
5 18.

ÁLDÁS ÉS ÁTOK, CSODA ÉS BOSZORKÁNYSÁG



TANULMÁNYOK
A TRANSZCENDENSRŐL IV.

4000 Ft

9 789635 065752







BALASSI KIADÓ

ÁLDÁS ÉS ÁTOK, CSODA ÉS BOSZORKÁNYSÁG

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSRŐL
IV.

Áldás és átok, csoda és boszorkányság

Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben

Szerkesztette
PÓCS ÉVA



Balassi Kiadó, Budapest

A könyv kiadását támogatta
az Oktatási Minisztérium Felsőoktatási Pályázatok Irodája
a „Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Program" keretében,
valamint a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
a Nemzeti Kulturális Alapprogram keretében







A címlapon
Arkangyal (Etiópia, 19. század)
Ördög (19. századi görög ábrázolás)

© A szerkesztő, 2004
© A szerzők, 2004

ISSN 1418-2734
ISBN 963 506 575 2

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Tördelte Ridegné Gelencsér Katalin

A nyomdai munkálatokat
az Open Art Nyomda és Kiadó Kft. végezte
felelős vezető Barcza András

Tartalom

Előszó *(Pócs Éva)* 9

Áldás és átok

Balázs Géza: Antropológiai gondolatok a szent és profán szövegről 17
Szigeti Jenő: Áldás és átok az Ószövetségben 24
Bárth Dániel: Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkori Magyarországon 30
Telenkó Bazil Mihály: A csoda áldottsága, avagy a megszentelt víz kisugárzása
Adatok a magyarországi görög katolikusság szenteltvízhez kapcsolódó hagyományaihoz 47

Csoda

Voigt Vilmos: A csoda = jel 59
Klaniczay Gábor: A csoda struktúrája 67
Barna Gábor: „Mária megsegített"
Imameghallgatások és csodás gyógyulások kegyhelyeken
A máriaradnai fogadalmi tárgyak kutatásának néhány tanulsága 80
Limbacher Gábor: A csoda hagyományozódása egy öltöztetős Mária-szobor esetében 94
Kiss András: A tetemrehívás továbbélése a 16–17. századi Kolozsváron 119
Gagyi József: Csodák, várakozás, világvége
Egy 1949-es társadalmi krízis 137
Mund Katalin: Racionalizált spiritualitás: a csodakeresés formái
egy deszakralizált világban 152

Látók, varázslók, gyógyítók

LÁNG BENEDEK: Középkori diákok mágikus kézikönyvei: avagy milyen tanulmányokat folytathatott volna Faust a krakkói mágusiskolában? . . 175

OLOSZ KATALIN: Gyógyítók tudománya
Két 17–18. századi orvoslókönyv mágikus receptjei 195

S. SÁRDI MARGIT: Főrangú hölgyek gyógyfüves könyvei 203

GRYNAEUS TAMÁS: Emplastrum Chabae – Csaba íre, S. Ladislai Regis herba – Szent László füve 222

PÁRHONYI TÍMEA: Egy javasasszony szerepei 246

KIS-HALAS JUDIT: „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg szemem előtt"
Egy dél-baranyai szent gyógyító (Esettanulmány) 284

PÁKAY VIKTÓRIA: A tiszabökényi gyógyító 320

URAY-KŐHALMI KATALIN: Varázslatos hős a mongol és tibeti epikában 342

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE: „A nagyerejű kép": az ezoterikus és okkult szimbolizmus tipológiájához 350

Rontás és gyógyítás a falusi közösségekben

MÁTYUS ZSUZSANNA: A magánélet válsághelyzetei és a kríziseket kezelő specialisták egy erdélyi faluban 369

CZÉGÉNYI DÓRA: A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében
(Gyógyítás és rontás) 382

BALÁZS LAJOS: A magzatvédelem profilaktikus hiedelmei a csíkszentdomokosi születési szokásokban 395

PÓCS ÉVA: Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai 402

KESZEG VILMOS: A rontás és gyógyítás mint irodalmi trópus 436

Boszorkányság és demonológia

ADELINA ANGUSEVA: Késő középkori boszorkánymitológiák a Balkánon 471

VIRT ISTVÁN: Boszorkányság a Nyitra környéki magyaroknál 482

JANCSÓ-SÍPOS ANNA: Boszorkányhiedelmek Zoboralján 492

ILEANA BENGA: Az ellopott tej és visszaszerzése
Mágikus praktikák és narratívok a mai Zaránd-vidéken 500

ZSIGMOND GYŐZŐ: Gomba és boszorkányság 508

FARKAS ATTILA MÁRTON: A gonosz démontól a Nemlétezőig 518

Boszorkányüldözés, boszorkányperek

MARTINE OSTORERO: A boszorkányszombat fogalma az Alpok vidékén (1430–1440)
Szöveg és kontextus 557

TAKÁR ZSUZSÁNNA: Boszorkányperek Marosszéken és Marosvásárhelyen
a 17. és 18. században 572

BOKOR ZSUZSA: Bűnné beszélt szexualitás
Egy 18. századi büntetőper diskurzuspolitikája 583

KRÁSZ LILLA: „Janus-arcú" nők „Janus-arcú" hivatásban?
Falusi bábák a 18. századi hivatali akták tükrében 604

BATÓ SZILVIA: A boszorkányság „tényállása"?
Büntetőjogi módszerek alkalmazási lehetőségei a boszorkányperek kutatásában 630

HAGENTHURM ENDRE: A segesvári kora újkori szász boszorkányperek nyelve
Terv egy nyelvsziget történeti kutatásához 644

A kötet szerzői 653

Képtáblák 655

Előszó

Vallásetnológiai fogalmakat interdiszciplináris megközelítésben vizsgáló sorozatunk e kötetét – az eddigiekhez hasonlóan – egy hasonló című tudományos konferencia résztvevői írták. Az ülés az 1993-as „Ekstázis – álom – látomás" konferenciával indult sorozat része volt. A sorozatot az a törekvés hívta életre, hogy egyetemes mentális tapasztalatokra, világképre, technikákra vonatkozó témáinkat egy-egy ilyen alkalommal változatos nézőpontokból, több szakma szemszögéből vizsgáljuk és vitassuk meg. E kötet cikkei is, hasonlóan az eddigiekhez, fontos fejezeteit képezik a magyarság és Európa vallás- és művelődéstörténetének, folklorisztikájának. Eltérően azonban előző, „Mikrokozmosz, makrokozmosz" konferenciánktól, ezúttal olyan témákat állítottunk tanácskozásunk középpontjába, amelyeket már évek-évtizedek óta több szakma – nálunk is – intenzíven kutatott. Különösen áll ez a boszorkányság, rontás–gyógyítás témáira, de a csoda, áldás és átok is egyre-másra felmerült a keresztény vallástörténet, az általános vallástudomány, a történeti antropológia, vagy a folklorisztika kutatási kérdéseként. E kutatások azonban – néhány, a néprajz és történeti antropológia összefogására irányuló kezdeményezéstől eltekintve – inkább külön vágányokon haladtak, mintsem a nézőpontokat összehangolva, szakmaközi párbeszéd révén. Nem kerültek a szakmai köztudatba a régi gyökerű európai hagyományok új terepmunkán alapuló antropológiai megközelítései sem, pedig végzett ilyeneket a legifjabb kutatógeneráció, főleg a magyarság e hagyományokat még gazdagon őrző – többnyire határainkon túli – közösségeiben.

Világos volt tehát, hogy konferenciánk egyik fontos célja – a közelmúlt kutatási eredményeinek felmérése mellett – a szakmaközi párbeszéd megkezdése, egymás munkájának megismerése és összehangolása. Másrészt, az egyoldalú, egysíkú vizsgálódások mellett szerettünk volna olyan kutatásokat is megismerni, vagy indulásukhoz ösztönzést adni, amelyek a címben jelzett témák rejtett vagy nyilvánvaló összefüggéseit elemzik. Az *áldás–átok, csoda–rontás* ellentétes kettősségei sokszor csak egyazon jelenség eltérő szemantikai és funkcionális szintjeit jelentik, és egymással is, és egyéb kettősségekkel (mint például *varázslat* és *boszorkányság, rontás* és *gyógyítás, szentek* és *boszorkányok*) is összefüggnek. Mindezek elemző vizsgálata a vallás és mágia,

a szent és profán, a keresztény és nem keresztény vallások, a mítosz és rítus, a hivatalos és laikus/népi vallásosság, továbbá az irodalom és folklór részben egymást fedő rendszereire, kapcsolatainak némely általánosabb vonására is fényt deríthet. Új tematikájú, modern szemléletű vizsgálatokról, például az új vallási, illetve ezoterikus irányzatok antropológiai vagy vallásszociológiai elemzéseiről is vártunk híradásokat. De örömmel adtunk teret a konferencián – és e kötetben is – a népi vallás, hiedelmek friss tereptapasztalatokon alapuló esettanulmányainak is, amelyek a csoda, a rontás, a boszorkányság jelenségeit nem holt, csak a gyűjtő számára felidézett szövegfolklórként kínálják az olvasónak, hanem még fontos közösségi szerepet betöltő, élő hagyományként mutatják be: szemünk láttára szövődnek Európa népeinek legarchaikusabb transzcendens hagyományai közé az új okkultizmus tömegkommunikációval terjesztett globális nézetei, és keletkezik a kettőből működőképes új rendszer.

Mint kötetünk tanúsíthatja, célkitűzéseink egy részét sikerült megvalósítanunk, noha lehetőségeink e széles spektrumú tematikához képest korlátozottak voltak, egy-egy rövid cikkbe nem mindig lehet egy nagyszabású kutatás minden fontos vonatkozását belesűríteni. Mégis, a tanulmányok szerzői ilyenkor is tudták jelezni egy újszerű tematika és szempontrendszer fő csapásait (mint ezt például Voigt Vilmos vagy Klaniczay Gábor tették cikkükben). Azokon a pontokon, ahol saját eredményeink hézagosabbnak látszottak, bevontunk a párbeszédbe néhány külföldi kutatót is. Román kollégánk, Ileana Benga Zaránd-vidéki hiedelemvizsgálatairól adott elő; az ismeretlen balkáni ortodox demonológia területéről a szófiai egyetemen kutató Adelina Anguseva tanulmányát közöljük, a lausanne-i egyetem boszorkányüldözés-kutató munkacsoportját képviselő Martine Ostorero tollából pedig egy, a boszorkányüldözés nyugat-európai elindulását ösztönző késő középkori demonológia tanait elemző cikket olvashatunk.

Kötetünk változatos szakterületeket, kutatási irányokat bemutató írásai tematikai és nézőpontbeli sokszínűségük mellett a fent jelzett rejtett egységeket, kapcsolatokat is érzékeltetik. A tanulmányok első csoportja az *áldás és átok* egygyökerű vallási jelenségének különböző reprezentációit mutatja be. Balázs Géza a szakrális szövegeknek, a szakrális kommunikáció nyelvének a kommunikációelméleti kereteiről ad vázlatot. Bárth Dániel az egyházi áldások – benedikciók – központilag szabályozott rítusai előtt és mellett használt helyi rituálékról ad saját levéltári feltárásai alapján áttekintést, és ennek alapján tud sok újat mondani az áldásmondás és ördögűzés egyházi és paraliturgikus gyakorlatának „magyar" sajátságairól. Szigeti Jenő az ószövetségi átkok-áldások gazdag és színes szöveg- és gesztusanyagáról és ezek szerepéről ad kultúrtörténeti áttekintést. Telenkó Bazil Mihály a víz megszentelésének rítusát mutatja be egy görög katolikus közösségben, egyben elemzi a szentelés és a víz mint szentelmény egyházi, előírt és népi, laikus használatának kapcsolatrendszerét.

A *Csoda* fejezet több tanulmánya a csoda *jel* voltának különböző aspektusait elemzi. Voigt Vilmos gazdag nyelvtörténeti példakincs és a magyar hagiográfia csodatörténeteinek elemzése alapján tárja fel a szó változatos jelentéstartományait, amivel meggyőzően bizonyítja annak elsődleges 'jel' jelentését (Szigeti Jenő ószövetségi kiegészítésével). Limbacher Gábor a csodát mint isteni jelet egy kegyhely csodatevő

Mária-szobrának vonatkozásában tárgyalja. Vizsgálatának gerincét a csodalátomások, -jelenések elbeszéléseinek történelmi korokat és vallásokat átívelő tipológiai egyezései adják. Érdekes történeti hátteret nyújt ehhez Klaniczay Gábor szövegvizsgálata, aki a folklórkutatás narratívelemzési módszereit használja a mirákulum-jegyzőkönyvekből és a hagiográfiából kifejthető csodatörténetek szerkezeti elemzéséhez. Ennek segítségével e narratívák számos kapcsolódási pontja deríthető fel a csodatoposzokat tartalmazó folklórműfajokkal is. Kiss András is a csoda (isteni) jel voltát támasztja alá, amint tanulmányában a tetemre hívás archaikus istenítéleti eljárásának kolozsvári levéltári forrásokban fellelt 16–17. századi példáit elemzi. Barna Gábor a máriaradnai kegyhely fogadalmi tárgyainak most zajló kutatásáról, a fogadalmi képek elemzéséről számol be, amelynek során a képeket mint jelentéssel bíró szöveget vizsgálja, az adományozók szociális környezetével és lélektani motivációival összefüggésben. Gagyi József egy 1949-es székelyföldi csodasorozatot bemutató tanulmánya a társadalmi krízisek szerepét elemzi a csodák létrejöttében, részint kortárs elbeszélések, részint a korabeli sajtó és a csodákat átélők írásos dokumentumainak tükrében. Mund Katalin a „modern" (tudományosan „magyarázott") csoda társadalmi, mentalitásbeli szerepét vizsgálva átfogó elemzést ad a modern okkultizmus tudományhoz való sajátos viszonyáról.

A *Látók, varázslók, gyógyítók* fejezet sok irányban terjeszti ki kutatási témáink határait. A népi és tanult mágia, a parasztság hagyományőrző közösségei, az udvari, nemesi, egyetemi mágia szakemberei és tárgyai, nézetei és rítusai egyaránt helyet kapnak benne, Uray-Kőhalmi Katalin tanulmánya révén pedig (amely a mongol és tibeti epika „csodálatos" hőseiről beszél) Európa határain is túltekintünk. Láng Benedek a tanult mágiának magyar folklórból is ismert motívumaival foglalkozik, amikor elosztalja a középkori varázslóiskolák létére vonatkozó, újkorban lábra kapott nézeteket. Vizsgálata során számba veszi egy fiktív krakkói mágusiskola lehetséges tananyagát és kézikönyveit, a talizmánmágiától a geomanciáig és egyéb divinációs típusokig (amelyek a népi mágiának is – az elit mágiából eredő – ismert eljárásai). Olosz Katalin és S. Sárdi Margit kora újkori gyógyfüves, illetve orvosságos könyveket elemeznek, ezek mágikus gyógymódjait, divinációs eljárásait, egyéb mágikus receptjeit mutatják be. A rontás és gyógyítás fogalmi tartományát az etnobotanika felől egészíti ki Zsigmond Győző, aki a *gomba* széles spektrumú elemzéséből ragadja ki és mutatja be a boszorkányság és rontás köré csoportosuló nyelvészeti, folklorisztikai adatokat. A másik etnobotanikai indíttatású cikk, Grynaeus Tamásé, két gyógyfű, a *Csaba Íre* és a *Szent László füve* széles körű elemzését nyújtja, gazdag nyelvészeti, néprajzi, történeti forrásanyag, a fűvek mondái, valamint a Szent László-legendák és -ikonográfia alapján. Három fiatal kutató a gyógyítók, valamint a gyógyítás–rontás egymást feltételező szerepét vizsgálja a mai hagyományőrző falusi közösségek életében: Párhonyi Tímea a szilágysági Ippen végzett kutatásai alapján mutatja be egy javasasszony életútját, tevékenységét és szerepét egy olyan közösségben, ahol a rontás hagyományos hiedelmei a mai napig meglepő szívóssággal élnek. Kis-Halas Judit egy hagyományos mintákat örökölt somogyi öntőasszony új, a modern informatika csatornáin kibővített tudását és ezen alapuló gyakorlatát elemzi. Pákay Viktória egy kárpát-

aljai javasasszony közösségi szerepeit, gyógyító és jósló, valamint halottlátó tevékenységét vizsgálja, fényt vetve a rontással, boszorkánysággal való kapcsolataira is. Az elit mágia, illetve az ezoterikus gondolkodás egy újabb aspektusával foglalkozik Szőnyi György Endre a reneszánsz kori *nagyerejű képeknek* szentelt írásában, amint a kor okkult gondolkodóinak kozmoszról, emberről és a természetfeletti operációk magyarázatairól adott vizuális reprezentációit értelmezi.

A *Rontás és gyógyítás* fejezete részben az előbbi tematikát folytatja a boszorkányság, rontás–gyógyítás társadalmi kontextusával, jelenbeli szerepével foglalkozó cikkeiben: Mátyus Zsuzsannának a Maros megyei Kibéden végzett terepkutatása a helyi mágikus specialisták (köztük az ortodox pap) válsághelyzetekben betöltött szerepét elemzi. Czégényi Dóra hasonló témájú vizsgálata a szilágysági Zsibó vegyes nemzetiségű és vallású közösségében zajlott, ahol szintén fontos szerep jutott a válsághelyzetek megoldásában a román papságnak. Krász Lilla a 18. század végi levéltári források (normatívák, bábaösszeírások, klasszifikációk, orvosi jelentések) alapján a falusi bábák közösségi szerepeit tanulmányozta, fényt vetve mindennapi életük sok jellemzőjére is. Balázs Lajos a magzatvédelem hiedelmeiről csíkszentdomokosi gyűjtése alapján írt adatgazdag tanulmányt. Pócs Éva *igézésről* és *szemverésről* szóló cikke a nézéssel – és beszéddel – való rontásnak adja európai távlatokba helyezett körképét, amelyben a hangsúly a szemverés-hiedelmek és -rítusok mögött meghúzódó ideológiákon, illetve ezek közösségi szabályozó szerepén van. Keszeg Vilmos kötetünk egyetlen, az irodalom és folklór kapcsolatáról szóló tanulmányában a rontás–gyógyítás, illetve a boszorkányság motivikájának az erdélyi irodalomban való megjelenését elemzi, olyan módon, hogy e folyamatot a tudomány és babona/boszorkányság felvilágosodás óta fokozódó konfrontációjának folyamataiba helyezi.

A *Boszorkányság és demonológia* fejezete történeti források alapján végzett rekonstrukciós vizsgálatokat és jelenkori terepmunka alapján írt tanulmányokat egyaránt tartalmaz. Az írások összessége számos kapcsolatot villant fel a különböző történeti korok, valamint az elit és népi kultúra boszorkányságeszméi és -hiedelmei között. Adelina Anguseva balkáni boszorkányságról szóló tanulmánya a papi, kolostori „boszorkányellenes" írások, rendeletek hatásával foglalkozik Európa egy jellegzetes „boszorkányüldözés-mentes" területének kora újkori falusi közösségeiben. Virt István és Jancsóné Sípos Anna a mai falusi boszorkányságnak részint folklórhagyományait, részint még élő hiedelmeit és gyakorlatát mutatja be a szlovákiai Zoborvidék magyar falvaiból. Ileana Benga román „tejvarázsló" rítusokat elemző tanulmányából az erdélyi magyar és román folklór közti különbségekre és kapcsolatokra is fény derül. Farkas Attila Márton vallástörténeti fejtegetésében az *Ellenség Megsemmisítésé*nek rítusával összefüggésben az egyiptomi démonvilág „ellenség" alakjának absztrahálódási folyamatáról ír.

A *Boszorkányüldözés, boszorkányperek* fejezete az előző boszorkányság-témát egészíti ki a boszorkányüldözés szinte egész Európára kiterjedő folyamatainak magyar és nemzetközi, „alulról" és „felülről" való egyidejű megközelítésével, részint az üldözést elszenvedő „boszorkányok" és a velük kapcsolatban álló közösségek felől, részint az üldözők és az őket inspiráló demonológiai tanok, a tevékenységüket legitimáló jogi

eszközök felől. Martine Ostorero friss levéltári és irodalmi leletek fényében vizsgálja 15. századi demonológusok, teológusok hozzájárulásait az Alpok vidékén kialakuló boszorkányszombat-hiedelmekhez. Bokor Zsuzsa egy háromszéki faluban, Torján zajló 18. századi szexuális büntetőper szövegein végzett elemzésével a helyi társadalom közösségi ellenőrző mechanizmusait, párkapcsolatokkal, szexualitással kapcsolatos morális értékrendjét kísérli meg felderíteni. Bató Szilvia azt vizsgálja, hogyan járulhat hozzá a jogtörténész a büntetőjogi módszerek alkalmazásával a boszorkányperek kutatásához. Hagenthurm Endre segesvári szász boszorkányperek nyelvészeti vizsgálatának kutatási tervéről számol be, amellyel egy nagyszabású történeti nyelvszigetkutatás alapjait kívánja megvetni.

