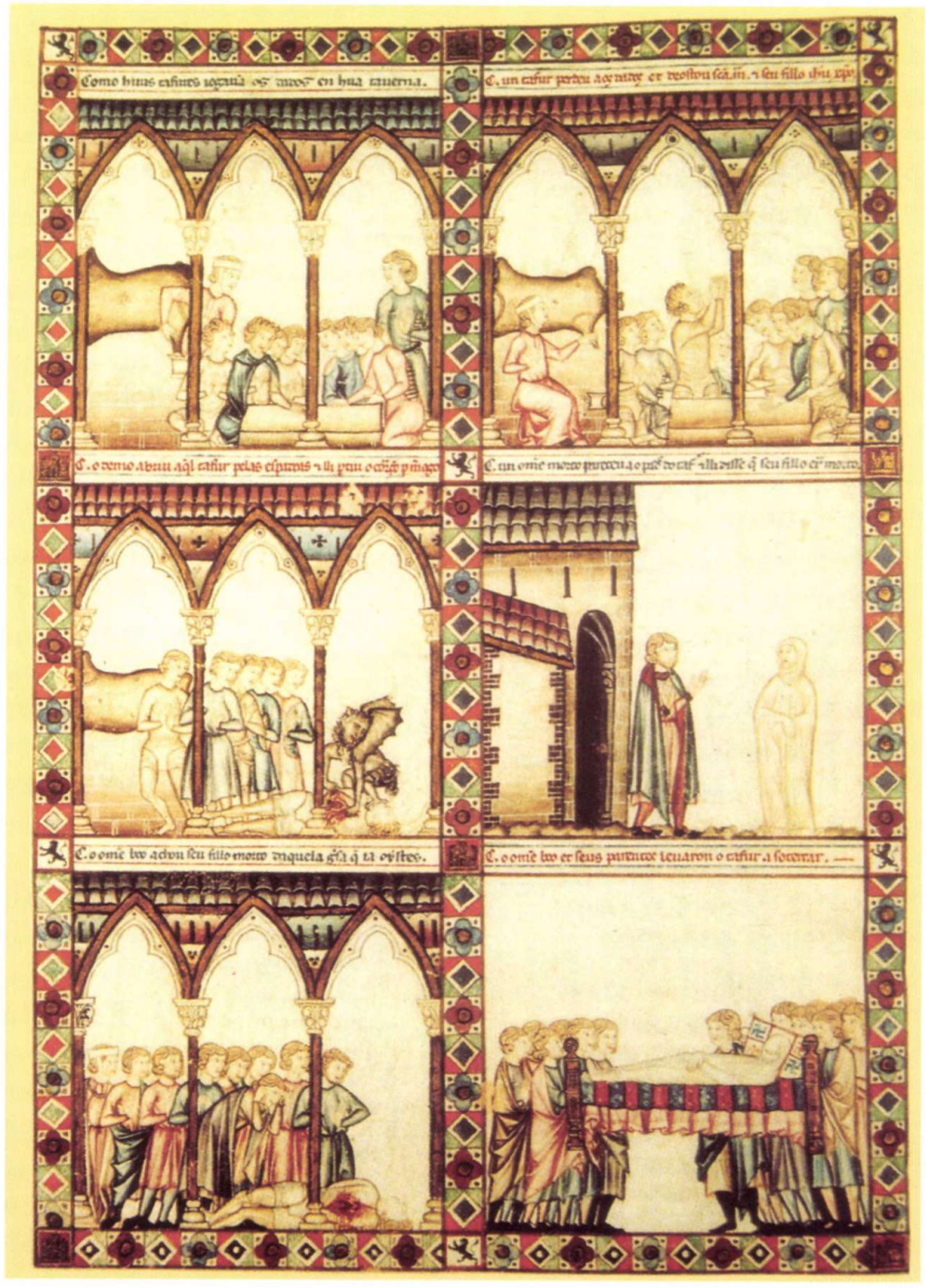
XII.



IV. Károly álmában meztelen emberként megjelenő lélek. Német kézirat illusztrációja (1470–1480 körül)



Az elhunyt barát és a sírból kikelő halottak álombeli jelenése. Jacobus de Voragine *Arany legendá*jának XV. századi francia illusztrációja



Kísértet jelenti egy apának fia halálát. X. (Bölcs) Alfonz *Cantigas de Santa Maria* című művéből (1272 körül) a LXXII. ének illusztrációja

XIV.