2004. április

Pócs Éva

Áldás és átok

Balázs Géza

Antropológiai gondolatok a szent és profán szövegről

Bevezetés

A nyelv tudása és a világ megismerése elválaszthatatlan egymástól. A nyelvészek megállapították, hogy a gondolkodási és a nyelvi formák analógok egymással. A folkloristák pedig azt tudják kezdetektől fogva, hogy szövegekben élünk, életünk folklórszövegekbe van kódolva. Szövegekkel több ezer éve foglalkoznak tudományosan is. De a szövegtan mint a nyelvtudomány része, friss tudomány(terület). Most jött el az idő, hogy a nyelvtudományi szövegtan ismét találkozzon a folklorisztikai szövegtannal, s újra rádöbbenjünk Bahtyin gondolatára: tudniillik, hogy a beszédműfajok ugyanúgy szervezik az életünket, mint a grammatikai formák. Ez a szövegtípusok nyelvészetének, valamint a szövegantropológiának a tárgya.

Elméleti keret

A szövegek sokféleségének kutatását nagyban szolgálta a kiterjesztett kommunikációkutatás. A *kommunikációelmélet* is fiatal tudomány. Kezdetben, az 1950-es évek végén Roman Jakobson[1] kommunikációelméleti téziseivel indult el a *kommunikációtan* körülhatárolása. Azt gondolhattuk, hogy ez a tudomány bekebelezi majd a nyelvészetet, és része lesz a *szemiotikának* (általános *jeltudománynak*). De nem így történt, a kommunikációtan megmaradt annak, ami mindig is volt: fontos és érdekes tudományterületnek, amelyről a nyelvészek, pszichológusok és pedagógiai szakemberek szólnak, de önállóan mégsem létezik. Ez igaz a szemiotikára is. A kommunikációtan és a szemiotika talán azért sem intézményesülhetett, mert egyre nagyobb területeket vonzottak magukhoz – s így szinte már áttekinthetetlenekké váltak kutatási területeik. Ameddig a kommunikációtan úgynevezett mechanikus modellje uralkodott, vagyis az az elmélet, amely a kommunikáció hat tényezőjét *(feladó – kontextus – üzenet, közlemény – kapcsolat – kód – címzett)* és ennek megfeleltethető hat funkcióját *(emotív, expresszív – referenciális, denotatív, leíró – poétikai – fatikus, kapcsolattartó – metanyelvi –*

konatív, felhívó) vallotta – egyszerű, áttekinthető volt. Persze, már ez a mechanikus modell sem volt szűkre szabott, hiszen a hat tényezőhöz és funkcióhoz az emberi élet számtalan kommunikációs megnyilatkozását hozzárendelték: a hétköznapi semmitmondó fecsegésen, a felszólításon, megszólításon, a nyelvre vonatkozó megjegyzéseken, köszöntésen túl sokféle folklór és irodalmi műfajig. Az egyes funkciókat külön monográfiák járták körül.[2]

A hetvenes évektől kezdődő, s máig tartó pragmatikai fordulat azonban szétfeszítette a kommunikációtan „mechanikus" kereteit, s előtérbe került a nyelv pragmatikai, azaz cselekvés- vagy viselkedésközpontú felfogása. Ezt a felfogást a legegyszerűbben egy szembeállítással fogalmazhatjuk meg: ha a mechanikus felfogás szerint a nyelv legalapvetőbb funkciója a gondolatközlés, akkor a cselekvésközpontú felfogás szerint a nyelvnek nem a legalapvetőbb funkciója a gondolatközlés. Hanem... sok egyéb. Például: a gondolatrejtés! Minden nyelvi beszélőnek föltűnik az, hogy a nyelvvel nem szokás, vagy nem lehet mindent kifejezni. Az ember természetesen megpróbálja. Ezen alapul a művészet, az irodalom.

Melyek a legfontosabb nyelvi funkciók a cselekvésközpontú kommunikációs felfogás szerint? A nyelv alapvető funkciója, értelemszerűen, a *megismerő (kognitív) funkció*. A nyelv segítségével fedezzük föl a világot. Erre is vonatkozik Wittgenstein megállapítása: „Nyelvem *határai* világom határait jelentik."[3] S ehhez kapcsolható a nyelvi relativizmus (antropológiai nyelvészeti) elképzelése, mely szerint nyelvünk, anyanyelvünk meghatározza gondolkodásunkat; sajátosan és (anya)nyelv szerint látjuk magunk körül a világot. Az adott nyelv, az anyanyelv lényegében megszűri, „cenzúrázza" a világot. Ravasz László szerint: „nemcsak mi alakítjuk a nyelvet, hanem a nyelv is alakít bennünket." A nyelvnek van *hagyományőrző, identitásjelölő, szimbolikus* feladata. A nyelvben őrződik (van kódolva) a kultúra (a helyi kultúra, a nemzeti kultúra, az emberiség kultúrája). A nyelvhasználat sokszor megjelöli az identitást, és sokféle szimbolikus (rituális) feladatot lát el. A nyelv *evokatív (felidéző) funkció*ja teszi lehetővé az emlékezést. Ha a művészet Hegel felfogása szerint az emberiség emlékezete, akkor anyanyelvünk szellemi emlékezetünk, önéletrajzunk felidéző forrása. Személyes nyelvemlékeink teljesítik leginkább ezt a funkciót. Azt is tartják, hogy emlékezni és álmodni csak anyanyelven lehetséges – s több eset is bizonyította, hogy az anyanyelv épül be legjobban, legmélyebben gondolkodásunkba. A nyelv *megtisztító – katartikus – funkció*jára sem utalt kellő erővel a mechanikus felfogás (bár talán részben besorolható lenne a poétikai funkcióba). A katartikus (megtisztító) funkció leginkább a kibeszélésben, illetve más egyéb, a nyelv segítségével folyó művészeti tevékenységben nyilvánul meg. Hárdi István írja le Hollós Istvánra hivatkozva: „a baráti beszélgetésekben sajátos gondolatcsere történik, érzelmi-ösztönös... libidó cirkuláció zajlik, ahogy az emberek szellemileg szinte megtermékenyítik egymást."[4] Végül pedig – és még korántsem utolsósorban – a nyelvnek van *magatartás-szabályozó funkció*ja is. Nyílt és metanyelvi szövegekkel utasítunk, vagy veszünk utasításokat, alkalmazkodunk, élünk, túlélünk...

A nyelv ilyen értelemben tekintett felfogásához tartozik Péntek János gondolata: „A nyelv intellektuális érzékszervünk."

Kommunikációs létformák és folklór

Meglátásom szerint korunk legfontosabb kommunikációs-szövegtani jelenségei a kommunikációs (nyelvi) létformák átalakulásával vannak kapcsolatban. A legfőbb nyelvi létforma az élőbeszéd, ez a hagyományos folklór hordozója. Az írásbeliség feltalálása, elterjedése óta kapcsolatba került egymással a két nyelvi létforma: a beszéd és az írás. Viszonylag későn, a folklorisztika is ráébredt, hogy van írásbeli folklór (népi írásbeliség). Még ennél is később kezdte ezt el kutatni a nyelvtudomány. Mire fölismertük ennek sajátosságait, beköszöntött az elektronikus kommunikáció, majd pedig az informatikai forradalom korszaka, amely további nyelvi létformák kialakulásához vezetett. Az elektronikus kommunikáció hatására létrejött a *másodlagos szóbeliség* (Ong), az informatika hatására pedig a *másodlagos írásbeliség* (saját terminusom), s mindkettőből kialakulóban van az új(fajta) *beszéltnyelviség*. A másodlagos szóbeliség az írás alapú, felolvasott, illetve az elektronikusan közvetített (telefonos, rádiós, televíziós) beszédet jelenti. A másodlagos írásbeliség korlátozott, a standardtól tudatosan – de szabályszerűségek szerint – eltérő írásbeliség (internet-kommunikáció, különösen a cset, villámposta; illetve sms). Az új beszéltnyelviség egyelőre írott nyelvi, de a számítógépek már most is korlátozottan „beszélnek". S a jövőt még csak nem is sejtjük. A folklórnak mindegyik nyelvi létmóddal szoros kapcsolata van: részben azért, mert „éltető", közvetítő közege, részben azért, mert bizonyos új formák is kialakulnak (internet-folklór). Mindezek a jelenségek alapjaiban fogják meghatározni az új beszéltnyelviséget, tehát a folklórt is, ezért üdvös a szövegtudományok összekapcsolódása. Most azonban még megmaradok a két „hagyományos" nyelvi létmódnál, a beszédnél és az írásnál.[5]

A szakrális kommunikáció

Leginkább a nyelv evokatív, hagyományőrző és persze megtisztító funkcióját valósítja meg a *szakrális kommunikáció*, egyszerűen szólva: a szent nyelv, szent szöveg. A szent nyelv része az ember szakrális környezetének: a szent helynek (épületnek), a szent időnek, a szent cselekménynek, a szent személynek.

A szakrális (vagy szent) kommunikáció (nyelv) lehet belső (auto-) és külső (nyílt, elhangzó kommunikáció). Fülei-Szántó Endre[6] „verbális érintésnek" nevezi ezt az antropológiai mozzanatot.

Mi mondható el a szent szövegről? Meghatározni főként szövegjegyek, szövegtípusjegyek alapján lehet; azután teológiai szempontból, illetve a profán szöveggel való szembeállításként. A szakrális szöveg legbensőbb tulajdonsága a *felidéző (evokatív)* jelleg és a folyamatos jelentéssel való telítődés a szépség, a hasznosság, a hit jegyében. Ezek lehetnek változó mozzanatok. A szakrális szöveg kultúra- és hagyományőrző: összekapcsolja a jelent a múlttal, ezzel egyszersmind magában foglalja a jövő (például a megnyugvás, a remény) mozzanatát. Ennek csaknem kötelező (persze, nyelvi újítások idején el-eltűnő) stilisztikai-esztétikai mozzanata: az archaizálás, egy

korábbi (választékos) nyelvi állapot fenntartása. Például régi fordításjegyek, kihalt nyelvi formák: múlt idők (például elbeszélő múlt), igekötő-nélküliség, névelőtlenség, régi szórend.

A szakrális szöveg is, mint minden nyelvi folyamat, a felszínen lineális természetű, amelyet azonban áthat a jelentéses, felidézéses, úgynevezett alineáris befogadás. Jó példa erre az imamondás. A véget nem érően, gépiesen imát mondó személyre használják (többnyire és az értelmező szótár szerint is pejoratívan) az „imamalom" kifejezést. A jelenség tükrözi a felszíni lineáris természetű szövegmondás és a közben folyamatosan futó „metakommunikatív", másodlagos *(alinerális)* kommunikációs síkot. Egyébként minden lineáris (vonalszerű) verbális (szóbeli) kommunikációt kísér az alinerális (nem vonalszerű, vagyis beleképzeléses, asszociációs) kommunikáció: a jelentés-, az értelemkeresés.

A szakrális szövegnek normalizáló, eszményítő szerepe van: irányítja az embert és szertartásait. A *nyelvi norma* (igen nehéz) meghatározásakor rendszerint kiemelik a nyelvészek a szószék, a prédikáció normatív szerepét. Ez különösen nagy hangsúlyt kap olyan történelmi helyzetekben, amikor az anyanyelv visszaszorul a templomok falai, az egyházi kommunikáció keretei közé. Péntek János[7] írja a nyelv ezen funkciójáról: „az anyanyelv legidőtállóbb formája és folyamatos mintája a ritualizált szöveg. Ez tapasztalható a moldvai magyaroknál, akik nyelvük utolsó relikviáiként éppen az archaikus imádságokat őrzik, az új nemzedék ezt váltja föl a román katekizmus imáira. Hasonló adatok vannak az örmények múlt századi nyelvcseréjéről és a svábok századunkbeli asszimilációjáról."

A modern, hétköznapi életben a gyors normaváltozások elbizonytalanítják az embereket. Ilyen szempontból a stabil, szakrális szövegek segítséget, megnyugvást nyújtanak; sőt – nagyon sok történeti tény mutatja – őrizhetnek egy (esetleg visszaszoruló, pusztuló) nyelvet is. A holttá vált szakrális nyelvekből ugyanis egy nyelv újraalkotható. (A héber és a cornwalli nyelv esetében sikeres nyelvújjáélesztés történt, a kun nyelvet azonban, többszöri próbálkozás ellenére sem sikerült föltámasztani.)

A szakrális szövegek legfőbb használati jellemzője, hogy *verbális automatizmusként* élnek bennünk: tehát magukban hordozzák a tanulás, a megtanulás, a beidegződés, a mindenkori felidézhetőség lehetőségét. A gyermekkori begyakorlás a szövegeket hihetetlen erővel képes fenntartani. A megtanult szöveg (memoriter) kész formában lévő üzenet, amely az egész élet során nyelvi és viselkedésbeli támaszként szolgál. Korunk kommunikációs zavarainak, konfliktusainak, például a kifejezés vagy a szövegértés nehézségeinek az okát sokan a szekularizációban és a memoriterek hiányában látják. Egy friss fölmérés szerint[8] a teljes magyar lakosság szövegértése a különféle szövegtípusokban már-már tragikus képet mutat. Az okok nyilvánvalóan sokfélék: az olvasástanítás, a tesztelés, a szóbeliség visszaszorulása stb. A jobb helyzetben álló országok kedvezőbb képét egyesek a protestáns bibliaolvasási – szövegértési – hagyománnyal kapcsolják össze.

A szent szöveg szinte elmaradhatatlan jellemzője a rögzítettség. Ezek a folklorisztikailag *amulettszöveg*nek vagy *szövegamulett*nek nevezett szövegek.[9] Azért amulettek, mert nem szabad megváltoztatni őket, szemben az egyéb folklór műfajokkal.

Mai világunkban szinte csak a lejegyzett szóban bízunk, de tudni kell, hogy a szóbeli rögzítés régibb, hosszabb története van, és ma is rendkívüli jelentőségű. A leírással sokszor a gondolkodási tehertől kívánunk megszabadulni. Természetesen nem az írás tényétől lesz valami szakrális; de attól is lehet – gondoljunk csak a féltve őrzött, becsben tartott szent iratokra (például feliratos szentképek, szövegamulettté vált szerelmes vagy háborús levelek). Az írott szöveg egyébként kitágítja a beszédesemény kereteit a tényleges kommunikációs eseményen túlra.

További strukturális jegyei lehetnek a szakrális szövegnek. Kerete például rendszerint egy *szövegrács* (amelynek típusonként más struktúrája, funkciósorrendje van), általában sok klisét (összeforrott jelentésegységeket, frazémákat) tartalmaz, ezek alapján strukturálisan meghatározható stb.

Mint említettem, a szent és a profán szöveg különösen ellentétpárokban ragadható meg. Ezek fölvázolása segíti a jellemző szövegjegyek elkülönítését, de előre kell bocsátani (később szövegpélda is lesz rá), hogy a két típus között „közlekedés", átjárás is van. A szakrális szöveget a profán (e világi, hétköznapi, sőt közönséges) szöveg a jelenlétével (ellentétével) jelöli ki.

A szent és a profán szöveg küzdelme

A szövegek (szövegtípusok) között tehát állandó mozgás figyelhető meg. A szakrális szövegek természetesen állandóbbak, és a folklór, valamint az egyházak hagyományőrző funkciója miatt védettek is. Ennek ellenére szép példák vannak a nyelvtörténetből profán szövegek szakrálissá, illetve szakrális szövegek profánná válására.

A „közlekedést" talán a lentről felfelé és a fentről lefelé iránnyal mutathatnánk meg. A kulturális rétegek közötti gyakori mozgásról van szó. A lentről felfelé tartó irányt a folklorisztikában folklorizmusnak (az irodalomban: népiességnek) nevezzük.

Szakrális szövegekkel élés

Hogyan élünk a szakrális szövegekkel? Figyelemre méltó jelenség, hogy olvasás és írás nem mindig él párhuzamosan. Van, aki már olvas, de még nem ír. A fél-analfabetizmus (vagy funkcionális analfabetizmus) gyakran emlegetett jelenségéről van szó: az illető tud írni és olvasni, de nem nagyon ír és olvas. Többnyire van papírja az általános iskola elvégzéséről, a gyakorlatban azonban az alapismereteket sem használja. A magyar paraszt előbb olvasta a Bibliát, mintsem a nevét leírta volna. Tapasztalataink szerint a szakrális szövegek mindennapi olvasása, gyakorlata csökkenőben van. Ha ez valóban igaz, akkor a személyiség önvédelmének fontos eszközét veszíthetjük el. A tanulással, memorizálással, ismétléssel, erőfeszítéssel megszerzett gondolkodási formák és információk ugyanis segítséget nyújtanak a mindennapi élethez. A jó, az igényes irodalom hasznos hatását is sokan ebben látjuk. Az anyanyelven fölhalmozott, hagyományőrző, szakrális szövegek énvédők: magány, elesettség,

betegség, számkivetettség, fogság, tragikus események, sőt múlt- vagy anyanyelvvesztés esetén segítenek élni, megmaradni. Ez utóbbira szép példa (és intő jel) Márai Sándor – már címében is ékes hagyománnyal bíró – *Halotti beszéd*e:[10]

Látjátok feleim szem'tekkel, mik vagyunk.
Por és hamu vagyunk.
Emlékeink szétesnek, mint a régi szövetek.
Össze tudod még rakni a Margit-szigetet?
Már minden csak dirib-darab, szilánk, avitt kacat.
A halottnak szakálla nőtt, a neved számadat.
Nyelvünk is foszlik, szakadoz és a drága szavak
Elporlanak, elszáradnak a szájpadlat alatt...

Ezek után következik a „szép" (Kosztolányi szerint „legszebb") magyar szavak közül néhánynak a fölsorolása:

A „pillangó", a „gyöngy", a „szív" – már nem az, ami volt,
Amikor a költő még egy család nyelvén dalolt...
A gyereknek *Toldi*-t olvasod és azt feleli: *oké.*

A magyar nyelv jelképei is lehetnének az ékezetes betűk (pontosabban a rövid és hosszú ékezetek alkotta rend, rövid–hosszú szembenállás), melyeknek elvesztése a magyar nyelvű közösség, valamint egyéniség, hagyomány elvesztését szimbolizálja:

A csákány koppan és lehull nevedről az ékezet...

A hagyomány átörökítése válságban van. Szóban és írásban csökken a szövegértés színvonala, sikere. Pedig a szóbeli átörökítés kimunkált hagyománya élteti, tartja fenn az anyanyelvet. S ebben az egyházi, szakrális kommunikációnak kiemelkedő szerepe volt, van.

Annak óriási jelentősége van, hogy sok jó szöveg (például a Biblia) is fölkerül a világhálóra, ám az informatikai forradalom gyorsaságra ösztönző hatása túlhaladja személyre szabott gondolkodási (befogadási) sebességünket, s ezzel felszínessé teszi a személyiséget, nem segíti, hanem megzavarja az eligazodást. Gondolkodási sebességünk aligha növelhető – mi lehet erre a legjobb bizonyíték, mint az, amivel a szakrális kommunikációban mindegyre érvelünk: a Bibliában minden benne van.

Ha szétesik, ha pusztulni kezd a szakrális nyelv, akkor az anyanyelv legbiztosabb alapját, fenntartóját veszíti el, végső soron az anyanyelv maga is valóban veszélybe kerül. Azt pedig talán indokolni sem kell, hogy minden kultúra és nyelv halálával az egész emberiség lesz szegényebb, csonkultabb.

Jegyzetek

1 Jakobson (1972: 229–276).
2 Például Balázs (1993).
3 Wittgenstein (1989: 70). A tétel rendszáma: 5.6.
4 Hárdi–Vértes O. (1985: 18).
5 Vö. Balázs (2003).
6 Fülei-Szántó (1994: 14).
7 Péntek (1999: 34).
8 OECD SIALS (2000).
9 Pócs (1986: 192).
10 Márai (2000: 322–324).

Bibliográfia

BALÁZS Géza 1993: *Kapcsolatra utaló (fatikus) elemek a magyar nyelvben.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
– 2004: Az internetkorszak kommunikációja. In Balázs Géza–Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak jelvilága.* Budapest: ITTK. (Megjelenés alatt.)
FÜLEI-SZÁNTÓ Endre 1994: *A verbális érintés.* Linguistica Series C., Relationes 7. Budapest: Az MTA Nyelvtudományi Intézete.
HÁRDI István–VÉRTES O. András (szerk.) 1985: *Beszéd és mentálhigiéné.* A Pest Megyei Köjál Egészségnevelési Osztálya és a Pest Megyei Alkoholizmus Elleni Bizottság
JAKOBSON, Roman 1972: Nyelvészet és poétika. In R. Jakobson: *Hang – Jel – Vers.* (2., bővített kiadás) Budapest: Gondolat, 229–276.
MÁRAI Sándor 2000: *Összegyűjtött versek.* Budapest: Helikon.
OECD SIALS vizsgálat, 2000: Kézirat.
PÉNTEK János 1999: *A megmaradás esélyei.* Budapest: A Magyar Nyelv és Kultúra Társasága.
PILINSZKY János 1987: *Összegyűjtött versei.* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
PÓCS Éva 1986: *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest: Helikon.
WITTGENSTEIN, Ludwig 1989: *Logikai-filozófiai értekezés.* [Tractatus Logico-philosophicus] Budapest: Akadémiai Kiadó.

Szigeti Jenő

Áldás és átok az Ószövetségben

Az áldás- és átokformulák az ószövetségi ember vallásos életének elengedhetetlen részei voltak. Bennük az embernek az az alaphiedelme öltött testet, hogy a kimondott szónak köze van a valósághoz, alakítja, formálja azt. Bizonyosnak látszik, hogy Izráelben a kultusz cselekményeit – éppúgy, mint más keleti vallásokban – áldóformulákkal kísérték, és a gonoszt, az ellenségest átokformulákkal igyekeztek visszatartani. Ezért a héber irodalmi szövegekben több áldó- és átokformula maradt ránk. Az ószövetségi irodalom kutatásában ezeknek a formuláknak a vizsgálata hosszú ideig háttérbe szorult, viszont az újabb kutatás megkülönböztetett figyelmet szentel ennek a kérdésnek.[1]

Az ókori ember a kimondott szót egyenlőnek tekintette a valósággal. Ezért a névnek, a szónak a maitól eltérő jelentősége volt. Ezt a bibliai nevek vizsgálata is sokoldalúan bizonyítja.[2] Ennek ellenére a teológusok nagyon hosszú ideig túlságosan mindennapinak, megszokottnak és formálisnak tartották a Bibliában is nagyon sok helyen megtalálható áldóformulákat. C. Westermann volt talán az első tudós, aki szót emelt az *áldás* témájának vizsgálata érdekében. 1968-ban így írt: „Sem a rendszeres, sem a biblikus teológia nem mutatott különlegesebb érdeklődést az áldás iránt: az áldás kérdését a teológiai kutatás már bejárt útjai nem érintik."[3] Ennek ellensúlyozása érdekében Westermann megpróbálta az áldás gyakorlatát az ószövetségi teológia egyik alapmotívumává tenni.[4] Az áldást a szabadítás fogalmával kapcsolta össze. Az áldás Isten állandó, folyamatos cselekedete a népért, a szövetséges társért, míg a szabadítás Isten pontszerű, alkalomszerű beavatkozása a történelem menetébe. Ez a markáns álláspont a dogmatikára, de a praktikus teológiára is frissítően hatott. Az egyházi gyakorlatban is az áldás jelentőségének újragondolásával találkozunk.[5] De bennünket ebben a dolgozatban nem az áldás teológiai tartalma érdekel, hanem gyakorlásának módja, helye a héber ember mindennapi életében.

Áldani azt jelenti, hogy kimondott szóval üdvhozó erőt közvetítek, vagy valakit üdvösséghozó erő hordozójának nyilvánítok, vagy azzá teszek. Az áldás adomány, amely érinti az élet misztériumát. Éppúgy *szó*, mint ahogyan *adomány*, éppúgy *mondás*, mint ahogyan *jó* (*bene-dictio*, vagy görögül: *eu-logia*). A teremtéstörténet szerint kezdetben volt a szó, amely teremtő erővel volt felruházva, nyomában előállt a világ.

Isten megállapította a megteremtett dolgokról, hogy azok jók, de az állatvilágot és az embert megáldotta Isten, hogy szaporodjanak és sokasodjanak (1Móz 1:22, 28). A hetedik napot, a szombatot is megáldotta (1Móz 2:3); mindezt azért tette, hogy képessé tegye a dolgokat a megismétlődésre. Az áldás az ószövetségi ember gondolkodása szerint egy olyan folyamat, amelyben Isten teremtésének jó rendje akadálytalanul megvalósul. Ezért a Vízözön után Isten új áldást ad az embereknek, benne hatalmat és termékenységet (1Móz 9:1).

Az élővilágon a teremtés óta áldás van, ez az áldás az életben maradás alapfeltétele. Az *átok* a bűnesettel jött be a Földre, mint az áldás ellentéte. Míg az áldás Isten teremtői szándékának megvalósulása, addig az átok a teremtés rendjének tagadása. Az első bűneset is, amely az átkot a Földre hozta, egy ilyen tagadás volt. Éva mást látott jónak, mint amit Isten jónak mondott (1Móz 2:17, 3:6). Bűnének következménye lett az átok, ami nemcsak a kígyóra vonatkozott (1Móz 3:14), hanem következménye az ember létének célját is veszélyeztette (3:16–17), és átterjedt a szántóföldre is (17/b–19). Míg az áldás olyan szóbeli megnyilvánulás, amelynek az a célja, hogy valakinek használjon, addig az átok ártani akar. A bűn az Éden kertje óta szüntelenül megosztja és rombolja az emberiséget. Isten a Vízözön után Noé fiára, Sémre mondott áldás után, ellenpontként, az apját megszégyenítő Kánaánra átkot mond (1Móz 9:20–27).

Az átok gyakorlatának különböző változatai éltek az ókori emberek tudatában. Legsúlyosabb formája a *hérem*. Ennek alapjelentése: megtiltani, elkülöníteni, odaszentelni, megsemmisíteni.[6] A hérem értelmében megátkozott és így elkülönített dolog vagy személy Isten tulajdonába kerül. Ez szigorúbban a megsemmisítést jelentette (Józs 6:17, 7:12, Bir 1:17), enyhébb esetekben a papok számára különítették el a hérem-átok alá került tárgyakat, embereket (3Móz 27:16–21, 4Móz 18:14, Ez 44:29). A későbbi, rabbinikus korban az exkommunikációt, a kiközösítést is így nevezték, de ez nyilvánvalóan egy későbbi alkalmazása a szónak.[7] Ennek a legismertebb példája Jerikó pusztulása volt, amelyet a Biblia mint Isten különös kegyelmi jelét írja le, mely szerint a falak leomlása után Ráhábon és családján kívül mindenkit el kellett pusztítani.[8] A másik ilyen jeles eset is a honfoglalás kori harcokkal függ össze, és a jerikói héremmel kapcsolatos. Ezt az átkot Ákán, a Karmi fia megszegte. Sátra alatt elásott „egy szép sineári köntöst, kétszáz sékel súlyú ezüstöt és egy ötven sékel súlyú aranyrudat" (Józs 7:21). Ezért a honfoglalók nem tudják elfoglalni a Jerikónál sokkal jelentéktelenebb erejű Aj városát. Az értetlenül kérdező Józsuénak így indokolja a kudarcot: „Vétkezett Izrael, áthágták szövetségemet, amelyre köteleztem őket, mert elvettek a kiirtandó dolgokból, loptak is, és titokban holmijuk közé tették" (Józs 7:11). Így tehát a hérem áthágása szövetségszegés volt, lopás Istentől. Ezért Ákánnak és családjának meg kellett halni (7:24–26). Ez a szigorú átok Izráel szomszédnépeinél is ismert volt. Mésa moábita király feliratában[9] is szerepel, éppen úgy, mint a legtöbb bibliai példa esetében, csak itt Izráel néhány városa volt a szenvedő alany, a kedvezményezett pedig Astar-Kemos, a moábi főisten. A Bibliában minden kánaáni utálatosság hérem alá esett. Különösen a kultusztárgyakat kellett ennek az átoknak alávetni: „Ne vigyél utálatosságot (bálványt) a házadba, mert te is hérem leszel, mint az: utálkozva utáld, és undorodva undorodj tőle, mert hérem az" (5Móz 7:26).

Érdekes, hogy a hérem lehet a legnagyobb szentség és áldás is. Ami a legszentebb szent, Jahve számára az is hérem. Ezt a jelentést jó néhány más sémi nyelvekből származó kifejezés is alátámasztja. A zsidó-arámi *hirma*, a szír *herma* és az arab *haram* megszentelt, tiltott területet jelentett, ahová halandó nem tehette be a lábát. Ezzel függ össze az arab *harim*, ami feleséget, vagy háremet jelölt, a nabateus *mhrmh* és a szabeus *mhrm* szógyök egyenesen a szentélyt, a templomot jelenti.[10] Így ez a szó a legutálatosabb utálatosság és a legszentebb szentség kifejezésére egyformán alkalmas. Ezért több újabb munka a herem fogalmát azonosítja a tabu fogalmával.[11] Ennek a szónak felel meg a görögben az *anathéma*, a latinban pedig a *sacer*.[12]

Az átokra van egy köznapibb kifejezés is a héberben, ez a *hálal*, amely kifejezetten az áldás ellentéteként jelenti az átkot. A szó alapjelentése: kicsinek, jelentéktelennek lenni.[13] A vele kapcsolatos szókincs a héberben nagyon gazdag. Kifejezi az ókori keleti ember heves vérmérsékletének minden reakcióját. Az ember átkozódik haragjában [z'm], másokat megalázva ['rr], megvetve [qll], gyűlölve [qbb], sőt káromkodva ['lh] is.[14] Ez az átokmondás is olyan erőket mozgósít, amelyek túl vannak az emberen. Mögötte is az a hit áll, hogy a kimondott szó – hatalom. Az átok a rossz, a bűn félelmetes hatalmát idézi fel. Ezért az átok mindig megnevezi az okot, ami az átkot a megátkozott fejére hozta („mivel ezt és ezt tetted, teszed") és a következményt („...ilyen baj ér"). Ezt a fajta átkot is kimondhatja Isten. Ezzel átkozta meg az Édenkertben a kígyót (1Móz 3:14); az Özönvízkor megígérte, hogy a Földet nem fogja többé megátkozni (1Móz 8:21); Ábrahámot, mint szövetséges társát, áldása mellett átka is védi (1Móz 12:3). Az átok szerepére a mindennapi életben Bálám története utal a legrészletesebben. Izráelben is elevenen élt az a meggyőződés, hogy a kimondott átok nem marad pusztán szó, hanem cselekvést is jelent, de ettől Isten képes megvédeni a népét.

Bálám vagy Bileám, melynek jelentése: elnyelő, megrontó, a zsidók pusztai vándorlása idején Észak-Mezopotámiában, az Eufrátesz mentén fekvő Petór városában élő jövendőmondó volt, akinek történetét 4Móz 22:2–24:25 és 31:8-ban olvashatjuk. Ezen túl öt helyen említi az Ószövetség (5Móz 23:5, Józs 13:22, 24:9, Mik 6:5, Neh 13:2). Története az újszövetségi korban is élt, a tévtanítók és a pénzsóvár emberek megtestesítője lett (2Pt 2:15, Júd 11, Jel 2:14). A későbbi rabbinikus írásmagyarázat is sokat foglalkozott alakjával.[15]

Izráel népe sorozatos győzelmek után Móáb mezején táborozott. Létszámbeli fölényük és harci erejük olyan nagy volt, hogy Bálák, a móábiak királya nem merte fegyveresen megtámadni az izráelieket. Inkább cselhez folyamodott. Néhány főemberét elküldte Bálámhoz, a kor csodaprófétájához, hogy gazdag jutalomért átkozza meg az izráelieket. Bálák és kortársai abban a hiedelemben éltek, hogy a csodaprófféta szavai áldást vagy átkot jelentenek. Bálám óvatos volt, nem adott azonnal választ, hanem a történet szerint megtudakolta először Isten véleményét a dologról. Ez volt a próféta igazi specialitása. Csak másnap közölte, hogy Isten megtiltotta a megbízatás teljesítését, így a küldöttek dolguk végezetlen tértek haza. Bálákot a kudarc nem józanította ki. Újabb tervet kovácsolt. Még előkelőbb embereket küldött Bálámhoz és még nagyobb jutalmat ígért, ha az átok hatékony lesz. De Bálám nem akarta

megszegni Isten parancsát, csak azt vállalta, hogy ismét megkérdezi Isten véleményét. Most Isten megengedte neki, hogy elmenjen a móábiakkal, csak ne ígérjen nekik semmit. Így hát Bálám, a nagy nyereség reményében, gyorsan és szívesen útnak indult a móábi királyhoz, de Isten egy angyalt állított az útjába, majd egy különös párbeszéd folyt Bálám és szamara között. Ebből értette meg, hogy Isten meg akarja akadályozni terve végrehajtását. Továbbment az úton, de most már azt tette, mondta, amit az angyal kijelentett neki. Végül átok helyett háromszor áldást mondott Izráelre. A sikertelen átkozás helyett Bálák azt a tervet agyalta ki, hogy a móábita nőkkel csábíttatja kultikus paráznaságra az izráeli férfiakat (4Móz 25:1–19).

Hogyan mondták hajdan az áldást és az átkot? Amikor Bálám megérkezett Bálákhoz, az „fölvezette Baal magaslatára, ahonnan láthatta Izrael népének egy részét" (4Móz 22:41). Az átokhoz először hét oltárt építenek a hegytetőn és feláldoznak hét birkát és hét kost – ez Bálák áldozata. Báláknak egyedül kell maradnia ahhoz, hogy találkozzon az istenséggel. „Az ÚR (vagyis Jahve) pedig Bálám szájába adta igéjét." Az áldás és az átok csak akkor hatékony, ha a szavakat Isten adja a szánkba. Ezért, még a gazdag ajándék reményében sem képes átkot mondani, mert nem ezt a szót kapta a szájába. „Hogyan ronthatnám meg, kit Isten nem ront meg? Hogy kárhoztatnám meg, kit az ÚR nem kárhoztat?" (4Móz 23:8). A próféta nem mondhat mást. Az áldásnak és az átoknak nem az ember, hanem Isten a kijelentője. Jellemző, hogy a sikertelenséget a formai hibában keresik: nem látta a próféta az egész népet (4Móz 23:13). Amikor másodszor is sikertelen az átok, Bálák csak annyit kért, hogy az áldást ne mondja ki (4Móz 23:25). De a próféta az áldásnak sem ura. Bálám háromszor mond áldást, de az áldásmondás gesztusa is érdekes: „leborulva nyitott szemekkel" (4Móz 24:4, 16) mondja. Hasonlít ez a történet Illés próféta imádságára a Kármelhegyi istenítélet után. Neki is a hegy tetejére kellett menni, itt „a földre kuporodott, és arcát a térdei közé hajtotta" (1Kir 18:42).[16] A gesztusok eltérnek az imádság általános formáitól. Az ószövetségi ember legtöbbször állva imádkozott (1Kir 8:22, Luk 2:38), vagyis ahogyan mondták: „Isten színe elé állt." A testtartás az Isten előtti megalázkodás kifejezője. Ez a magyarázata a térdeplő testhelyzetnek (1Kir 8:54, Dán 6:11, Ef 3:14), de az arcra borulásnak is (Zsolt 95:6). Talán még kifejezőbb az, hogy a régi imádkozó az ég felé nyújtotta a kezét, felülről várva a segítséget (Zsolt 28:2, És 1:15, 1Tim 2:8). Az áldás és az átok kimondásánál is ez a testhelyzet a jellemző. Hiszen itt is Isten akaratának, véleményének elfogadásáról van szó.

Mint eddig is láttuk, nemcsak Isten áldhat és átkozhat, hanem ember is, de ez csak akkor hatásos, ha Isten felhatalmazása alapján történik. A rá vonatkozó szógyök – brk – is érdekes. Rokon a térd és az imádkozás szóval, és talán a nemi szervek életerejét jelentő kifejezéssel is. Az áldás a legköznapibb értelemben „ajándék", amely valamilyen egység vagy kiengesztelés megpecsételésére való. Ezért hangzott el áldás Dávid és Abigail találkozásakor (1Sám 25:2–35), vagy akkor, amikor a neheztelő Naamán visszamegy Elizeushoz (2Kir 5:15–19). Jákob és Ézsau kibékülésekor (1Móz 33:11) is két ember egymással való megbékélésekor jelenik meg az áldás. A víz volt az áldás közkedvelt szimbóluma, az eső éppúgy, mint a földön található víz (1Móz 49:25). Jézus, Sirák fia könyve szerint Isten „áldása folyóként borít be mindent, és mint víz-

özön úgy itatja meg a szárazföldet" (39:22). A víz maga is nélkülözhetetlen, létfontosságú áldás volt (Ez 34:26, Mal 3:10). Nagyon szép, régi áldóformula található Jákob áldásában: „a Mindenhatótól, aki megáld téged az ég áldásával felülről, a lent elterülő mélység áldásával, az emlők és anyaméh áldásával" (1Móz 49:25).

Az áldásmondások sora felölelte az egész életet az egyszerű köszöntéstől vagy egyszerű udvariassági formáktól az istentiszteletig. A köszönés és az áldás összefüggésének szép példája az a jelenet, amikor egy Ahimaac nevű hírvivő Dávidnak jelenti a lázadó Absolon halálát. „Ezt kiáltotta a királynak: Békesség! Azután leborult a király elé arccal a földre, és ezt mondta: Áldott az ÚR a te Istened!" (1Sám 18:28). Az áldás, mint köszöntés, írásban is divat volt. Erre példa Hirám tiruszi királynak Salamonhoz küldött levele (2Krón 2:10–11). Az ószövetségi leírásokból tudjuk, hogy a köszöntés hosszadalmas szertartás keretében ment végbe, mert az ókori Keleten a köszönés lényegesen több volt, mint udvariassági gesztus. Hozzátartozott a meghajlás, magasabb rangúak előtt a letérdelés, esetleg a leborulás (1Móz 18:2, 2Sám 9:6). Ehhez a hosszadalmas gesztushoz olykor az ajándékok kölcsönös átadása is kapcsolódott. Ezért volt az, hogy akinek sietős volt a dolga, az elmulasztotta a köszöntést. Amikor Géházit Elizeus sietteti, akkor arra utasítja, hogy útközben senkinek se köszönjön (2Kir 4:29). Jézus is ezért adta tanítványainak ezt a különös utasítást (Luk 10:4). A hosszadalmas köszöntési ceremónia akadályozta volna őket küldetésük teljesítésében.

Az áldás és az átok mára pusztán indulati töltésű, szakrális tartalmát a mindennapi életben elveszítette. A kimondott szó alakító, teremtő erejéről is megfeledkeztünk. A folklór feladata, hogy ezeket az ókori ember számára fontos mondásokat, a hozzájuk kapcsolódó szokásokat, ennek gyakorlatát az életben megőrizze.

Jegyzetek

1 Müller (1990: 1–32).
2 Szigeti (1991: 55–74).
3 Westermann (1968. passim); Varga (2002: 403). Westermann művének 2. kiadása 1992-ben jelent meg. A szerző bevezetője szerint az 1. és 2. kiadás közt eltelt 24 esztendő alatt sem változott a helyzet.
4 Westermann (1993. passim).
5 Varga Gy. (2002: 404).
6 Koehler–Baumgartner (1958: 334).
7 Pudleiner (2002: 1).
8 Kenyon (1976: 550, passim). A jerikói ásatások nem egészen a Biblia leírását tükrözik.
9 Jackson–Dearman (1989: passim) – magyarul: Harmatta (1965: 285).
10 Botterweck–Ringgren (III. 1982) N. Lohfink cikke.
11 Toorn–Becking–Horst (1999).
12 Bartha (1993: I.136); Varga (1992: 50); Pudleiner (2002: 1–5).
13 Koehler–Baumgartner (1958: 302–303); Botterweck–Ringgren (IV).
14 Botterweck–Ringgren (1982: vol. IV); Léon-Dufour (1976: 87).
15 Rubin (1943: 1–28).
16 Varga Zs. (1938).