„A zarándok és a halottak": kísértetszolgák.
Guillaume de Diguilleville
Pèlerinage de vie humaine című művének
XIV. századi illusztrációja





A vízbe fúlt kísértete megjelenik
Simonide költőnek.
Illusztráció Boccaccio *Cas des nobles hommes et femmes* című művéhez

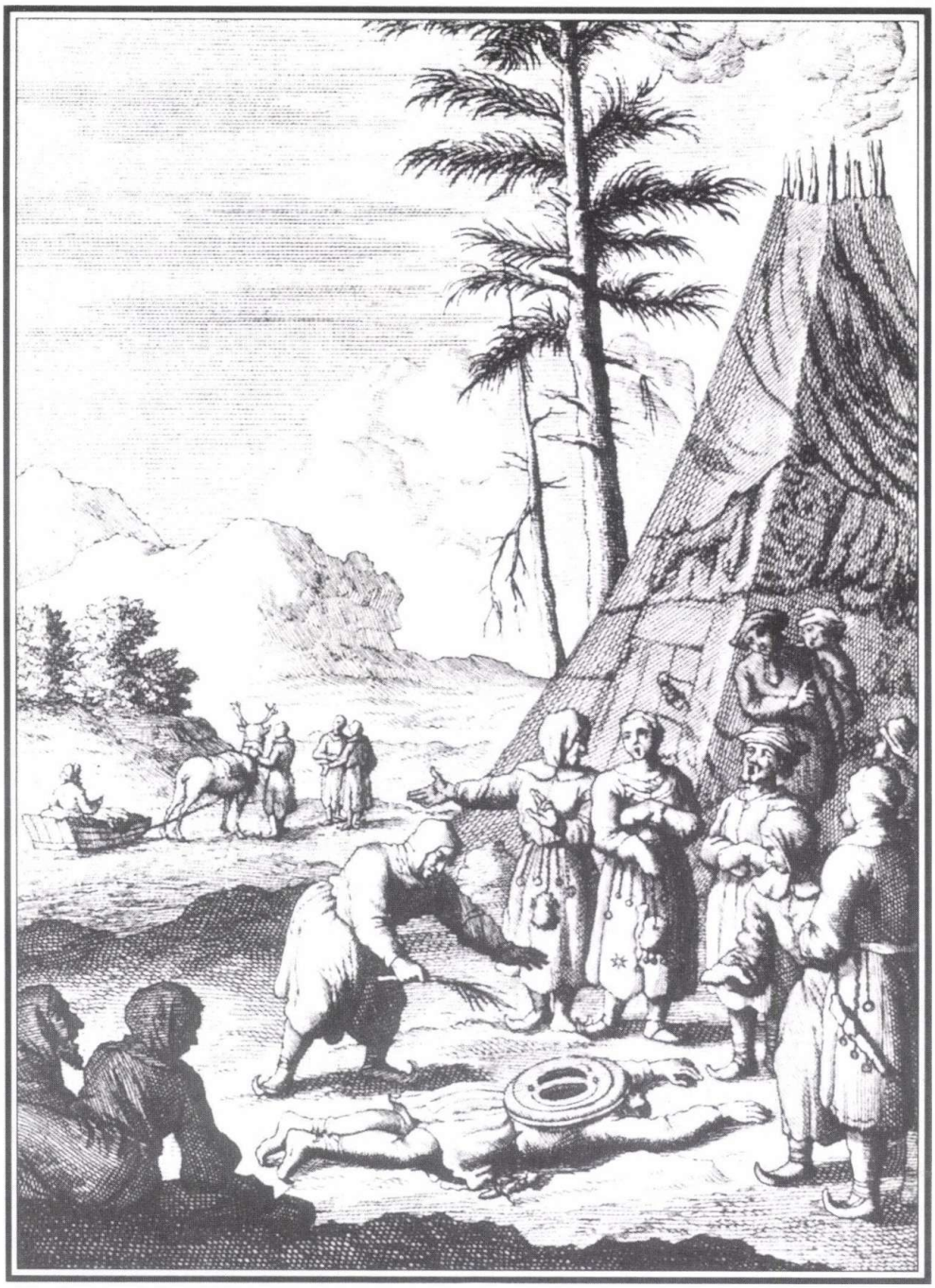


Albrecht Altdorfer: *Boszorkányok repülése* (1506)