Bibliográfia

BARTHA Tibor 1993: *Keresztyén bibliai lexikon.* Budapest.

Biblia 1996: Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel. Budapest.

Biblia Hebraica Stuttgartensia 1884: Stuttgart.

BOTTERWECK, G. Johannes–RINGGREN, Helmer (szerk.) 1982: *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids M. USA.

CZEGLÉDY Sándor–HAMAR István–KÁLLAY Kálmán 1931: *Bibliai lexikon.* Budapest.

de VAUX, R. 1960: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen.* Freiburg–Basel–Wien.

HAAG, Herbert 1969: *Bibel Lexikon.* Leipzig.

HARMATTA János (szerk.) 1965: *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest.

HERTZ, J. H. 1984: *Mózes öt könyve és a haftárák.* I–V. Budapest.

JACKSON, K. E.–DEARMAN, J. A. 1989: The Text of Mesha Inscription. – The Language of the Mesha Inscription. In Dearman, J. A. (szerk.): Studies in the Mesah Inscription and Moab. Atlanta.

KENYON, Kathleen M. 1976: *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land.* I–II. London.

KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W. 1958: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros.* Leiden.

LEON-DUFOUR, X. 1976: *Biblikus teológiai szótár.* Róma.

LISOWSKY, G. 1993: *Konkordanz zum Hebraeischen Alten Testament.* Stuttgart.

MANN, U. 1979: *Das Wunderbare: Wunder, Segen und Engel.* Gütersloh.

MÜLLER, H. F. 1990: Segen im Alten Testament, Theologische Implicationen eines halb vergessenen Themas. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87: 1–32.

POLLÁK Kaim 1881: *Héber–magyar teljes szótár.* Budapest.

PUDLEINER Dolores 2002: Hérem és sacer. Két párhuzamos vallási fogalom a római és héber hagyományban. In *A teológia peremén.* A *Lelkipásztor* melléklete. Budapest, 1–5.

RUBIN Jenő 1943: *Bileám alakja a Szentírásban és a hagyományos irodalomban.* Budapest.

SZIGETI Jenő 1991: A név és névhasználat vallásos háttere az Ószövetségben. In Dankó Imre–Küllős Imola–Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz* 5: 55–74. Debrecen.

Van der TOORN, K.–BECKING, B.–van der HORST, P. (szerk.) 1999: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible.* Leiden.

VARGA Gyöngyi 2002: Az áldozat teológiája – a teológia áldozata? *Lelkipásztor* 77: 11. 403–409.

VARGA Zsigmond 1938: *Bibliai vallástörténet.* Debrecen.

WESTERMANN, C. P.: 1968: *Der Segen in der Bible und im Handeln der Kirche.* München.

– 1993: *Az Ószövetség theologiájának vázlata.* Budapest.

BÁRTH DÁNIEL

Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkori Magyarországon

Az egyházi benedikciók és a népi kultúra kapcsolatának vizsgálata korántsem új keletű a magyar néprajztudományban. Bálint Sándor a paraszti hiedelmek és szokások szempontjából nagy jelentőségű szentelmények profán használata kapcsán foglalkozott az áldást adó benedikciókkal és a negatív előjelű, átokjellegű exorcizmusokkal, ám azok történeti kérdéseinek részletes elemzését – érthető módon – nem vállalhatta érintőleges forráshasználatra épülő tanulmányaiban.[1] A felmerült kérdéskörök aprólékos vizsgálatát – nyugat-európai példák nyomán – határozottan a liturgiatörténet tárgykörébe utalta, egyszersmind ösztönözve és sürgetve az efféle hazai kutatások megindulását.[2] Ösztönzései és témafölvetései e téren – kevés kivételtől eltekintve – nem hullottak termékeny talajba,[3] viszont az egyházi benedikciók és a paraszti ráolvasások között fennálló kapcsolatra vonatkozó meglátásait alaposan kifejtette 1980-as években publikált tanulmányaiban Pócs Éva.[4] E tanulmányok nyilvánvalóvá tették a középkori egyházi áldás/átok imádságok és a 19–20. századi magyar paraszti ráolvasások szövege közötti párhuzamok meglétét, és meggyőzően világítottak rá az átadás–átvétel bonyolult folyamatának lehetséges irányaira. Pócs kimerítő elemzéseiben mindemellett felvázolta annak a tágabb keretű kultúrtörténeti folyamatnak a lefolyását, amely röviden a középkori egyházi mágikus gyakorlat kora újkori átalakulásával, az egyházi és a népi (populáris) áldáshasználat fokozatos szétválásával jellemezhető. Az egyházi benedikciós gyakorlat egységesedésének, rögzülésének és végső soron visszaszorulásának menetét bemutatva Pócs a folyamat nyugat-európai lezajlását vette alapul.[5] Hasonlóképpen a magyar paraszti ráolvasások középkori latin előképeinek szöveganyagát Adolph Franz grandiózus, ám főként német egyházmegyék forrásaira épülő művéből merítette.[6] Mindez magától értetődően következett a hazai liturgiatörténeti vizsgálatok említett fogyatékosságaiból, az ilyen irányú forrásfeltárás, -elemzés, illetve a tudományközi megközelítések szempontjából értékes szövegközlések teljes hiányából.

Tanulmányunkban az egyházi benedikciós gyakorlat kora újkori képének legfontosabb hazai forráscsoportjait és egyben a kérdéskör vizsgálatának lehetséges irányait igyekszünk felvázolni. Rövid szemlénk természetesen nem lehet kimerítő,

hiszen kezdeti stádiumban lévő kutatásaink kiteljesítése során – reményeink szerint – egyrészt újabb források kerülhetnek elő, másrészt az eleddig feldolgozatlan adatok elemzése által a felmerült kérdések tovább árnyalhatók.[7]

A rituálék tanúsága

Az egyházi benedikciós gyakorlat kora újkori egységesedésének és visszaszorulásának folyamata mindenekelőtt a szerkönyvek előírásain és szertartásleírásain keresztül tanulmányozható. A középkorban nagyfokú tartalmi változatosságot mutató rituálék egységesítése – a misekönyvvel ellentétben – nem történt meg a trentói zsinat (1545–1563) szellemében megújuló római katolicizmus fennhatósága területén.[8] A szertartáskönyvek összeállítása továbbra is az egyházmegyék főpásztoraira volt bízva, s bár Róma kétségkívül arra ösztönözte őket, hogy a 17. század elején megjelent római szertartásrendhez igazítsák saját egyházmegyéjük szerkönyvét, a helyi jellegzetességek megtartására mégis kellő lehetőség nyílott számukra. Franz, a középkori benedikciókról írott nagyívű áttekintésében, kiemelt jelentőséget tulajdonít az 1614-ben kiadott római rituálénak a szertartások egységesítése és a benedikciós gyakorlat megmerevedése terén.[9] A *Rituale Romanum* fontos szerepéhez nem férhet kétség, ám megjelenésének dátuma – miként látni fogjuk – a magyarországi viszonylatokban nehezen értékelhető határkő jellegű terminusként.

Középkori liturgikus kódexeink – némiképp váratlan módon – korántsem mutatnak olyan minden részletre kiterjedő, az emberi világ lényeges elemeit átfogó benedikciós „arzenált", mint az a nyugat-európai források és feldolgozások alapján előfeltevésszerűen várható lenne.[10] Hogy ez a körülmény mennyiben magyarázható a hazai korai szertartáskönyvek 16. századi pusztulásával, vagy egyéb, gyakran emlegetett tényezőkkel, egyelőre nehéz lenne eldönteni. Mindenesetre az 1496-tól megjelenő nyomtatott szerkönyveink, amelyek elvileg a középkori gyakorlat átörökítőinek tekinthetők, szinte semmivel sem hordoznak magukban változatosabb, kiterjedtebb benedikció-készletet, mint a későbbi rituálék.

A 15. század végétől kiadott magyarországi nyomtatott szertartáskönyvek, a Pázmány Péter által 1625-ben összeállított *Rituale Strigoniense* megjelenéséig, tartalmi tekintetben három csoportra oszthatók.[11] Az első csoportot az 1496–1560 között féltucat kiadást megért *Obsequiale Strigoniense* példányai jelentik, amelyek utolsó, tartalmilag változatlan kiadása a jeles humanista, Oláh Miklós esztergomi érsek előszavával jelent meg.[12] A obsequiálék fennmaradt kiadásai mindössze néhány olyan benedikciót tartalmaznak, amelyek a későbbi szerkönyvekben nem szerepelnek.[13]

A hazai liturgiatörténet kiemelkedő darabjait képezik a Telegdi Miklós pécsi püspök által összeállított *Agendarius* kiadásai.[14] Az esztergomi szertartáskönyv trentói szellemben átdolgozott változata 1583-ban és 1596-ban jelent meg, és méltán nevezhető a „legmagyarabb rituálé"-nak. Köszönhető ez egyrészt a Telegdi és néhány kortársa által fémjelzett humanista egyházi irányzatnak, amely célul tűzte ki a katolikus liturgia bizonyos ágainak népnyelvre történő fordítását és a latin szertartásrend hegemóniájának

visszaszorítását. Másrészt az összeállító lehetőség szerint arra törekedett, hogy a hazai szertartások jellegzetességeit átörökítse, minek következtében több olyan rítuselemet érintetlenül hagyott, amely a számára mintaként használt külföldi rituálékban nem kapott helyet. A Telegdi-féle *Agendarius* mindösszesen egy tucat benedikciót tartalmaz, amelyek nagyrészt átörökítődtek a 17. századi szerkönyvekre.[15]

Az esztergomi szertartáskönyvek harmadik nagy csoportját a *Rituale Strigoniense* 1625. évi és későbbi, változatlan kiadásai alkotják.[16] Pázmány Péter számára két tényező volt irányadó a rituálé összeállításakor. Egyfelől hangsúlyosan arra törekedett, hogy az egy évtizeddel korábban véglegesített *Rituale Romanum*[17] előírásainak és szertartásleírásainak szövegét teljes egészében átültesse a honi gyakorlatba, másfelől viszont az ily módon kialakított tartalmi törzset több helyen a magyarországi liturgikus hagyományok elengedhetetlen elemeivel egészítette ki. Utóbbi téren leginkább az *Agendarius*ra és az abban átörökített középkori rítuselemekre támaszkodhatott.[18] E kettős törekvés eredményeképpen a későbbi évszázadok szertartásrendjei szempontjából kiemelkedő jelentőségű *Rituale Strigoniense* benedikciókat tartalmazó fejezete a római rituálé valamennyi áldását magában foglalja, ám emellett több helyi jellegzetesség is szerepel benne. A római rítus szerint megszövegezett víz-, gyertya-, ház-, nászágy-, hajó-, szőlőskert-, zarándok-, gyümölcs-, olaj-, valamint húsvéti élelmiszer-áldás után Pázmány hat olyan benedikciót is beillesztett, amelyek a *Rituale Romanum*ban nem kaptak helyet. Ezek a következők: az általános jellegű *Benedictio communis ad omnia*, a Szent János evangélista ünnepén (december 27.) történő borszentelés,[19] az amulett szerepű három értékes érme vízkereszti (január 6.) megáldása,[20] a torokfájásra alkalmas alma Balázs-napi (február 3.) benedikciója,[21] az új szőlő megáldása Urunk színeváltozása (augusztus 6.) ünnepén,[22] valamint a füvek Nagyboldogasszony-napi (augusztus 15.) áldása.[23] A felsorolt benedikciók többsége mély gyökerezésű, lokális jellegzetességet képvisel. Eredetük és elterjedésük homályos kérdése önálló, elsősorban közép-európai kontextusban vizsgálódó liturgiatörténeti és történeti-néprajzi tanulmányt igényelne.

Pázmány rituáléja kapcsán meg kell emlékeznünk az átokjellegű exorcizmusok egyik jól elhatárolható válfajáról, az embert megszálló tisztátalan lelkek kiűzésének szertartásáról. Az ördögi megszállottság megszüntetésére irányuló exorcizmus hazai szövegei sem a középkorból, sem a 16. századból nem maradtak ránk. Nem szerepelnek sem a kéziratos és nyomtatott rituálékban, sem egyéb liturgikus könyvek lapjain. Ez a körülmény nem jelenti feltétlenül az efféle gyakorlat hiányát, sőt talán éppen az ördögűzés rítusának kiemelt jelentőségét erősíti. Az exorcizmus szertartása nálunk elsőként a *Rituale Strigoniense*-ben szerepel. Pázmány a római rituálé vonatkozó szövegrészét szó szerint emelte át az esztergomi szerkönyvbe.[24]

A hazai egyházmegyék túlnyomó többségében – az esztergomi érsekség és a győri püspökség kivételével – a 18. században jelentek meg először nyomtatott rituálék.[25] A szerkönyvek tartalmi tekintetben nagyfokú rokonságot mutattak egymással. Ez elsősorban a *Rituale Strigoniense* zsinati határozatokkal is megerősített tekintélyének köszönhető.[26] Voltak azonban olyan egyházmegyék, amelyek főpásztorai előszeretettel hangsúlyozták az esztergomi érsekségtől való függetlenségüket. Jó példa erre a

kalocsai érsekek és közülük Patachich Gábor gyakorlata, aki 1738-ban, kiadván az első újkori kalocsai rituálét, a mű előszavában jelezte, hogy elsősorban a *Rituale Romanum*ot tekintette mintának.[27] A függetlenségüket féltő egyházi vezetők azonban éppen a közös minta révén nem tudták kikerülni, hogy az esztergomitól lényegesen eltérő szertartáskönyvet alkossanak. Apróbb különbségek azonban vannak.[28] E helyi jellegzetességek vizsgálata különösen fontos lehet a szokások és hiedelmek regionális elterjedését szem előtt tartó néprajzkutatás számára.

A felszín alatti gyakorlat nyomai

Az egyházmegyei rituálékban rögzített benedikciók a hivatalos gyakorlatról nyújtanak felszínes képet, ám emellett az általunk vizsgált korszakban létezett egy „félhivatalos"-nak nevezhető egyházi áldás/átok gyakorlat is.[29] Az elnevezés magyarázatául meg kell jegyeznünk, hogy sem a trentói határozatokban, sem a *Rituale Romanum*ban nincs tiltás a hivatalos szerkönyvben nem szereplő áldások használatára vonatkozóan. „Félhivatalos" gyakorlaton tehát semmiképpen sem tiltott, hanem egyfajta megtűrt, elnézett benedikciós tevékenységet értünk. Ide sorolunk minden olyan benedikciótípust, amely ugyan kimaradt a nyomtatott egyházmegyei szertartáskönyvekből, ám a hívek igényelték használatukat.

A „félhivatalos" benedikciós tevékenység legszebb szövegemlékeit azok a kézírásos áldásformulák jelentik, amelyek nyomtatott liturgikus könyvek kötéstábláin, szennycímlapjain és utólapjain maradtak fenn. E kézírásos bejegyzésekből – száznál több 15–16. századi kötet áttanulmányozásával – Radó Polikárp gyűjtött össze egy csokorra valót.[30] Legtanulságosabb felfedezésének egyértelműen az Aprószenteknapi vesszőáldás *(Benedictio virgarum in die Innocentum)* megtalálása tekinthető, amely komoly nyereséget jelentett az efféle történeti adatoknak ujjongva örülő szokáskutatás számára.[31]

Hasonlóképpen jó példa a középkori szertartások továbbélésére és a liturgikus szövegek hagyományozódására a szülés következtében elhunyt anyák avatásának rítusa.[32] A szülést követő tisztátalan állapot feloldásának igénye táplálta azt az elemi gondolatot, hogy a halott anyáknak is részesedni kell az avatás *(Introductio* vagy *Benedictio mulieris post partum)* egyházi szertartásában. A rítus végrehajtásának többféle módozata őrződött meg a kézírásos instrukciókban. Szokás volt, hogy a koporsóval, a normális avatási szertartás mintájára, stólával bevezetve tértek be a templomba, megakasztva a temetési szertartás menetét. Máskor a temető kapuja szimbolizálta a templomajtót. A benedikciók és orációk szövege részben átalakult és a temetési szertartás elemeivel színeződött. Az elhunytat sokszor egy másik asszony helyettesítette a szertartásnál. Utóbbi szokás ellen Pázmány külön tiltó rendelkezést hozott a *Rituale Strigoniense* rubrikáiban. A 15–18. századi elszórt, apró adatok meggyőzően mutatják a szokás búvópatakszerű továbbélését valahol a hivatalos rendelkezések és gyakorlat alatt, egyszersmind magyarázatot adva a néhány ilyen jellegű 19–20. századi néprajzi adat eredetére.[33]

A „félhivatalos" benedikciós gyakorlatot tápláló népi igények kiszolgálására leginkább a szerzetesrendek, azok közül is elsősorban a ferencesek mutattak vállalkozókészséget a korszakban. Természetes módon következett ez a franciskánusok életközeli, a Tridentinum szellemétől kevésbé megérintett vallásos mentalitásából.[34] Középkorias szellemiségük alkalmassá tette őket – többek között – a középkori benedikciós gyakorlat 18. századra történő átörökítésére és nagyjából a jozefinizmus kiteljesedéséig való továbbéltetésére.

A ferencesek benedikciós tárháza

Az alábbiakban néhány olyan ferences kötődésű hazai forrás rövid, jelzésszerű ismertetésére vállalkozunk, amelyek magukban hordozzák az általunk vizsgált gyakorlat szöveges formáit, és egy későbbi liturgiatörténeti és történeti-néprajzi elemzés kiindulási pontjai lehetnek.

Méltán tartják a hazai néprajztudományban kiemelt jelentőségűnek Katona Lajos viszonylag hosszú szövegközlő tanulmányát, amelyben egy 17. századi eredetűnek vélt exorcizmus-leírás 1764-ben készült másolatát adta közre.[35] A húszoldalas latin nyelvű formulagyűjtemény elsősorban nem tartalmi szempontból, hanem mint tudományos közlés tekinthető unikálisnak. A gyöngyösi ferences könyvtárban búvárkodó Katona – bámulatos intuícióval – felismerte a kézirat folklorisztikai és művelődéstörténeti jelentőségét. A hosszúnak számító latin szöveg – amelyhez hasonlónak közlésére sem előtte, sem utána nem volt példa a néprajztudomány vezető folyóiratában – publikálását a következőképpen indokolta meg bevezetőjében:

> Látjuk mennyi népies babonával és ősrégi hiedelemmel érintkezik e kis füzet tartalma, mely a midőn részben ilyeneken alapul, másfelől hasonlóknak ápolására is szolgált. Minthogy pedig hazai másolatának egy máig fönnmaradt példánya azt látszik bizonyítani, hogy nálunk is gyakorolták vele a benne leírt ördögűző eljárást, a mi népünk hitével való összefüggése miatt is megérdemli, hogy mielőtt még teljesen elpusztulna az emléke, e folyóiratban az utókor számára jobban megőrizzük, mint az ezen, esetleg ma már egyetlen kézirati példány vajmi bizonytalan sorsa mellett lehetséges volna.[36]

A Katona Lajos bölcs előrelátásának köszönhetően ránk maradt exorcizmusgyűjtemény olyan áldás/átok imádságokat tartalmaz, amelyek különleges, ördögűző hatalommal felruházott cédulák készítésére irányulnak. Az aprólékos procedúra keretében külön formulákkal áldották meg a cédulák anyagát, a rájuk ütött pecsétet, a tintát és a tollat is. Az ekképpen előállított eszköz amulettként védte az embereket a tisztátalan lelkek támadásától, de alkalmas volt az állatok, a földek, az épületek stb. védelmére egyaránt, minden olyan kártétellel szemben, amelynek rontás *(maleficium)* állt a hátterében. A preventív funkció mellett a cédulákat megszállottság vagy rontás bekövetkezte után is használták. Ilyen esetben az áldozattal lenyelették a

varázserejű papírdarabokat. Ugyanígy tettek a nehéz szülések megkönnyítése érdekében is.