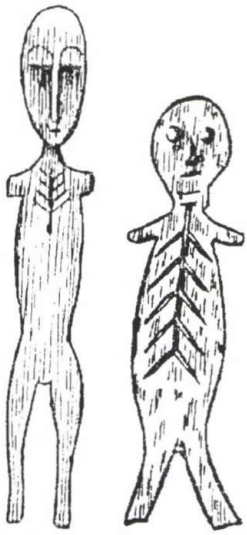
XVI.



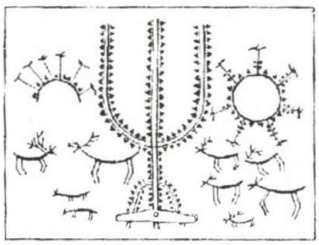
id. Lucas Cranach: *Boszorkányok repülése* (részlet a *Melancholiá*ból, 1530)



Lapp sámán transzban. Schefferus uppsalai jogászprofesszor 1663-as útleírásából



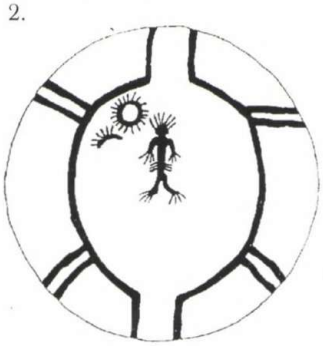
1.



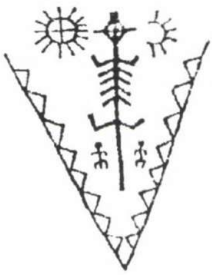
2.



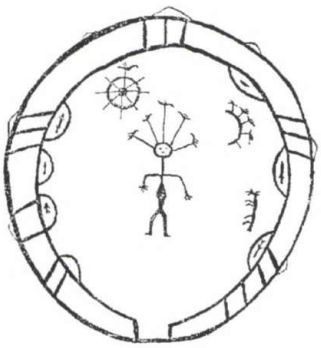
3.



5.



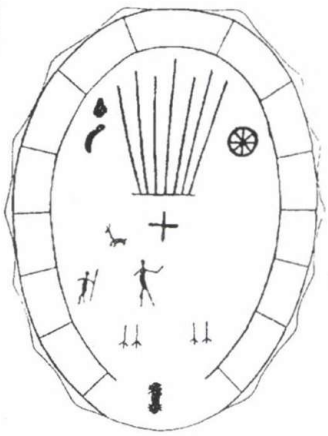
6.



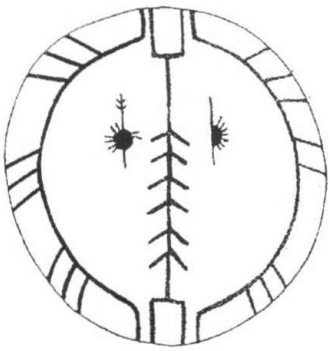
4.



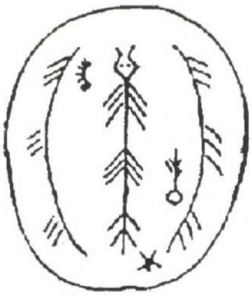
7.



10.



8.



9.

1. Osztják fabálványok 2. Napos-holdas ket világfa, szán hátsó deszkájáról 3. Szelkup sámándob 4-5. Ket sámándobok 6. Ket sámánköpeny alsó csücske 7-10. Szelkup sámándobok

Menád transzban. Dionüszosz eksztatikus kultuszának az istenség által megszállott, „elragadott" résztvevőjét ábrázoló görög vázakép





Bernini: *Szent Teréz ekstázisban* (1665) Részlet



A mitikus Arthur király, aki a néphit szerint a halottak földi térségeken vonuló csapatát vezette. Az otrantói székesegyház mozaikpadlójának részlete (1163–1165)

XX.