Az „ördögűző könyvecske" benedikciói és exorcizmusai túlnyomórészt az ilyen típusú kora újkori szöveganyagra vezethetők vissza.[37] A szertartás 17. századi német franciskánus összeállítója az ismert és egyéb célra használatos imádságok formuláit és toposzait alkalmazta a cédulák alapanyagaira. Észrevette ezt az a kassai Ferencrendi szerzetes is, aki egyik rendtársa számára lemásolta a gyűjteményt a 18. század közepén. Megjegyzése szerint a szövegek többsége Bernardus Sannig rituáléjából származik.[38] A csehországi ferences Sannig által összeállított *Rituale Franciscanum* 1685-ben jelent meg Prágában, és a szentségek kiszolgáltatásának szertartása mellett hihetetlen nagy számú benedikció- és exorcizmus-leírást foglal magában.[39] Az elsősorban ferencesek számára kiadott, német, osztrák és cseh használatra szánt szertartáskönyv monumentális tárházat szolgáltatott az áldás/átok imádságokat előszeretettel alkalmazó és esetenként átalakító, újjáalkotó szerzetes alsópapság számára. Egy jövőbeli filológiai vizsgálat döntheti el, hogy Sannig kézikönyvének mekkora szerepe volt a középkori gyökerű benedikciószövegek közép-európai, illetve magyarországi elterjesztésében.

Bernardus Sannig gyűjteménye mellett más, hasonló típusú benedikciós kézikönyvek is forgalomban voltak a 17–18. századi Magyarországon. Túlnyomó többségük a ferencesek működéséhez kapcsolódott. Annak ellenére, hogy nyomtatott könyvekről van szó, a bennük rögzített gyakorlat „félhivatalosnak" tekinthető, hiszen többségében olyan benedikciókat és exorcizmusokat foglaltak magukban, amelyek az érvényben lévő hazai egyházmegyei rituálékban nem kaptak helyet.

Számos benedikciót tartalmaz az a kézikönyv, amelynek harmadik kiadása a svájci búcsújáró helyen, Einsiedelnben jelent meg 1685-ben.[40] A *Manuale benedictionum* – amelynek összeállítója ismeretlen – több olyan, rontás elleni szertartást tartalmaz, amely a demonológia számára hozhat értékes adalékokat. A megszállottságra irányuló exorcizmusok bőséges kínálata különféle, 17. századi ördögűző-kézikönyvek forrásanyagára vezethető vissza. A római rituálé exorcizmusa mellett megtalálható benne a Hieronymus Mengus nevéhez köthető *Flagellum daemonum* és *Fustis daemonum* egy-egy formulája,[41] illetve Maximilian von Eynatten antwerpeni kanonok manuáljának három különböző irányultságú szövegegyüttese.[42]

A franciskánus szellem erdélyi fellegvárában, Csíksomlyón jelent meg a 18. század közepén az a kisalakú könyvecske, amely elsősorban vihar elleni áldás/átok imádságokat tartalmaz.[43] A *Fasciculus benedictionum* ismeretlen összeállítója, a szokásoknak megfelelően, különféle egyházmegyei rituálékból és manuálokból merítette anyagát. A vihar távoltartására irányuló benedikciók és exorcizmusok mellett különféle rontások elleni imádságok is találhatók a kötetben. Példaként említhetjük a megigézett vagy valamely mágia által megkötött személyek feletti igen hatásos ellene esküvés *(conjuratio potentissima super persona fascinata, aut magiis quibusvis ligata)* szövegét.[44]

Tartalmi összetételét és funkcióját tekintve az eddig ismertetett kézikönyvektől némileg eltér a népszerű *Arca Domini* című imakönyv, amely jó néhány kiadást megért a 18. században.[45] A ferences ihletésű gyűjtemény elsősorban mindennapi

imádságokat tartalmaz, ám emellett – mintegy kiegészítésként – számos benedikciót és exorcizmust is magába foglal. A „Supplementum benedictionum et exorcismorum" című fejezet tanulságos szövegei közül mindössze két példát idézünk. A rontás áldozatává vált gyermek felett elmondandó exorcizmus rövid responzórium után orációval kezdődött, amelyben a pap Jézus Krisztushoz könyörgött, hogy a Szűzanya és a szentek érdemeire tekintettel szabadítsa meg a gyermeket a Sátán és szolgái minden hatalmától, illetve a betegségektől. Ezután következett a tényleges exorcizmus, amelynek szövegét az előírás szerint igen erős hittel és fennhangon kellett elmondani.

> Ego N. ut minister Christi et Ecclesiae, in nomine JESU Christi praecipio tibi daemon, qui maleficium perfecisti in corpore istius infantis, ut statim sine omni mora destruas omne maleficium, ab eo auferas omnem ligaturam, facturam, fascinationem, ac quamcumque molestiam: atque totaliter ab eo recedas, trahendo mecum omnes immunditias, si quas in corpus illius immisisti, nec amplius habeas potestatem ei die vel nocte malum inferrendi. Si plures estis infestantes daemones: idem eadem authoritate in nomine JESU Christi vobis omnibus et singulis praecipio. Sic volo, sic jubeo, ut minister Christi et Ecclesiae in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen.

A „kötés, megcsinálás, igézés és mindenféle nehézség" eltávolításának emlegetése a 20. századi magyar néphit jól ismert fogalmait idézi. A szertartás záró momentuma egy rövid áldás volt, amelyet a gyerek fölött mondtak el:

> A mi urunk Jézus Krisztus legyen veled, hogy megvédjen, legyen benned, hogy megőrizzen, legyen fölötted, hogy megáldjon, aki az Atyával és a Szentlélekkel tökéletes egységben él mindörökkön örökké, Amen.

Záró utasításként megjegyezték, hogy a pap figyelmeztesse a szülőket: keresztvetéssel, szenteltvízzel és más szentelményekkel óvják meg gyermeküket az efféle ártalmaktól.[46]

Az *Arca Domini* imádságai között egyéb, unikálisnak tekinthető benedikcióközlések is találhatók. Ismereteink szerint ez az egyetlen olyan nyomtatott könyv, amelynek több kiadásában helyet kapott a Szent János és Pál vértanúk tiszteletére történő gyertyaáldás szertartása.[47] Az említett szentek patrocíniumán (június 26.) megáldott gyertyákat vihar ellen használták. A 4. században vértanúságot szenvedett római testvérpárt a késő középkortól kezdve mint időjárás-patrónusokat tisztelték a német nyelvterület egyes részein, az osztrák, cseh és morva tartományokban, valamint Magyarországon.[48] A két „Wetterherr" ilyetén oltalmazó attribútumai jól megfigyelhetők az ikonográfiai ábrázolásokon, erre utalnak a kápolna-titulusok és a tiszteletükre szentelt, minden bizonnyal vihar esetén megkondított harangok feliratai.[49]

A gyertyák János és Pál vértanúk ünnepén alkalmazott benedikciója feltehetőleg a 16. században keletkezett.[50] A hivatalosan nem használt, ám a helyi, leginkább

rendi gyakorlatban megtűrt szentelmények iskolapéldájának számít. Az *Arca Domini* imádságai közé pótlólag, betoldásként felvett benedikció szövege valójában kéziratban terjedt el a szerzetesek, illetve az alsópapság körében. Az elterjedés ilyesféle folyamata általában a szentelmények népi használatának leghomályosabb kérdése szokott lenni. Most sincs ez másképp, ám néhány véletlenül előkerült adalék kismértékben elősegítheti a probléma tisztázását.

A Kalocsai Érseki Levéltár zombori ferencesekkel kapcsolatos iratcsomójában előkerült a szóban forgó áldás egylapos leírása.[51] A 18. századi irat egyelőre ismeretlen okokból került a levéltárba.[52] A önmagában álló, gyűrött papiros nemcsak a benedikció leírását, hanem annak forrását és a gyertyák használatára vonatkozó előírásokat is tartalmazza. Eszerint az áldás szövege gróf Johann Friedrich von Waldstein 17. század végi prágai érsek kéziratából származik.[53] A „contra grandines et tempestates" használatos gyertyákat a szentek ünnepén, mise keretében áldották meg. Mindig két gyertyán végezték el a benedikciót. Ha egy személy rendelte meg a misét, kizárólag az ő számára jelentettek védelmet a vihar elleni gyertyák. Érdemes volt tehát a *communitas*nak kifizetni a miséért járó díjat, hiszen csak így biztosíthatták az egész határ biztonságát. A másolat forrását jelentő prágai kézirat ezzel kapcsolatban azt is megörökítette, hogy az érsek saját maga látta és hallotta, hogy az ilyen szentelt gyertyákat használó falvak határát teljességgel megkímélte az ítéletidő, míg az említett szentek tiszteletét elhanyagoló települések termése alaposan megsínylette azt. Ezért ajánlották minden városnak és falunak, hogy éljen e szentelménnyel. A gyertyákat csak a vihar alatt kellett égetni, meggyújtásukkor két-két Miatyánkot és Üdvözlégyet imádkoztak el. A szertartásleírás végén azt is megjegyezték, hogy a vértanú-szentek közbenjárását kérő híveknek legalább fél napig ünnepnapot kell tartaniuk és misét kell hallgatniuk június 26-án.[54]

A szerencsés módon előkerült benedikció-leírás nem az egyetlen fönnmaradt példája a különleges szentelmény kora újkori „félhivatalos" használatának. Amikor a kalocsai főegyházmegyében a 20. század első évtizedeiben új rituálé kiadását tervezték, körkérdést intéztek a plébánosokhoz arra vonatkozóan, hogy milyen szertartásokkal egészítenék ki a forgalomban lévő szerkönyvet, illetve milyen rítusokat végeznek attól eltérő módon. A papok közül többen jelezték, hogy híveik igényt tartanak a Szent János és Pál vértanúk tiszteletére megáldott gyertyákra, ám annak szövege nem szerepel a hivatalos rituálében. Az érsek által felállított rituálé-előkészítő bizottság tagjai elhatározták, hogy felveszik az új szerkönyvbe a szertartást, viszont nem volt megfelelő szövegük. A történeti folyamatok ismeretében kissé abszurdnak tűnik, hogy az egyházi vezetők ezután a plébániai archívumok átkutatására biztatták a rítusért reklamáló papokat. Elő is került egy 18. századi másolat a kishegyesi plébánia irattárában.[55] A rítus leírását a garai plébános is mellékelte leveléhez, amelyben kifejtette, hogy főként a faluban élő németek tartanak igényt a „Wetterkerzen"-nek nevezett gyertyákra, „melyeket vihar közeledtével meggyujtanak és mellette buzgón imádkoznak kérvén a veszély elhárítását".[56] Az említett új rituálé sohasem jelent meg. Ám maga a szándék, amely a valamikori megtűrt benedikció 20. századi hivatalossá tételét célozta, ennek ellenére tanulságos.

Az utóbb említett esetek már önmagukban hordozzák a „vihargyertyák" népi szentelményként történő legújabb kori regisztrálásának lehetőségét. Bálint Sándor – a magyar nyelvterület több pontjáról összegyűjtvén az ilyen típusú adatokat – megállapította, hogy a szóban forgó szentelmény használata a ferences kisugárzású helyeken terjedt el.[57] Fenti,18–20. századi bácskai adataink is ezt támasztják alá. A János és Pál gyertyáinak oltalmazó képességébe vetett hit ezen a területen különösen tartósnak bizonyult, ahogy ezt jelenkori gyűjtésekből származó információk is megerősítik.[58]

Bizonyos áldástípusok rövidebb életűek és területileg korlátozottabb használatúak voltak. Példaként említhetjük a Szent Didák érméjével történő vízszentelés szertartását, amelynek egyetlen ismert leírása az 1731-ben kiadott győri rituálé egyik fennmaradt példányának hátsó lapjain őrződött meg. A szentek közbenjárására történő vízszentelés többféle típusa ismeretes a középkori Európában, amelyek közül a 17–18. században „Szent Ignác vizének" benedikciója tett szert a legnagyobb népszerűségre. A jezsuiták által preferált „aqua Ignatiana" mintájára a többi szerzetesrend is igyekezett saját szentjeinek ilyen szempontú attribútumokat kialakítani. Az 1588-ban kanonizált spanyol ferences laikus testvér, Szent Didák efféle kultusza vélhetően hajdani gyógyító tevékenységéből ered, minek következtében az érméje belógatásával megáldott vízhez valószínűleg szintén gyógyító funkció kapcsolódott. A benedikció kézzel írott szövegét hordozó győri rituálé vélhetően a 18. században Bajára került. A bejegyzés ottani keletkezését a szent 1780-as években fellendült bajai kultusza erősíti. Szent Didák tisztelete a későbbi századokban alábbhagyott, a közbenjárására irányuló vízszentelés illegális szertartása elfelejtődött.[59]

Végezetül a ferencesek által folytatott benedikciós tevékenység szinte kimeríthetetlen tárházának egy kevéssé ismert megjelenési formájára utalunk. A „félhivatalos" áldás/átok szövegek előkerülését nem csupán a nyomtatott gyűjteményekből, kézikönyvekből, vagy a szertartáskönyvek kéziratos bejegyzéseiből, kiegészítéseiből várhatjuk. Gyakorlatilag bárhol előkerülhetnek, miként azt néhány fenti példánk alátámasztja. Kevesen számítanának azonban arra, hogy a benedikciós gyakorlat nyomai akár egy 18. századi anyakönyvben is felbukkanhatnak. Persze a sükösdi plébánia történetét feldolgozó Udvardy József sem benedikciókat keresett a helyi keresztelési és házasságkötési matrikulában. Az említett kötetek több olyan rövid, latin nyelvű imádságot tartalmaznak, amelyek a fentebb emlegetett szövegeknél némiképp szorosabb kapcsolatot mutatnak a paraszti ráolvasásokkal. A tizennégy, ferences ihletésű formulát Rády Imre sükösdi plébános jegyezte be az anyakönyvekbe. A szövegek egy része valamilyen testi bajjal, betegséggel (láz, orrvérzés, fogfájás, fejfájás) kapcsolatos, másik része különféle rontások ellen irányul. Az imádságok egyházi vagy laikus használatának, paraszti ráolvasásokkal való kapcsolatának tisztázása további kutatásokat és összehasonlító elemzéseket igényel.[60]

A jezsuiták benedikciós tevékenységének forrásai

A Ferenc-rendiek mellett röviden meg kell emlékeznünk a jezsuiták által gyakorolt benedikciós tevékenység főbb irányairól és néhány – e szempontból eleddig kiaknázatlan – forráscsoportról.

Annak ellenére, hogy a két, szóban forgó szerzetesrend egymástól eltérő vallásos mentalitást képviselt, témánk szempontjából mégis párhuzamba állíthatók. A 17. század elejétől kibontakozó hódoltsági és erdélyi jezsuita missziók tagjai eleinte gyanakodva és rosszallóan tekintettek a „műveletlen" ferencesek életközeli, spirituális pasztorációjára.[61] A két rend egymással rivalizáló tagjai közötti gyakori összezördülések, ellenségeskedések kialakulásához – amelyek leírásai a korabeli missziós dokumentumokat színesítik – ez a körülmény is hozzájárult. A Tridentinum szilárd dogmatikai alapjai szerint tevékenykedő jezsuiták missziós élményeik hatására hamar belátták, hogy a látványos eredmények elérése érdekében alkalmazkodniuk kell a katolikus szempontból áldatlan magyarországi hitéleti viszonyokhoz. Lelkipásztorkodásuk középpontjába a csodát állították. Molnár Antal megfogalmazása szerint a „jezsuiták minden más szerzetesrendnél hatékonyabban építették be missziós tevékenységükbe a kora újkori ember csodavárását".[62] Az utóbbi bő évtizedben mind nagyobb számban napvilágot látott missziós jelentések és egyéb dokumentumok gyakran visszatérő részleteit jelentik azok a kissé sematikusnak tűnő mirákulumtörténetek, amelyek a misszionáriusok által véghezvitt csodás gyógyításokról, ördögűzésekről és pozitív végkifejletű benedikciókról tudósítanak.[63] A jezsuiták gyógyító tudományukat a katolikusok hitbeli megerősítése mellett előszeretettel alkalmazták a más vallásúak áttérésének elősegítésére is. Efféle tevékenységük keretében gyakran éltek szentelményekkel: a szenteltvíz mellett kedvelték a jezsuita szentek képeit, ereklyéit, és különösen az *Agnus Dei*nek nevezett viaszfigurákat.[64] Utóbbiak közkedveltségét erősíti, hogy a misszióban tevékenykedő páterek rendszeresen kérték a római rendfőnöktől a gyógyításra és ördögűzésre egyaránt használt kegytárgyak utánpótlását. A viaszlapok a görögkeletiek és a törökök körében is nagy népszerűségnek örvendtek. A jezsuiták a gyógyítás és ördögűzés mellett a benedikciók egyéb fajtáit szintén szívesen alkalmazták lelkipásztori munkájukban. Beszédes példa ebből a szempontból Don Simone Matkovich esete, aki 1610-ben szentmisébe foglalt áldással érte el, hogy a pécsi szőlőhegyek megszabaduljanak a férgek kártételeitől.[65]

A 17. századi jezsuita (és ferences) missziók forrásanyagának ilyen szempontú feldolgozása egyelőre várat magára. A helyenként terjengős, máskor kifejezetten szűkszavú beszámolók elemzése sokat tágíthat majd a kora újkori szerzetesi benedikciós tevékenységről alkotott képen. Egy átfogó kutatás keretében tisztázható lenne a két – szempontunkból kiemelkedő – rend efféle gyakorlata közötti különbség, illetve e gyakorlat 18. századi átalakulásának, megszűnésének folyamata. Úgy tűnik, hogy a jezsuiták benedikciós tevékenysége valamivel korábban visszaszorult a ferencesekénél, és elsősorban a missziókhoz kapcsolódott. A jezsuita missziók klasszikus időszakának a 17. század tekinthető, ám jelentőségük nagyjából a következő évszázad közepéig megmaradt.[66]

A missziós iratok mellett a jezsuita benedikciós gyakorlat forrásaként nyomtatott kézikönyvek is fennmaradtak, amelyek közül jelentőségében a *Fasciculus triplex* emelkedik ki.[67] Az 1739-ben Nagyszombatban kiadott gyűjtemény bőséges benedikció- és exorcizmuskínálatát különféle európai egyházmegyei rituálékból és kézikönyvekből állították össze. A szertartásokat négy csoportra osztották: 1. az egyházi év különféle ünnepeihez kapcsolódó áldások; 2. mindennapi benedikciók; 3. magán-áldások; 4. átkok.[68] A mű jezsuita ihletettségét a forrásként használt kézikönyvek egy része és a benedikciók tematikája egyaránt megerősíti. A *Fasciculus triplex* használata azonban messze túlmutat a jézustársaságiak hatáskörén. A gyűjtemény országos használatáról, a világi alsópapság körében való elterjedéséről további kutatások alkothatnak árnyaltabb képet. Az efféle vizsgálatokra alkalmas plébániai könyvjegyzékek (amelyek sokszor az egyházlátogatási jegyzőkönyvek függelékében is helyet kaptak) szúrópróbaszerű, „csemegéző" áttanulmányozása során előkerült szórványadatok a kézikönyv széles körű népszerűségét vetítik előre.[69]

Távlatok

Korántsem véletlen, hogy fenti szemlénk közben kérdések és bizonytalanságok egész sora merült föl. Jelen dolgozat – kutatásaink kezdeti állapotában – sem ezek megválaszolására, sem további szaporításukra nem vállalkozhatott. Mégis bízunk benne, hogy a futólag bemutatott források, amelyek eleddig nem részesültek a bennük rejlő elemzési lehetőségeknek megfelelő figyelemben, kellő alapot szolgáltatnak a vizsgálatok folytatására és a felmerült kérdések továbbgondolására.

A fenti forráscsoportok meglehetősen kitágítják a tanulmányunk elején felvetett kutatási problémakör hazai vizsgálatának kereteit. Úgy tűnik, hogy az egyház középkori benedikciós gyakorlata és szöveganyaga, valamint a magyar paraszti ráolvasások kapcsolatának egyik alapvető kérdését jelentő átörökítési folyamat és csatornák szempontjából a „ferences szál" jelentősége feltétlenül kiemelkedő. Talán a hazai középkori források európai kontextusú földolgozása után eldönthető lesz az is, hogy a ferencesek vajon a magyarországi, vagy sokkal inkább egy, a nyugati egyház összeurópai hagyományából táplálkozó középkori szöveganyagot örökítettek át a kora újkorban. Középkori benedikcióink viszonylag szerény állománya, illetve kora újkori benedikciós kézikönyveink közvetlen nyugat- és közép-európai forrásai mindenesetre az utóbbi megoldást valószínűsítik.

Jegyzetek

1 Bálint (1944; 1973; 1977).

2 Bálint (1938: 303).

3 A kivételek között említhetjük meg a Radó Polikárp professzori témavezetése alatt íródott licenciátusi dolgozatot és laurea disszertációt: Mester (1952; 1954). Sajnálatos, hogy a helyenként meglepően invenciózus munkák kéziratban maradtak.

4 Pócs (1984; 1986; 1988). Két korábbi tanulmánya össze- és helyenkénti átdolgozásából született legújabban: Pócs (2002).
5 A kérdés európai irodalmából itt mindössze Thomas (1971) nagyszabású áttekintésére utalunk. A népi (populáris) és elit kultúra kora újkori szétválásának folyamatára: Burke (1991).
6 Franz (1909).
7 Ez irányú kutatásainkat az MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport keretében végezzük. Terveink szerint e keretek között lehetővé válik az összegyűjtött szövegcsoportok rendszerezett, adatbázis formájában történő archiválása.
8 A rituálé fogalmáról és magyarországi történetéről: Ráth (1891); Bárth (1999: 361–363).
9 Franz (1909: II. 648). A *Rituale Romanum* kiemelt szerepét Pócs Éva is hangsúlyozza tanulmányaiban: Pócs (1984: 113, 122; 1986: 215).
10 A középkori benedikciókészlet áttekintésére kiválóan alkalmas: Radó (1973). Témánk szempontjából is rendkívül ígéretesek voltak a bencés Zalán Menyhért liturgiatörténeti kutatásai, amelyek tragikus hirtelenséggel szakadtak félbe. A *Pray-kódex* kiváló ismerőjeként annak benedikcióit önálló tanulmányban mutatta be: Zalán (1927).
11 Az említett időszakból kizárólag az esztergomi főegyházmegye szertartáskönyvei maradtak fenn. Ráth (1891).
12 Bárth (1999: 362–363); OR (1560).
13 OR (1560: 38–76).
14 Agendarius (1596).
15 Agendarius (1596: 158–198).
16 RS (1625).
17 Munkánkhoz a *Rituale Romanum* 1635. évi kiadását használtuk: RR (1635).
18 Pázmány efféle törekvéseire: Rajner (1901: 234–235).
19 Vö. Bálint (1977: I. 91–93).
20 Vö. Bálint (1973: 144).
21 Vö. Bálint (1977: I. 201, 236).
22 Vö. Bálint (1977: II. 162).
23 Vö. Bálint (1977: II. 186).
24 RS (1625); RR (1635: 333–349).
25 Ezek egyenkénti hivatkozásától most eltekintünk. Néhány fontos rituále pontos bibliográfiai leírását lásd: Bárth (1999: 394–396); Petrik (1888–1989: III. 229–230).
26 A zsinati határozatokra: Péterffy (1742: II. 246).
27 RC (1738). Vö. Petrik (1888–1989: V. 430). Az első újkori kalocsai szerkönyv kiadásáról és jelentőségéről: Bárth (2002: 14–15).
28 Példaként említhetjük a kalocsai szertartáskönyv benedikciókészletét és exorcizmus-fejezetét. Utóbbi a RR (1635) és a RS (1625) egymással megegyező szövege mellett több kisebb rítust is tartalmaz. Így a démoni hatalmak által háborgatott ház benedikcióját, a gonosz lelkek távoltartására alkalmas kártyák megáldását, a tűz elleni exorcizmus szövegét, valamint az árvíz és tűzvész megállítására irányuló szertartás leírását egyaránt magában foglalja. RC (1738: 351–379).
29 A „félhivatalos" gyakorlat fogalmához: Pócs (1984: 123–124).
30 Radó (1944: 45–49).
31 Az áldás szövegének két, 16. századi bejegyzését már Ráth György fölfedezte a saját tulajdonában lévő szertartáskönyvekben: Ráth (1891: 170, 174–175). Az adatok teljességre törekvő bemutatását és elemzését elvégző Radó Polikárp tanulmánya végén megjegyezte:

„A magyar liturgiatörténet forrásainak teljes föltárása – előre jelezhetem – még nagyon sok más meglepetést is fog hozni a vallásos néprajz számára." Radó (1943: 260). Az előkerült történeti adalékok fogadtatására és néprajzi fölhasználására: Dömötör (1964: 163); Bálint (1973: 128).

32 Vö. Franz (1909: II. 41–44).

33 Bárth (1999: 371–373).

34 Bálint (1944: 123–124).

35 Katona (1902).

36 Katona (1902: 62).

67 A korszak legfontosabb exorcizmus-manuáljaira: Franz (1909: II. 585, 648); Pócs (2001: 141).

38 Katona (1902: 63).

39 RF (1685). A népszerű gyűjteményt a 18. század közepén Kölnben, Frankfurtban és Bonnban egyaránt kiadták: RE (1756).

40 MB (1685). A *Manuale benedictionum* egyik példánya, amely az Országos Széchényi Könyvtárban található, magyarországi ferences használatra utaló pecsétet őriz címlapján.

41 A Magyarországon is használt 17. századi kétrészes exorcizmus-kézikönyv 1697. évi velencei kiadása járt a kezünkben. A kézikönyv összeállítója a ferences rend tagja volt. Mengus (1697).

42 Maximilian von Eynatten kanonok (1574–1631) *Manuale exorcismorum* című műve 1626-ban jelent meg Antwerpenben. Pócs (2001: 141); Burke (1991: 248, 404).

43 FB (1749); vö. Petrik (1888–1989: V. 149).

44 FB (1749: 70–71).

45 AD (1774). Az imakönyv különféle kiadásainak könyvészeti leírását lásd: Petrik (1888–1989: I. 103–104, V. 36). Több kiadás év nélkül jelent meg. A datálható megjelenések az 1739 és 1843 közötti időszakra tehetők.

46 AD (1770?): 149–151).

47 AD (1770?): 219–221); AD (1843: 238–241).

48 Koren (1934: 158–160); Schindler (1958).

49 Bálint (1977: I. 478–480).

50 Franz (1909: II. 59).

51 Kalocsai Érseki Levéltár (továbbiakban: KÉL) Egyházkormányzati iratok. Ordines religiosi. Ferencesek, Zombor.

52 Mivel az áldás szövege a zombori ferences, Szmendrovich Rókus 1767–1769 közötti ördögűző tevékenységével kapcsolatos iratcsomóban került elő, a témáról írott tanulmányunkban összefüggésbe hoztuk a benedikciók használatára is fogékony fráter működésével: Ördögűző Rókus testvér. Képek egy 18. századi zombori ferences életéből. (Megjelenés alatt.)

53 Az 1675–1694 között működő prágai főpásztorra: Hoensch (1992: 251, 570).

54 A prágai érsek által adott instrukciókat Franz más forrásból ismerteti: Franz (1909: II. 59–60).

55 KÉL Egyházkormányzati iratok. Rituale. Schadl Ignác esperes levele (1915. március 19.).

56 KÉL Egyházkormányzati iratok. Rituale. Ribovics András garai plébános levele (1906. július 21.).

57 Bálint (1977: I. 479).

58 A 20. század végi magyarkanizsai használatra: Silling (2002: 70).

59 A témáról bővebben, hivatkozásokkal: Bárth (2000).

60 Udvardy József műve a süköskdi plébánia történetéről kéziratban maradt. A tizennégy formula szövegét azonban Radó Polikárp is lemásolta, akinek ún. „néprajzi kartotékjait" tanítványa, Mester Imre használhatta értekezéséhez. Így a formulák nagy részének közlését és a bejegyzések keletkezéstörténetét lásd: Mester (1954: 8, 142–179). Udvardy kézirata alapján közölte újabban az imádságokat: Sávai (1997: 215–218).

61 A kora újkori katolikus missziók – az utóbbi években ugrásszerűen megszaporodott – irodalmából mindössze a hódoltsági missziók történetének nagyszabású összefoglalására utalunk: Molnár (2002).

62 Molnár (1999: 255).

63 Következő megállapításainkhoz a forrásközlések közül az EHJM (1990) köteteit használtuk.

64 Az Agnus Deire: Bálint (1944: 109–110).

65 EHJM (1990: I/1. 173).

66 A jezsuita missziós tevékenység 18. századi továbbélésére és a rend benedikciós gyakorlatára vonatkozóan is tanulságos: Jánosi (1935).

67 FT (1739); vö. Petrik (1888–1989: I. 755, V. 149).

68 A liturgikus átkok, maledikciók középkori és kora újkori magyarországi gyakorlatát önálló tanulmányban lehetne földolgozni. Irányadó e szempontból: Little (1993).

69 Kiragadott példa gyanánt említjük a bácskai Bezdán plébániai könyvállományáról készült 1767. évi lajstrom adatát: KÉL Vis. Can. Ált. 1767. 2. k. 320.

Bibliográfia

Források

AD 1770(?): *Arca Domini, selectam Deum, Divosque precandi, confitendi et communicandi methodum continens, olim ad commoditatem Sacerdotum altissimi ad S. Aras litantium erecta, nunc denuo ad eorum spirituale solamen renovata, et multiplicibus absolutionum, benedictionum, et exorcismorum formulis locupletata.* Szakolczae: Literis Josephi Antonii Skarniczi.

– 1774: *Arca Domini, selectam Deum, Divosque precandi, confitendi et communicandi methodum continens, olim ad usum et commoditatem Sacerdotum altissimi ad S. Aras litantium erecta, nunc denuo ad eorum spirituale solamen renovata, et multiplicibus absolutionum, benedictionum, et exorcismorum formulis locupletata omnium fidelium devotioni patet reserata.* Posonii: Typis et impensis Joannis Michaelis Landerer.

– 1843: *Arca Domini, seu selectae Deum adorandi, et Sanctos colendi, ac media salutis adhibendae formulae.* Agriae: Typis Lycei Archi-Episcopalis.

AGENDARIUS 1596: *Agendarius liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis Sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam Ecclesiasticis functionibus parochi et alii curati, in Dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur. Complacentia et expensus Reverendissimi D. D. Joannis Kuttassi Episcopi Jauriensis, ac per Hungariam Cancellarii, Elimatione vero et relectione Lucae Peechi Fiscalis Ecclesiae Strigoniensis.* Secundario impressus. Tirnaviae.

FB 1749: *Fasciculus benedictionum, exorcismorum, et validissimarum conjurationum ad effugandas aëreas tempestates...* Csiksomlyó.

FT 1739: *Fasciculus triplex exorcismorum, et benedictionum in Romano-Catholica Ecclesia usitatorum, ex variis authoribus approbatis collectus et historiis, ac exemplis subinde illustratus...* Tyrnaviae: Typis Academicis.

MB 1685: *Manuale benedictionum, rituumque ecclesiasticorum tam intra, quam extra Ecclesias occurrentium. Ex ritualibus, Romano, Constantiensi, aliarumque Dioecesium. Pro parochorum et sacerdotum omnium commodiore usu collectum.* Editio tertia. Typis monasterii Einsidlensis.

MENGUS, Hieronymus 1697: *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos, et efficaces, remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, facturasque et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus, et omnibus requisitis ad eorum expulsionem. Accessit Postremo pars secunda, quae Fustis daemonum inscribitur...* Venetiis: Apud Paulum Balleonium.

OR 1560: *Ordo et ritus sanctae metropolitane Ecclesie Strigoniensis quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent. (Nicolaus Olahus).* Viennae: In Aedibus Collegii Caesarei, Societati Jesu.

PÉTERFFY, Carolus 1742: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae Celebrata...* I. Vienne; II. Posonii.

RC 1738: *Rituale Romano-Colocense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum et caeteris ecclesiae publicis functionibus rite obeundis observanda, ac in usum Colocensis, et comprovincialium dioecesium accomodata, et utilibus additamentis aucta. Authoritate, opera, et impensis Reverendissimi P. D. Gabrielis Hermanni Dominici miseratione divina Metropolitanae Colocensis, et Bacsiensis canonice unitarum ecclesiarum Archi-Episcopi.* Budae.

RE 1756: *Rituale Ecclesiasticum continens varias absolutiones, benedictiones, conjurationes, exorcismos, ritus, ac alias caeremonias ecclesiasticas, ad utilitatem Christi fidelium, et praxim sacerdotum, maximae Ordinis S. Francisci; ex variis ritualibus coordinatum a P. Bernardo Sannig, Ord. S. Francisci Reform. Provinciae Bohemiae S. Wenceslai D. et M. Sacerdote, et iterato Ministro Provinciali dictae Provinciae.* Coloniae, Francofurti et Bonnae.

RF 1685: *Rituale Franciscanum continens varias absolutiones, benedictiones, conjurationes, exorcismos, ritus, ac alias caeremonias ecclesiasticas, ad utilitatem Christi fidelium, et praxim sacerdotum, maximae Ordinis S. Francisci; ex variis ritualibus coordinatum a P. Bernardo Sannig, Ord. S. Francisci Reform. Provinciae Bohemiae S. Wenceslai D. et M. Sacerdote, et iterato Ministro Provinciali dictae Provinciae.* Neo-Pragae.

RR 1635: *Rituale Romanum. Pauli V. Pont. Max. iussu editum.* Brixiae.

RS 1625: *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et authoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archi-Episcopi Strigoniensis. Nunc recenter editum.* Posonii: In Aula Archiepiscopali.

Irodalom

BÁLINT Sándor 1938: *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza.* Budapest: Szent István Társulat.

– 1944: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből.* Kassa: Veritas.

– 1973: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest: Szent István Társulat.

– 1977: *Ünnepi kalendárium.* I–II. Budapest: Szent István Társulat.

BÁRTH Dániel 1999: Asszonyavatás. *Ethnographia* 110: 359–398.

– 2000: Szent Didák csodás vize. Adalék a ferences szentkultusz magyarországi történetéhez. In Balázs Géza és mtsai (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára.* I–II. Budapest: ELTE BTK, I. 261–274.

– 2002: Újjáépítés és reform. Egyházi törekvés a vallásos népélet újjászervezésére Patachich Gábor kalocsai érsek idején (1733–1745). *Vigilia* 67: 9–16.

BURKE, Peter 1991: *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest: Századvég Kiadó–Hajnal István Kör.

DÖMÖTÖR Tekla 1964: *Naptári ünnepek – népi színjátszás.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

EHJM 1990: *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók I/1–2.* Sajtó alá rendezte: Balázs Mihály, Fricsy Ádám, Lukács László, Monok István. Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 26/1–2. Szeged.

FRANZ, Adolph 1909: *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* I–II. Freiburg im Breisgau: Herder.

HOENSCH, Jörg. K. 1992: *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert.* (2. Auflage) München: Verlag C. H. Beck.

JÁNOSI Gyula 1935: *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán.* Pannonhalmi Füzetek 17. Pannonhalma.

KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* XIII: 60–70, 103–111.

KOREN, Hanns 1934: *Volksbrauch im Kirchenjahr.* Salzburg–Leipzig: Anton-Pustet.

LITTLE, Lester K. 1993: *Benedictine Maledictions.* Ithaca–London: Cornell University Press.

MESTER Imre 1952: *Bevezetés a népi liturgikus szentelmények theológiájába.* (Kézirat.) Licenciátusi dolgozat a Róm. Kat. Központi Hittudományi Akadémia liturgikus és lelkipásztori szemináriumában. Budapest.

– 1954: *Magyar népi liturgikus szentelmények.* (Kézirat). Laurea értekezés a Róm. Kat. Központi Hittudományi Akadémia liturgikus és lelkipásztori szemináriumában. Budapest.

MOLNÁR Antal 1999: Jezsuiták a hódolt Pécsett. In Szakály Ferenc (szerk.): *Pécs a törökkorban.* (Tanulmányok Pécs történetéből 7.) Pécs: Pécs Története Alapítvány, 171–263.

– 2002: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I. (1572–1647).* (Humanizmus és Reformáció 26.) Budapest: Balassi Kiadó.

PETRIK Géza 1888–1989: *Magyarország bibliographiája 1712–1860.* I–IV. (1888–1892). Budapest: Dobrowsky Ágost; Pótlások. V–VII. (1971–1989). Budapest: OSZK.

PÓCS Éva 1984: Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 109–137.

– 1986: A „gonoszűzés" mágikus és vallásos szövegei. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 213–251.

– 1988: Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Népköltészet.* Magyar néprajz V. Folklór 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 633–691.

– 2001: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Studia Ethnologia Hungarica I. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 137–198.

– 2002: „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos": egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Budapest: L'Harmattan, 173–211.

RADÓ Polikárp 1943: Az „aprószentekelés" s a magyar liturgiatörténet. *Theologia* 10: 257–260.

– 1944: *Nyomtatott liturgikus könyveink kézírásos bejegyzései.* Budapest.

– 1973: *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

RAJNER Lajos 1901: *A Rituale-kérdés Magyarországon.* Budapest.

RÁTH György 1891: Nyomtatott szertartáskönyveink a római Rituale behozataláig. *Magyar Könyvszemle* 1890: 163–191.

SÁVAI János 1997: *Missziók, mesterek, licenciátusok.* Missziós dokumentumok Magyarországról és a hódoltságról II/I. Szeged: Agapé.
SCHINDLER, Robert 1958: Johannes und Paulus vom 6. Juni/die Wetterherren. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 61: 25–30.
SILLING István 2002: Jegyzetek a Dél-Alföld agrárkultuszáról. *Ethnica* IV: 68–70.
THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic.* New York: Charles Scribner's Sons.
ZALÁN Menyhért 1927: A Pray-kódex benedictiói. *Magyar Könyvszemle* XXXIV: 44–66.

Telenkó Bazil Mihály

A csoda áldottsága, avagy a megszentelt víz kisugárzása

Adatok a magyarországi görög katolikusság szenteltvízhez kapcsolódó hagyományaihoz

Az egyének személyes hitrendszere gyakorta alapul a tapasztalaton. E tapasztalat része lehet, hogy a szakrális és a profán találkozása csodás jelenségeket hozhat létre. A megszentelt anyag (valamely történeti vagy intézményesült egyház alap-hitrendszerébe tartozó szakrális anyag), szubsztanciájában hordozza az áldottság állapotát. Nem az anyagi forma fontos ilyenkor – amely csupán mintegy „matériaként" jelenik meg –, hanem amit magában foglal, vagyis az a szubsztanciális erő, amelynek érvényre jutásához hitre van szükség. Ebből kifolyólag a csodás jelenségeket – ha kiemeljük őket saját környezetükből – nagyon nehéz definiálni. Tanulmányomban ezért inkább a vallási közösségekben élő személyek csodához kapcsolódó motivációját mutatom be, a szenteltvíz hagyománykörén keresztül.

Az utóbbi néhány évtized vallásnéprajzi vizsgálatai egyre szélesebb körben fedezik fel a kis lélekszámú, de annál összetettebb hagyományokkal rendelkező magyarországi görög katolikus egyház sajátos hagyományvilágát.[1]

A keleti és nyugati kereszténység határán kialakult, mintegy kontaktzónát alkotó görög katolikusság szertartásrendjében a keleti hagyományok dominanciája figyelhető meg. Akár a magyar nyelvterülettel körülhatárolt teret vesszük alapul, akár a mai országhatárokon belül vizsgáljuk a görög katolikusság hagyományait, felfigyelhetünk arra az általános tendenciára, amely a keleti kereszténység egyházainak szentelményekre irányuló szertartásrendje körül tapasztalható: a szentelések rituáléja – így a víz megszentelése is – az eltérő lokális hagyományok miatt az évszázadok folyamán sokszínűvé vált. A *szentelmény* jelleg elérésekor helyi eltérések, egyedi vonások figyelhetők meg. Ennek oka olykor a természetföldrajzi környezet adta esetlegesen változó lehetőségek,[2] kulturális hatások,[3] máskor a társadalmi, politikai légkör egyházakra gyakorolt hatása, például az, hogy a 20. század folyamán a politika erősen korlátozta a közösségek gyülekezési szabadságát, ami a nyilvános istentiszteleti helyek fokozott háttérbe szorulását is eredményezte.

Az egyedi vonások ellenére, a szentelmények használata hasonló csodás események létrejöttéhez vezethet. Több néprajzi adat tanúskodik arról, hogy a szentelmények sokrétű alkalmazása a racionálisan nem magyarázható gyógyulásoktól a

prevenciós népi eljárásokig a legkülönbözőbb csodás történések mozgatórugóját képezi.[4]

A különböző kultúrák általában elkülönítik a *tiszta* és *tisztátalan* dolgokat. A tisztátalanság az adott közösség normarendszerében mindig negatív elemeket jeleníti meg, ami ellen tenni lehet, és kell is. A vallásos emberek hagyományaikon keresztül egy olyan organikus világszemléletben nevelődnek, amelynek egységes életterét a *szakralitás* és *profanitás* kettőssége határozza meg. Jelen esetben az életteret nemcsak fizikális értelemben használom, hanem a holisztikus szellemi gondolkodás terére vonatkoztatom. Ennek az organikus világszemléletnek a részét képezi a tisztaság elérésének célja, a jó úton való előrejutás, az élet mindenekelőtti tisztelete, illetve átörökítése. E célok eléréséhez az eltérő kultúrákban változatos rituális cselekedeteket végeznek. Ilyen cselekedet az *áldás* is, amely által a víz megszentelődik; a *szenteltvíz* pedig eszköz lesz a kezünkben a későbbi célok eléréséhez.