Bolgár gyógyítóasszony transzban mond ráolvasást a betegre, miközben áldozatot mutat be a tündéreknek a gyógyulásért



A ruszália rítus transzból ébredő résztvevője: jósol, kezében gyógynövények. Duboka, Szerbia, 1950-es évek

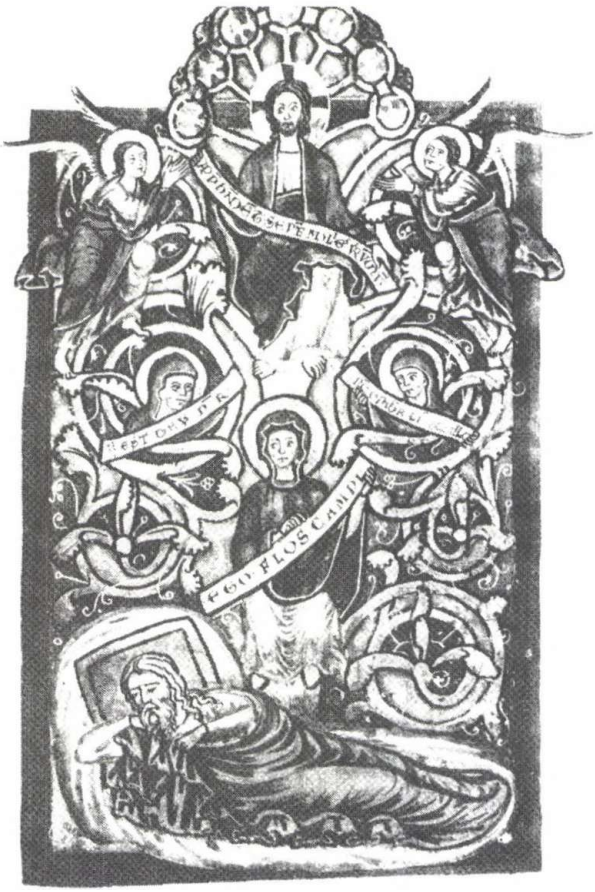


Căluşarok tánca a „căluşarii" rítusban, amelynek során a betegek és a gyógyítók egyaránt transzba esnek. Teleorman, Románia, 1960-as évek

XXII.



Astyages király álma: lánya testéből szőlőtőke sarjad. Illusztráció a *Speculum Humanae Salvationis*ból (1324, Kremsmünsteri apátság)



„Jessze fája": Krisztus és Mária az életfán. A kölni Szent Márton-templomban őrzött XIII. századi evangéliumkézirat illusztrációja

The Tragicall Hiſtorie of the Life and Death of Doctor Fauſtus.

With new Additions.

Written by CH. MAR.



Printed at London for *Iohn Wright*, and are to be ſold at his ſhop without Newgate. 1631.

Faust ördögöt idéz. Marlowe *The Tragicall Historie of the Life and Death of Doctor Faustus* című műve 1631-es londoni ponyvakiadásának címlapja

XXIV.



Boszorkány démonokat idéz. Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* című művének illusztrációja (Róma, 1555)



Álomban megjelenő rontó boszorkányok. F. M. Guazzo *Compendium Maleficarum* című demonológiai traktátusából (Milánó, 1626)



Boszorkányszombat-ábrázolás Johannes Prätorius *Blockes Berges Verrichtung* című művének címlapján (Lipcse, 1669)

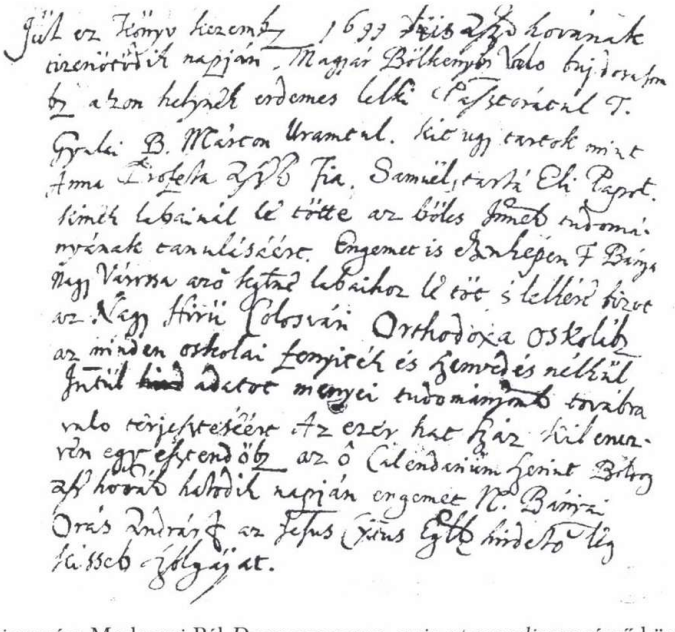
XXVI.