A víz az ember életében legalább két alapfunkciót tölt be, amelytől elválaszthatatlan a szimbolikus jelentéstartama: a tiszta víz az élet fenntartásának egyik alapfeltétele, a lét forrása, míg a másik funkció, a víz tisztító erejében rejlik. Tehát a víz tisztít, és tiszta állapotában éltet.[5] A tiszta víz megszentelése a malaszt által magasztosabb történésekhez, csodás eseményekhez vezethet.

A *csoda* önmagában egy gyűjtőfogalom, mely az adott személy egyéni ismeretén, vagy a közösségi normarendszerben elfogadott szabályozottságban nyer valamilyen úton létjogosultságot. A transzcendens létezésének egyik megnyilatkozása, mely a tudati szinten túli természetfölötti elfogadását feltételezi. A megfogalmazás általános terminológiája az egyén szintjén további jelentéstartalmakkal ruházódik fel, hozzá konkrét események kapcsolódnak. A keresztény világszemléleten belül a különböző felekezetek hitvilágában eltérő viszonyulási magatartás figyelhető meg. Például, míg a római katolikus, görög katolikus, ortodox felekezetek szentkultuszában a csodás események a hit megerősítését szolgálják, élő történésként jelennek meg, addig a reformátusság körében – ahol nem gyakorolt a szentek tisztelete – a bibliai csodák értelmezésénél is elsősorban a szimbolikus jelentéstartalom válik dominánssá. Természetesen a népi vallásgyakorlat – főleg a vegyes felekezetű települések esetében – erre rácáfolhat. Több településről van néprajzi adat arra, hogy – bár sok esetben titokban – a református felekezet tagjai is használják, természetfölötti erejük miatt, a katolikusság széles körében közkedvelt szentelményeket. A szakrális eszköz hathatósságának megítélésében – a két magyarországi katolikus felekezet tagjai között is – találunk eltéréseket. Több településen a római katolikusok azt vallják, hogy a görög katolikusok szenteltvize erősebb szentelmény.[6]

A görög katolikus szentelmények megáldás vagy szentelés által különülnek el a profán világ dolgaitól. A hívek a szentelményeket mint „megszentelt ajándékot" használják fel magánájtatosságaikban, ezáltal összekötik a „profanitást" a népi vallásgyakorlaton keresztül a keresztény egyház hitéletének szálaival. Ahhoz, hogy az életben betöltött jelentőségük és alkalmazásuk világossá váljék, látnunk kell, mi a különbség a szentségek és a szentelmények között. A görög katolikus egyház három alapvető eltérést fogalmaz meg, mely szerint különböznek:

- „eredetre nézve, mivel a szentségek Krisztustól, a szentelmények pedig az egyháztól rendeltettek;
- hatásra nézve, mivel a szentségek közvetlenül előidézik a malasztot, megbocsátják a bűnöket s a bűnök büntetését, a szentelmények azonban közvetlenül sem a megszentelő malasztot nem hozzák létre, sem a bűnök bocsánatát;
- hatásuk módjára nézve, mivel a szentségek a hatást a véghezvitt cselekvés folytán (ex opere operato), a szentelmények pedig a cselekvő egyházra való tekintettel (ex opere operantis ecclesiae) idézik elő."[7]

Mindkettőnél – a szentségek és a szentelmények esetében is – szükséges azonban az egyéni közreműködés, buzgóság, lelkület, hisz a szentségekben az isteni szeretet működik, de az az ember közreműködésével valósul meg. Elengedhetetlen tehát a személyes mozzanat.[8]

A szentelmények a megáldás vagy a megszentelés ünnepélyes keretei között szakralizálódnak, amelynek fő eleme az egyház által megfogalmazott imádság. A két egyházi rituálé közötti különbség abban rejlik, hogy míg az *áldások* rítusához a *keresztvetés*, a *lehelés* vagy a *szenteltvízzel való meghintés* is hozzájárul, addig a szenteléseknél a *míróval való megkenés* is elengedhetetlen mozzanata a liturgikus cselekvéssornak.[9] A keresztvetés önmagában ima, de egyben a Szentháromságú egy Isten tiszteletét hordozó cselekedet is.[10] A lehelés a Szentlélek lejövetelét jeleníti meg. A görög katolikus egyház leggyakrabban használt szentelménye a szenteltvíz, mely az imádság által válhat a csoda hordozójává, előidézőjévé.

Ha a szentelmények egyházi gyakorlatba kerülésének történeti hátterét megvizsgáljuk, akkor jól láthatóan elkülönül egy „direkt" és egy „indirekt" út. Direkt út, ha az egyetemes egyház megfelelő intézkedésével történik a beágyazódás, míg indirekt útról akkor beszélhetünk, ha egy már meglévő gyakorlatot szentesít az illetékes egyház.[11] A görög katolikus egyház liturgikus hagyományvilágában a víz megszentelésének három módozatával találkozunk.

- *Nagy vízszentelés*, amelyet vízkereszt ünnepén végeznek.
- *Kis vízszentelés*, ez más néven Makabeus-napi vízszentelésként is ismert, és augusztus elsején végzik.
- *Rövid vízszentelés*, amelyet szenteltvízhiány miatt, szükség esetén végeznek.

A szenteltvíz fontos szerepét jól tükrözi a fentiekben megemlített hármas lehetőség. Konkrét szerepe felhasználásának sokrétűségében rejlik. A hívek állandóan otthonaikban őrzik, de ezt használja állandóan az egyház is, mert a szenteléseknél és áldásoknál szinte elengedhetetlen a szenteltvízzel való meghintés.

A görög katolikusság szentelményekhez való ragaszkodása eredményezte sok esetben az egyedi adottságokhoz idomuló lokális hagyományok kialakulását, amelyek a hivatalos egyházi liturgikus életben is fennmaradtak.

Magyarország legtöbb településén csak a vízkereszt ünnepkörében szentelnek vizet, de mint elfogadott lehetőség a görög katolikus egyházban, a másik két szentelési forma is tovább él. A szentelmények nem kötelező jellegűek a katolikus egyházban, így a szentelés fő meghatározója mindig az adott közösség igénye. Az egyház évszázados hagyományai természetesen ezt döntően befolyásolták.

A görög katolikus egyházi év egyik legfontosabb és egyben fő ünnepe a vízkereszt. A keleti egyházak az *Istenjelenést (Theophania), Úrjelenést (Epiphania)* ünneplik január 6-án. Ilyenkor végzik az úgynevezett *nagy vízszentelés* szertartását. A hivatalos szertartás menetében a pap különböző liturgikus mozgásokat végez, miközben a meghatározott imákat, könyörgéseket, illetve evangéliumot olvassa. Ezekben a Szentlélek segítségét kéri, mivel Jézusról a Jordánban való megkeresztelkedésekor, a Szentlélektől kapott szózaton keresztül jelentetett ki először isteni volta.

A magyarországi görög katolikus egyházközségek jelentős többségében a szentelés ma a templomban történik, szemben az egyházban használatos liturgikon előírásával, mely szerint: „A szent liturgia után, az amboni imádság végeztével, ünnepélyes kivonulás a folyóhoz, vagy kúthoz, melynek vize szenteltetni fog."[12] Példának okáért, amíg Nyíracsádon emlékeznek rá, hogy a szertartást régen kútnál végezték, addig Kenézlőn a vízszentelés rituáléja, a görög katolikus egyházi szerkönyvek előírásaitól több részletben is eltér. Itt mára már csak a január 6-án végzendő szentelési rítus él, melyet az Aranyszájú Szent János liturgiája keretei között a templomban végeznek. A település lakói nem emlékeznek rá, hogy valaha is természetes víznél, tehát kútnál, vagy folyóvíznél történt volna a szentelés.[13]

A kenézlői görög katolikus egyházközségben már a vízszentelés előkészületében több paraliturgikus mozzanat figyelhető meg. A templomba kétféle úton kerül a megszentelendő víz. Az emberek még a mai napig is saját kútjaikból vagy – ahol ezeket nem használják már, ott a vízvezetékből – üvegekben hoznak vizet a templomba megszenteltetni. Amióta megjelentek a műanyag palackok, azóta ezekből is fel-feltűnik egy-egy darab. Emellett a harangozónak volt a feladata, hogy egy nagyobb fazékba vizet készítsen elő. A hívek által hozott palackokat, üvegeket a fazék körül helyezték el, és ezeket így együtt szenteli meg a pap. A különböző üvegekre sok esetben piros vagy rózsaszín szalagot kötnek, saját bevallásuk szerint azért, hogy mindenki megismerje a saját üvegét. De esetlegesen felvetődik ebben a rontáselhárító piros szalag szerepe is.[14] Mások a rózsafüzért helyezik az üvegre, ami a szent kutak, búcsújáró, Mária-kegyhelyek forrásaival kapcsolatban ismert cselekmény.

A szentelés első részét Izaiás könyvének olvasása, az előírt apostoli szakasz, illetve az evangéliumot követő *ekténiák*, azaz könyörgések zárják. Ezen könyörgéseknek az ünnephez fűződő részét két csoportba oszthatjuk. Az első részben a nép a vizek megszentelődéséért imádkozik: „Hogy szenteltessék meg ez a víz a Szentlélek erejével, működésével és eljövetelével. Hogy szálljon e vízre a minden lény feletti Szentháromság tisztító ereje."[15] Tehát, hogy a Szentháromság megszentelő kegyelmének ereje szentelje meg a vizeket. Fontosnak tartom megemlíteni, hogy több településen máig betartják a vízkereszt hetére vonatkozó mosási tilalmat. A néphagyomány szerint ilyenkor azért nem szabad mosni, mert a vizek meg vannak szentelve, s nem szabad azokat bepiszkítani.[16]

Az ekténiák második részében a megszentelődött víz „hathatós" segítségéért könyörögnek, melyekből kiderül, hogy a szenteltvíz milyen sokrétű felhasználása volt ismeretes, közkedvelt és elfogadott az egyházon belül is:

> Hogy részesítsd ezen vizeket a Jordán áldásában. Tedd a romolhatatlanság forrásává, a megszentelés ajándékává, összes bűneink bocsánatára, betegségeink gyógyítására és a gonosz szellemek elűzésére. S legyen e víz minden ellenséges erőnek megközelíthetetlen és angyali erővel teljes, hogy mindazoknak, kik abból merítenek és ízlelnek, váljék lelkük és testük megtisztulására, betegségeik gyógyulására, lakóházaik megszentelésére s legyen hathatós erejű minden jó és hasznos dologra.[17]

A hívek körében még ma is végzett paraliturgikus cselekvések alapját találjuk tehát így a könyörgések szövegében. A továbbiakban a hivatalos szertatás menetében a pap különböző liturgikus mozgásokat végez, miközben a meghatározott imákat olvassa. Ezekben továbbra is a Szentlélek segítségét kéri. A liturgikus mozgások a szentelés során a következők:

1. A pap a háromágú gyertyát, amely a Szentháromságú egy Istent jelképezi, külön-külön, a szélső gyertyákkal kezdve, beoltja a vízbe úgy, hogy utoljára a középső gyertya fényessége aludjon ki. A hármas gyertya szimbolizálja a Szentháromságú egy Istent. Emlékeztetve az Ószövetségben leírtakra, mely szerint az Isten a halandó emberek előtt fényjelenségeken keresztül mutatkozott.
2. Ezt követően háromszor keresztalakzatot lehel a vízre. Ezen cselekvéssel jelölve a Szentlélek kegyelmének leszállását a vizekre.
3. Majd áldást adó kéztartásban háromszor keresztet rajzol a fazékban levő vízbe. Ez a Krisztust megjelenítő áldáshordozó kéztartás, amely görögül: ICXC, azaz Jézus Krisztust jelenti.
4. Legvégül pedig a kézi keresztet, a kereszt ágait a végénél fogva, szintén háromszor belemeríti a vízbe, jelképezve a Jordánba alámerült Krisztust. A szakralitás elnyerésére irányuló liturgikus cselekedetekben a *háromszori* ismétlés most is a szentháromsági megszentelődésre utal.



A pap áldó kéztartással végzett vízszentelési mozdulata. Kenézlő (1997)

A *saját kutakból* üvegekben hozott vizek megszentelődése, a liturgikus mozgások hiányának ellenére is *egyenértékű* a nagyobb edények vizének megszentelt-

ségével – „mivel a Szentlélek megszentelő kegyelme által azok is szentelté válnak", mondják Kenézlőn. A későbbiekben ugyanolyan funkciókat töltenek be. Sőt, tartósságuk is hasonlóan hosszú lesz.

Több település szokásvilágában találkozunk azzal a hagyománnyal, hogy a vizet a háztól üvegekben szállítják a szentelés helyszínére.[18] Gyakorlatilag ez a cselekedet a vízhez való személyes viszony fontosságát tükrözi. Így a vizet vivő személyesen bekapcsolódik a liturgiába, és ezáltal kettős erőt nyer az általa hozott víz. Ez a kettős erő pedig pontosan a személyes jelenléten alapul. Ugyanis amíg a vizet a saját kutakból vitték az emberek, addig annak tisztántartása, ápolása sok gondozást igényelt. Ehhez kapcsolódik az a szokás, hogy a szenteltvízből néhány cseppet visszaöntöttek a kútba. Igaz, a cselekedet múltbeli célja feledésbe merült, jelentését már elvesztette. Ez a szerep pedig a kútban lévő víz megszentelődésére irányult, hogy az az ártalmaktól mentes legyen, mivel a saját kút vize éltette, táplálta a családot, valamint a családi gazdaságot, tehát személyesen érintettek voltak annak jó funkcionálásában. Így érthető, hogy a megszentelődés után hazavitt saját víz mekkora becsben állt. Ugyanis ez a szenteltvíz már nemcsak éltette és táplálta az embereket, hanem különböző rontások, bajok ellenszereként is hatásos segítséget nyújtott.

A megszentelt vizet nemcsak a nép viszi haza, hanem a templom részére is félretesznek belőle, s ezt a különböző hivatalos szertartások keretén belül használják fel.

Az egyházi és népi felhasználás közös területe a vízszentelést követő házszentelés rítusa, melynek két változata él. Az egyház által előírt rítust egy paraliturgikus mozzanat előzi meg. A paraliturgikus rituálé elterjedése feltehetően azzal az időszakkal hozható összefüggésbe, amikor a kenézlői papok nem végezték a fennhatóságuk alá tartozó településeken az egyház által előírt házszentelési szertartást. Ebben az időszakban hagyománnyá vált, hogy a ház ura kiszentelte házát. Ilyenkor egy pohárba szenteltvizet öntenek, s az Atya és Fiú és Szentlélek nevében a lakóhelyiségektől a gazdasági épületekig mindent *kiszenteltek*.[19] Ennek a paraliturgikus hagyománynak továbbélésével mind a mai napig találkozhatunk Kenézlőn is. Igaz, a cselekvéssor mára korlátozottabb szerepet tölt be, a legtöbb helyen csak a lelkész által meg nem szentelt gazdasági épületeket szentelik ki a háziak. A szentelő funkcióját egy puszpángág tölti be, mellyel kereszt alakban hintik meg a helyiségeket. A szenteltvizet hazavitele után addig fogyasztották, amíg volt. Sokan évekig eltették, megőrizték otthonukban. Két dolgot cselekedtek tehát közvetlenül a szenteltvíz hazavitele után: ittak belőle, és saját maguk kiszentelték vele a házat.

Kenézlőn a termőföldek megáldását a búzaszentelés alkalmával, Szent György napján (azaz április 23-án) közösen végzik. Ekkor a hívek processzióval kivonulnak a közeli búzaföldre, és ott a pap az egyház által előírt keretek között végzi a szertartást. A növénytermesztés mellett a gazdálkodás másik ágazatához, az állattartáshoz, a ma használatos Euchológionban nincs áldási forma, míg a 18. századi szerkönyvekben, melyek sokkal vaskosabb terjedelműek, még találkozunk ilyenekkel.[20] Kenézlő természetföldrajzi adottságai az ártéri gazdálkodásnak kedveznek, mely döntően az állattartáson alapult. A településen lakók számára a 20. század közepéig szinte elengedhetetlen volt a lábasjószágok tartása. A megélhetéshez szükséges állatokat nagy

becsben tartották. Nem véletlen, hogy bizonyos prevenciós eljárásokkal védeni próbálták azokat. Nem lévén a lokális egyházi gyakorlatban sem kötött formája a rituálénak, ezért az állatok megszentelése mint népi ájtatosság él tovább. Akik csak az új vízszentelésig tartják meg az elmúlt év folyamán fel nem használt szenteltvizet, azok a szentelmény maradékát általában a jószágnak adják. Ez a paraliturgikus cselekedet az egyházi áldások és szentelések századokon át fokozatosan csökkenő számából következő hiányt pótolandó jelenik meg.

A bizánci rítusú keresztényekre jellemző, hogy az évszázadok folyamán kiforrott liturgikus gyakorlatban majd minden használati tárgy, eszköz, élelem megáldására ünnepélyes keretek közt végzendő szertartások alakultak ki. A magyar görög katolikusság liturgikus hagyományai e téren sokkal szegényebbek, mint az ortodox egyház hasonló jellegű szertartásrendszere. Ennek okát Cserbák András a 18–19. századi liturgikonok, szerkönyvek csekély számú fordításában látja.[21] Bár az áldások kiszolgáltatásának „hagyományos" rendje csökkent, napjainkban is találkozunk újabb formák kialakulásával. Az elmúlt évtizedben Nyíracsádon például egy új mezőgazdasági eszköz, egy traktor megáldására került sor.

Az eddigiekben felvázolt szokások többsége a szenteltvíz felhasználásának preventív szerepkörét voltak hivatottak hangsúlyozni. De a szenteltvíz sok esetben hatásosan használható különböző rontások ellen, esetleg boszorkányok távoltartására is. A Kenézlőn élt boszorkányhit egyes elemei szükségszerűen kapcsolatba kerültek a szenteltvízzel. Az ilyen praktikák egyik része szintén a megelőzés, illetve a távoltartás célját szolgálta, míg más cselekedetekkel a rontások ellen, a fájdalmak enyhítésére, illetve egyes betegségek gyógyításának érdekében léptek fel. Kenézlőn használták például a fülfájás, torokfájás ellenszereként, *szemverés* esetén pedig szenesvizet készítettek, melyet vagy teljes mértékben szenteltvízből csináltak, vagy csak öntöttek bele néhány cseppet a szakrális anyagból.

Két fontos alkalom van, amikor kivétel nélkül mindenki használta, esetleg még ma is használja a szenteltvizet. Ez pedig a bábakeresztelés, *valamint* a *temetéskor végzett szentelési rítus*. Mind a két alkalom valamilyen formában a keresztény vallási társadalom elvárásának felelt meg. A bábakeresztelés mai napig élő szokás, csak színhelye változott a múlthoz képest. Míg régen a bába, vagy más, szülésnél segédkező személy keresztelte meg azokat az otthon született csecsemőket, akiket nem talált életrevalónak, addig ma ugyanezt a feladatot a korházak dolgozói is elláthatják. Ilyenkor az egyetlen dolog, amire figyelni kell, hogy az Atya és Fiú és Szentlélek nevében kereszteljék meg a gyermeket.

Az élet tisztaságának megőrzése mellett a keleti kereszténység halottkultuszában, a *végtisztesség* adásakor is szerepet kaphat a szenteltvíz. A halottaktól való búcsúzáshoz tartozott a szenteltvízzel való meghintés rituáléja, amely több magyarországi településen a családi háztól történő temetések megszűntével kezdett kihalni. A centralizált térben, a személytelenebb ravatalozókban sok helyen ma már csak a pap szenteli be a koporsót. Régen a halottbúcsúztatóba érkező asszonyok, emberek egy pohár szenteltvízből, puszpángággal szentelték meg a halottat. Ez volt a kegyelet szembetűnő kinyilvánítása.