„Boszorkánylovaglás": repülés a boszorkányszombatra. G. Spangenberg metszete Johannes Scherr *Germania* című művében (Stuttgart, 1878)



Bácskai látóasszony, szobájában, a szent sarok alatt, az 1990-es években



Órás András bejegyzése Medgyesi Pál *Doce nos orare, quin et praedicare* című könyvének (1650) a Debreceni Nagykönyvtárban őrzött példányában, 1699-ből

XXVIII.

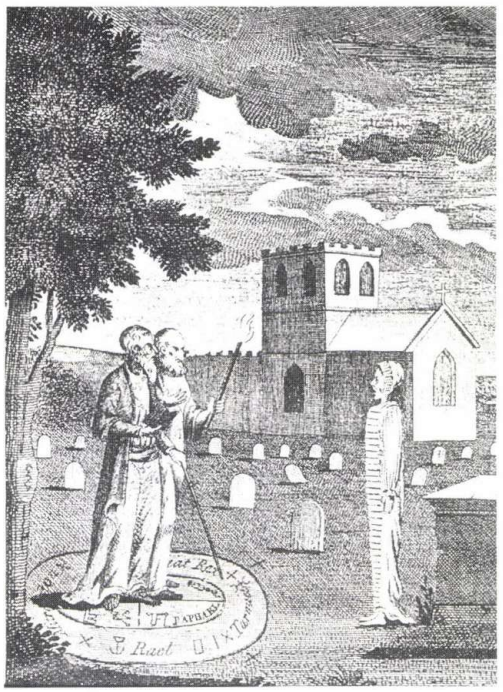


Isabel Besora Mária-látomása 1592-ben, Katalóniában (Reus, Tarragona): a fenyegető pestis idején a 16 éves pásztorlánnyal üzente Szűz Mária a falunak, hogy tartsanak gyertyás körmenetet a járvány elhárítására (múlt századi nyomat)



A hangokat halló Szent Johanna ábrázolása (régi nyomat alapján)
Blakemore 1978-as könyvében a szkizofrénia illusztrálására

XXX.



John Dee és Edward Kelley halottat idéz
(XVII. századi metszet)



Boszorkányok készülődése a Blocksbergen tartott boszorkányszombatra: „zsírral" kenik magukat.
Adrien Huybrechts rézmetszete (XVI. század)



Id. Lucas Cranach: *Szent Antal megkísértése* (1506)

XXXII.



1.



2.



3.



4.



5.



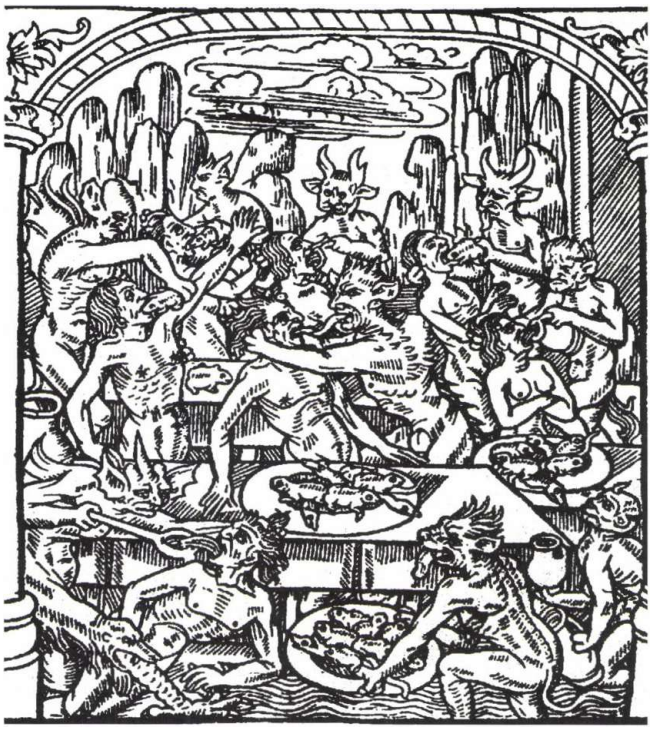
6.

Boszorkányszombat-ábrázolások F. M. Guazzo *Compendium Maleficarum* című demonológiai traktátusából (Milánó, 1626) 1. Boszorkányok és ördögök körtáncot lejtenek hegedűszóra 2. Ördögök és boszorkányok bankettje 3. A Sátán imádása 4. A rituális farcsók 5. A boszorkány vihart, jégesőt csinál 6. A boszorkány tűzbe borítja a várost

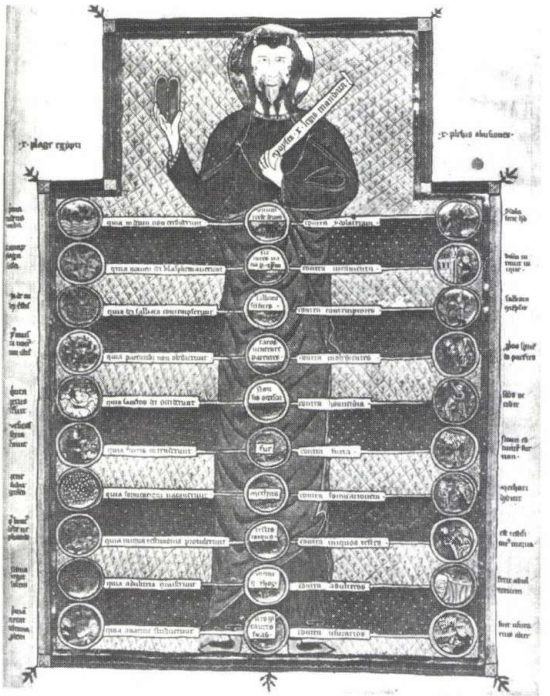


Hans Baldung Grien: *Repülés a boszorkányszombatra* (1510)

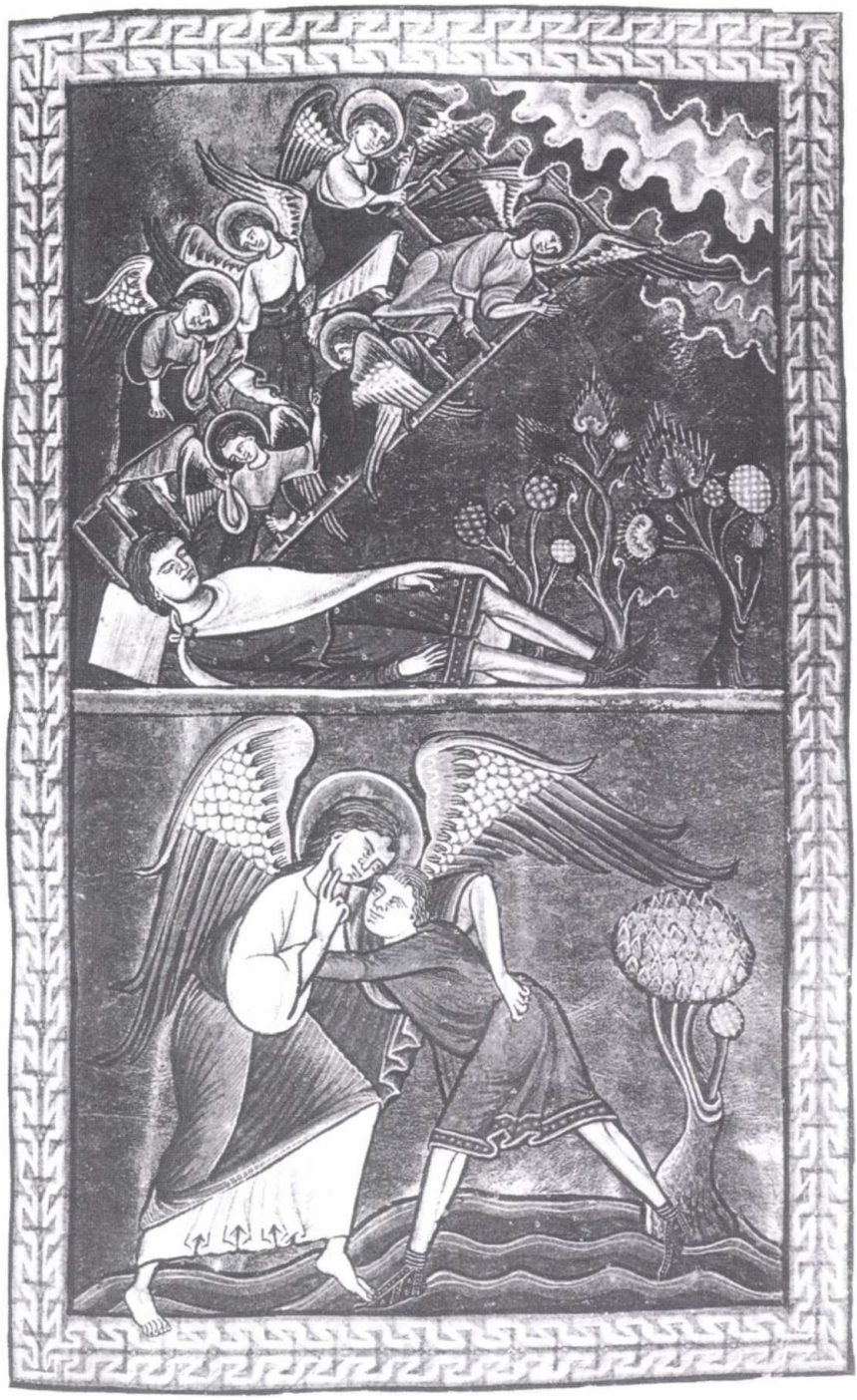
XXXIV.



A hét halálos bűn pokolbeli büntetése: az ördögök békával, kígyóval, patkánnyal etetik erőszakosan a falánkokat. Illusztráció az 1496-ban Troyes-ban, Nicolas Le Rouge által kiadott *Le grant kalendrier et compost des Bergiers* című műből



A Tízparancsolat allegorikus képkatekizmusa: francia memóriasegítő táblázat (XIV. század)

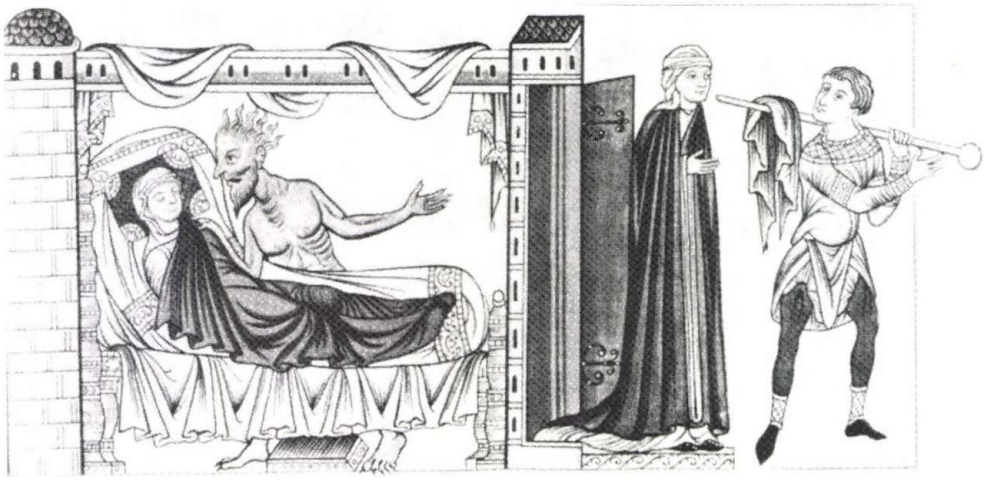


Jákób álma és birkózása az angyallal (angol zsoltároskönyv illusztrációja, XIII. század)

XXXVI.



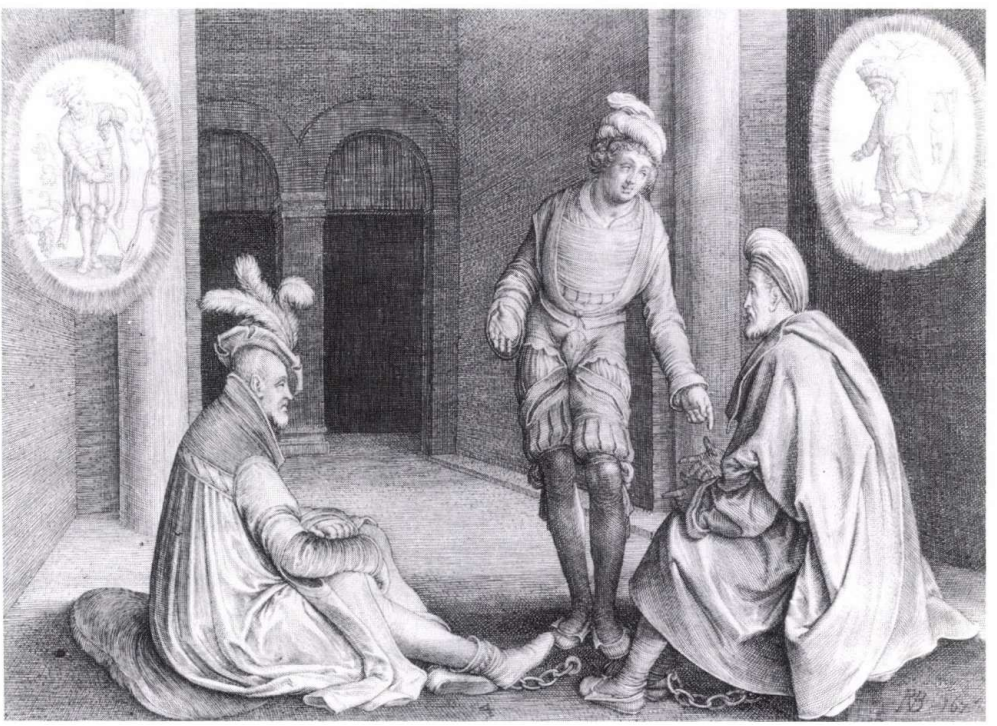
A háromkirályok álma



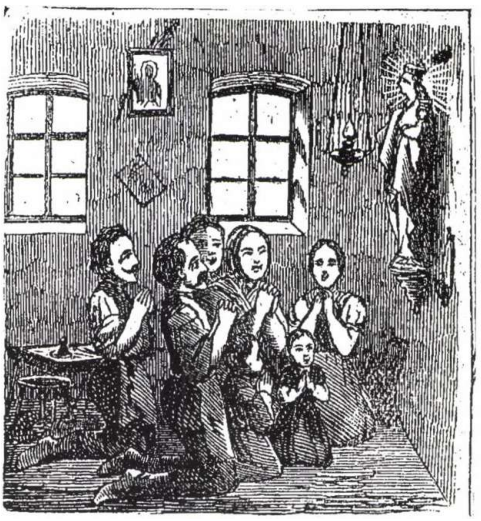
Pilátus feleségének álma
Herrad von Landsberg *Hortus Deliciarum*ából

Finn álmoskönyv
címlapja





Nicolaes de Bruyn: *József álmot fejt a börtönben* (1628)



A szobor előtt ájtatoskodókat
a Szent Szűz megkímélte a falujukat
sújtó csapástól



A Madonna és a szüzek seregének csodás
jelenése két szerzetesnek és egy őt tisztelő
pásztorlánynak



A Szent Erzsébet gondozta bélpoklos
Megváltóvá változik



A szoborból megelevenedő Madonna csodá-
san meggyógyítja az őt kitartóan tisztelő papot

Illusztrációk Esterás Pál és Tóth Károly 1904-es ponyvanyomtatványából



„A besnyei csodákkal gazdagon tündöklő" angyaloktól övezett Szűz Mária jelenése a *Legújabb énekek és imák* című búcsús ponyva címlapján (Pest, 1859)



Mennyei lények és az Atyaisten jelképes megjelenése egy karancsági legénynek (*A karancsági szent-kútnak eredete és valóságos története* című ponyvafüzet címlapján. Esztergom, é. n.)



A haldoklónál megjelenő védőszent, őrangyal és mennyei világ az *Aranykorona* című imakönyv XIX. század első felében megjelent kiadásaiban

1800 Ft

9 789635 061747



BALASSI KIADÓ
UNIVERSITY PRESS, PÉCS