Az eddigiekből jól látható, hogy a magyarországi görög katolikusok életszemléletében nagy szerepet kap a szenteltvíz használata. Hitvilágukban a civilizálódó, modernizálódó világunkban lassan változik, alakul, de az egyház szokásvilága biztos pontokat nyújt számukra. A víz megszentelődésének folyamata paraliturgikus és liturgikus elemekből tevődik össze. Habár a víz megszentelését az egyház papjai végzik, mégis, a fenti példák is mutatják, hogy a görög katolikus hívek személyes viszonyát a szenteltvízhez a víz megszentelődésére irányuló paraliturgikus cselekedetek teszik teljessé. A saját profán anyag szakralitásához vezető első lépést a hívek teszik, mely által kifejezik, hogy személyes kapcsolatot kívánnak létesíteni az Istennel.

A részletesebben bemutatott kenézlői görög katolikus egyházközségben két úton kerül a víz a megszentelődés helyére. 1. A fazékba bekészített közös vizet a harangozó készíti elő. 2. A hívek saját üvegekben hoznak kútjaik vizéből. Utóbbiak megszentelődése a liturgikus mozgások, cselekedetek hiánya ellenére is egyenértékű a nagyobb edényben levő víz szenteltségével. A szertartást követően ismét két úton történik a szakrális víz felhasználása. A saját edények vize a népi vallásosság eszközeként kap funkciót (paraliturgikus cselekedetek, prevenciós eljárások, rontások elhárítása, betegségek gyógyítása). A közös vízből a szentelést követően visznek ugyan otthonaikba azok, akik nem hoztak magukkal saját portájukról vizet, de alapvetően ez a víz marad az egyházi szolgálatok végzéséhez a templomban.

Vízkereszt ünnepe a szenteltvízhez kapcsolódó liturgikus, illetve a paraliturgikus cselekedetek kezdőpontja, melyek alkalmazása egy kerek éven át tart, sőt, olykor hosszabb ideig a nép használatában marad a szenteltvíz. A megszentelt víz szentelmény jellegét a materiális, fizikailag ki nem mutatható tartóssága is bizonyítja, ellentétben más vizekkel, amelyek köztudomásúan megposhadnak. Kenézlő és filiái esetében az alapanyag az otthonról hozott saját, profán vízből a templomi megszentelődésen keresztül visszatér a családokba, hogy ott a különböző felhasználásokra alkalmassá váljék: különböző rontások, bajok ellen, illetve azok megelőzésére, vagy a termékenység elősegítésére használja a közösség. A görög katolikusság népi vallásosságában a szenteltvíz tisztító és éltető hatása a Szentháromság megszentelő erején keresztül válik hathatós segítséggé az ártalmak leküzdésére.

A szenteltvíz a kereszténység nyugati és keleti egyházaiban egyaránt a szentelmények közé soroltatik. Bár van különbség a két vallási irányzat vízszentelési szertartásrendjében, mert míg például a római katolikus rítus során a vízbe – ószövetségi emlékként – sót is tesznek, addig a görög katolikusság a fent vázolt szertartással éri el a szakralitást. A vegyes felekezetű falvainkból van rá eset, hogy emiatt a görög katolikusság szenteltvizét hathatósabbnak tartják mindkét felekezet tagjai, bár kijelenthetjük, hogy a használókat a szentelmény áldáshordozó erejébe vetett hit motiválja cselekvésre.

Hogy a szenteltvíz felhasználása során az áldás csodás eseménnyé válik-e, az a hozzákapcsolódó hit függvényében tárható fel igazán. A görög katolikus hagyományvilágban élő vallásos emberek számára a szenteltvíz használata természetes, annak ereje hitük szerint hathatós segítség. Kutatásaim során beszélgetőpartnereim a vele kapcsolatos történetekben nem nevezték meg konkrétan a csoda hordozójaként a szenteltvizet, bár természetfeletti erejét hangsúlyozták. Ezeknek az embereknek az

életszemléletében a csodás események – például a szenteltvíz használata során bekövetkező pozitív változások – az élet részét képezik. A várt eredmény bekövetkeztében nem kételkednek, hitük megnyilvánulásának mindennapi mozzanataiként élik meg azt.[22]

Jegyzetek

1 Vö. Bartha (1999).

2 Homrogd községben néhány idősebb ember még emlékszik rá, hogy a két világháború között a templomhoz közeli kis érben végezték január 6-án a vízszentelés szertartását. Azóta megváltozott a terület vízháztartása, a keskeny, kis vízhozamú patakban csak időszakosan van víz. A Bodrog folyó mentén található településeken lakó görög katolikusság körében hagyomány volt, hogy a befagyott vízen léket vágtak, a lék jegéből oltárt építettek, s ott végezték a víz megszentelésének szertartását. Napjainkban a Bodrog folyó be sem tud fagyni, annyira szennyezett.

3 Vö. Cserbák (1986: 275–311).

4 Példaként mutatom be egy kutatóutam tapasztalatát. 2000 nyarán többedmagammal részt vettem egy terepkutatáson a Cserehátban. Az első napokban érdeklődve kerestük fel a tájegység szűkebb régiójában található néhány település templomát. Az egyik alkalommal társaim egy nagyobb hordóra lettek figyelmesek egy lépcsősor alatt. A homrogdi templom történetéről, illetve a magyarországi görög katolikusságról a helyi esperes tartott előadást. Miközben a népi vallásosság lokális hagyományairól beszélt, szóba került a hordó, és tartalma, a szenteltvíz is. Mielőtt eljöttünk volna a templomból, mindenkit megkínált a megszentelt vízből. Volt velünk egy fiatal lány, akinek a nyakán – orvosok által sem ismert okból – már hetekkel korábban egy strúmaszerű képződmény keletkezett. Mikor meghallotta, hogy a szenteltvizet gyógyításra is használják, nemcsak hogy ivott a szentelményből, hanem bekente vele a nyakát, s vitt magával otthonra is. Másnap döbbenten közölte velünk, hogy eltűnt a betegsége. Azóta a csoport több tagja kért saját használatra vagy a beteg ismerősök részére szenteltvizet a parókustól.

5 Itt csak két alapvető szemléletet említek meg. A víz éltető hatása már az ószövetségi Szentírás kezdetén megjelenik: „Isten lelke lebegett a vizek felett" (Ter 1:2), melyből az élet megjelenik a földön. A természettudományos tétel szerint az élet a vizekben keletkezett. A víznek a különböző kultúrák rituális megtisztulási hagyományaiban betöltött szerepe közismert.

6 Telenkó (2001: 632).

7 Kiss (1899: 232).

8 Várnagy (1999: 79).

9 Ivancsó (1999: 195).

10 Szabó (2000: 135–148).

11 Vidikán György nyomán (1914: 12–13).

12 *Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv (Euchologion)* (1964: 168).

13 A görög katolikusság szenteltvízhez kapcsolódó hagyományvilág részletes vizsgálatát 1995–1998 között végeztem a Bodrogzugban található Kenézlőn és az ahhoz egyházközigazgatásilag kapcsolódó filiák – Györgytarló, Viss és Zalkod – községeiben. Ezen gyűjtésekre alapozódik dolgozatom, mely a kutatás óta eltelt néhány évben megismert újabb adatokkal, más településeken folytatott kutatásaim eredményeinek felhasználásával egészült ki.

14 Vö. az újszülöttek karjára kötött piros szalag elhárító jellege.
15 *Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv (Euchologion)* (1964: 173).
16 A jelenség összefüggésben áll azzal, hogy régen gyakran mostak a patakban az asszonyok, ugyanabban a vízben, ahol a szentelés is történt.
17 *Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv (Euchologion)* (1964: 179).
18 Néhány észak-csereháti településen a szenteltvizet otthonról viszik a templomba, amellyel az előre kikészített dézsát töltötték fel. A szentelést követően mindenki vitt haza a szakrális anyagból. Bűdön, hasonlóan Kenézlőhöz, a saját edényekben hozott vizet a szenteléshez nem öntik egybe. Bartha (1999: 64–65).
19 A *kiszentelés* a *házszentelés* népnyelvi terminusa, amely az ártalmak kiűzését is magában foglalja.
20 Bonkáló (1915: 360).
21 Cserbák (1986).
22 A tanulmány az OTKA T032093 sz. és az NKFP 5/025. sz. támogatásával készült.

Bibliográfia

BARTHA Elek 1999: *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága.* Debrecen.
BONKÁLÓ Sándor 1815: Szláv kérdések. V. A právoszlávia és a nemzeti mozgalmak. (A monarchiánkban lakó právoszláv vallású szlávok egyházi élete.) *Keleti Egyház* 255–371.
CSERBÁK András 1986: A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. In Tüskés Gábor (szerk.): *Mert ezt Isten hagyta. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* 275–311.
IVANCSÓ István 1997: *Görög katolikus szertartástan.* Nyíregyháza.
KISS János 1899: Műszók az „Ágazatos hittan"-hoz. *Hittudományi folyóirat* I–II. füzet.
[Sz. N.] 1964: *Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv (Euchologion).*
SZABÓ Irén 2000: *A keresztvetés mint a magyar görög katolikus vallásgyakorlat egy gesztusa.* 135–148.
TELENKÓ Bazil Mihály 2001: Vallások együttélése Nyíracsádon. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Nyíracsád története és néprajza.* 577–676.
VÁRNAGY Antal 1999: *Liturgika.* Abaliget.
VIDIKÁN György 1914: *A szentelmények a görög egyházban.* Szamosújvár. (Kézirat gyanánt.)

Csoda

VOIGT VILMOS

A csoda = jel

Talán még a mai nyelvérzék is ismeri az „égi jel, égi csoda" és hasonló megnevezéseket. Ez az azonosítás azonban több a véletlennél.[1]

Köztudott, hogy „csoda/csuda" szavunk igen régtől fogva adatolt. Ha eltekintünk a nehezen magyarázható személynévi adatoktól, már a *Königsbergi Töredék Szalagjai* szövegében (vagyis 1350 körülről) ott van a nevezetes mondat: *fcuz lean fiot f(c)ilut: mybe(n)chudat mutat.* Ez a „csodamutatás" a rangos mariológiai és igazán költői jellegű szövegben nyilvánvalóan már a mai „csoda" fogalmával egyeztethető. Az is köztudott viszont, hogy a „csoda" szó, például a *Jordánszky-kódex*ben (1519 körül), 'szörnyeteg, monstrum' jelentésben fordul elő. Ez a jelentés is gyakorlatilag mindmáig megvan nyelvünkben. Ezzel is összefüggésben biztosan érdemes lenne összegyűjteni a „csodálatos/csudálatos" (sokkal gyakrabban *-u-* hangalakban) 'bolond, furcsa, különös, érthetetlen' jelentésű szavakat, vagy ezek továbbfejlesztéseit, mint *bolondcsudálatos* (az előbbi jelentéssel).

A magyar szó átvétel valamelyik szláv nyelvből, legvalószínűbben egy délszláv nyelvből. Ezt a megoldást az a tény is alátámaszthatja, hogy a régiségben a magyar szó inkább a szóbelseji *-u-* formát ismeri. A szláv nyelvekben igen régi ez a szó, és azt is régen felteszik a nyelvészek, hogy rokonai közé sorolhatjuk például az ógörög κῦδος 'dicsőség, tisztelet' szót is.[2]

Azzal is többen és többször foglalkoztunk, hogy a magyar „jel/jegy" szó igazán régi, legalábbis a „finnugor korig" visszavezethető. A „jel" szóalak főbb jelentésárnyalatai közül megkülönböztethetjük: 1. 'valamit közlő jelzés, német Zeichen', 2. 'ismertetőjegy', 3. 'tünet, szimptóma', 4. 'valaminek írott, rajzolt jelölője, német Schriftzeichen, Signatur', 5. 'jelkép', 6. 'jegy', mint a mai 'belépőjegy' stb., 7. 'csillagkép', pontosabban 'az egyik állatövi jegy', 8. a nyelvtudományban 'suffixum'. Még további jelentésárnyalatokat is említhetnénk; számunkra azonban a fontosabb, hogy ismert a „jel" szó 'isteni megnyilatkozás, csodatétemény' jelentésben is. Nyilván ehhez hasonlóan megvan a szó 'előjel' értelemben is. Ami a „jegy" szóalak főbb jelentésárnyalatait illeti, ezek nagyjából egyeznek az előbb már említettekkel. Emellett a „jegy" szó igen fontos kulcsszava az eljegyzésnek (lásd például *jegyes, jegyajándék* stb.),

és ezt a szóalakot használták később a 'bankjegy', 'belépőjegy' jelentésekben is. A „jegy" szó is ismert azonban a fentebb már említett, számunkra is fontos értelemben: 'emberfelettiséget jelző csodatétemény'.[3]

Hangtörténeti okokból úgy tudjuk, hogy az *-l* szóalak a régebbi, ebből a magyar nyelv külön életében vált el a *-gy* szóalak. Ha tehát a *Jordánszky-kódex*ben megvan a 'Wundertat' jelentésű „jegy", csakúgy, mint Szenci Molnár Albert szótárában (1618) a 'Wundertat' jelentésű „jel" – a különbség mögött nem valamilyen rafinált szemantikát, sokkal inkább a „jegy/jel" szópár egymásmellettiségének megnyilvánulását ismerhetjük fel.

Talán azt is érdemes megemlíteni, hogy ez a „csudálatos" szópár csak a két főnév esetében található meg. A „jegyez/jelez" igéket és ezek leszármazottait nem találjuk meg 'csodál', 'csodálkozik', vagy efféle jelentésben. Vagyis a 'signum' főnév körül kell keresnünk a „jel = csoda" megoldás nyitját.

Ez természetesen teológiai értelmű: az isten és az isteni a *csoda* által jeleníti meg magát. Ez a megjelenés/megjelenítés *(epifánia)* a legtöbb vallás sajátja, ám nálunk – legalábbis legalább ezer éve – a keresztény csoda-értelmezéssel értelmezendő. Igen tanulságos figyelembe venni, pontosan hogyan és milyen tematikus csoportokban jelennek meg e csodák!

Több éve és több ízben is foglalkozhattam régi szótárirodalmunk olyan adataival, amelyek a magyar történeti folklorisztika szempontjából egészen új távlatokat nyithatnak meg. Itt tudnunk kell azonban azt, mely szótáraink mely szótárakból származnak, sőt ezek nemzetközi hátterét is ismernünk kell.[4] Ha mindezt nem vesszük figyelembe, tarthatatlan folklórtörténeti konstrukciókat adhatunk csupán.

Köztudott tény, hogy Cornides Dániel, Ipolyi Arnold és mások gyakran idéztek régi magyar szótörténeti adatokat. Ők azonban még nem vehették figyelembe e forrásművek szóanyagának genetikus összefüggéseit, még kevésbé ezek történeti fejlődésének sajátosságait. Később Sebestyén Gyula, Róheim Géza, Diószegi Vilmos, Dömötör Tekla és mások (köztük ma élő kollégák) is többször idéztek „magyar nyelvtörténeti" adatokat. Tartozom azonban az igazságnak azzal, hogy megjegyzem, ők nem érzékelték a nyelvtörténeti adatok hangtörténeti, jelentéstörténeti változásait, és azt sem említették, hogy egyes nyelvtörténeti forráscsoportok között milyen szövegszerű összefüggések vannak. Például a „sárkány"-ra vagy az „ördög"-re vonatkozó nyelvtörténeti adataink gyakran nem a magyar néphittörténet, hanem csak a magyar szótártörténet tényei.

Legjobb nyelvtudósaink sorában legkivált Pais Dezső és Hadrovics László adtak olyan fordulatos szótörténeti tanulmányokat, amelyekben jól megfigyelhető a források összefüggéseinek felismerése. Folklórtörténeti szempontból azonban ők, nem is egyszer, igazán naivnak bizonyultak. Nem ismervén a néphit (és általában a folklór) történeti fejlődésének sajátosságait, hihetetlen konstrukciókat hittek el vagy alkottak meg (mondjuk a „brabanti" garabonciás diákról, vagy *mese* szavunknak a „meskete!" = 'mesd ketté' előzményéről). Máskor viszont a magyar folklór történetének szempontjából annál meggyőzőbb következtetéseket vontak le a nyelvtörténeti adatokból.

Ám most nem erről kívánok beszélni, csupán utaltam arra, hogy ilyen szempontból még egyszer és tüzetesen át kellene nézni a „csodákra" vonatkozó nyelvtörténeti forrásadatainkat is. Ugyanis már az első rápillantás is meggyőz arról, vannak itt érdekes adatok!

Szenci Molnár Albert latin szótára (1604: *SI* hasábbal) a *signum* szóhoz nyolc magyar szót kapcsol: „Jegy, jel, bélyeg, zászló, cégér, tzeger, öntött kép, faragott bálvány" megjelöléssel. Ezek közül a két utolsó a tanulságos számunkra. Mind magyar, mind nemzetközi szótártörténeti adatokból úgy látjuk, hogy itt a *signum* 'kép' jelentés volt a kiinduló pont. Még Pápai Páriz szótárának Bod Péter kiadta változatában (1767, reprint kiadása 1995, itt az 514a lapon) a *signum* szó példatárában is ezt olvashatjuk: „Ex*ſ*culpere *ſ*ignum: *Képet faragni*".

Azonban a „signum = csoda" azonosítására van ennél jóval korábbi, pompás adatunk is. A magyar szemiotikai terminológia története szempontjából oly fontos *Sermones Dominicales* kódex – mint ismeretes – két kéziratban ismert glosszárium. A Budapesti Glosszákat 1456 körülre, a Németújvári Glosszákat 1470 körülre datálhatjuk. Ezek egyazon latin prédikációgyűjteményhez adnak több ezer szót tartalmazó magyar glosszákat.[5] A budapesti glosszák között olvashatjuk (Serm. Dom. I. 226): „Hoc fecit initium signorum sp. Signum vel miraculum: *ez chodat*." A csak a németújvári kódexben ránk maradt glosszák között is van tanulságos példánk (Serm. Dom. II. 357): „Signa [...] haec sequentur i. e. miracula *codak*." A két kódex szerencsés párhuzama jelzi, itt egy tudatos szemantikai azonosítás történik: a „miraculum", vagyis a 'szupranormális esemény' úgy „csoda", hogy egyszersmind valaminek a „jele" is *(signum)*.

Innen persze több irányba is tovább folytathatjuk a kutatást. Egyrészt az európai latinitás „signum = miraculum" adatait szedhetjük össze, különös tekintettel a felhasznált szótárakra. Már Du Cange nagy szótára (*Glossarium mediae et infimae latinitatis* – 1883–1887) hoz ilyen adatokat az európai középkori (és kora újkori) latinitásból. Azt viszont egyelőre nem tudjuk, hogy a magyarországi középkori latin nyelv- és fogalomhasználat pontosan milyen megoldásokat is követett. Kiváló új szótárunk: *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Hungariae – A Magyarországi Középkori Latinság Szótára* eddig megjelent füzetei ugyanis még messze járnak a számunkra fontos szócikkektől (például *miraculum, monstrum* stb.).

Másrészt, a „csoda" szemantikáját vizsgálva, a Magyarországon megtalálható régi „csoda-történetek" szövegeit kellene végignézni. Erre biztosan van nálam alkalmasabb szakember. Legújabban megélénkült e hagyomány kutatása, ám csak a magyarországi magyar szövegeket vizsgálták, mégpedig csak [Maros]Vásárhelyi Gergely 1623-ban kiadott, ám már valamivel 1620 előtt keletkezett *Világ kezdetitől fogva jóságos és gonosz cselekedeteknek példáinak summái* című exemplumgyűjteményétől kezdve.[6] A jezsuita műveltségű szerző ugyan biztosan használt régebbi forrásműveket, amelyek megint csak használtak és ismertek ennél régebbi gyűjteményeket, ám az ő anyaga mégis már a 17. század tudásanyagát tükrözi: amikor az ellenreformáció tudatosan fordul vissza a középkorhoz – ám maga már nem tartozik oda. Minthogy a modern szövegkiadások, valamint Dömötör Ákosnak a magyarországi protestáns exemplumforrásokból készített tematikus összegzése is e kortól kezdve indulnak, a

folkloristák által való használatuk nem pótolja a korábbi évszázadokra vonatkozó eszmetörténeti és vallástörténeti jellegű kutatásokat.

Az is nyilvánvaló tény, hogy a protestantizmus, majd az ellenreformáció csodafelfogása már más volt, mint a középkori hagyományokat még zavartalanul továbbvivő, a 16. század elejére megfogalmazódott európai keresztény csoda-értelmezés. Először pedig ezt kell(ene) feltárnunk ahhoz, hogy a későbbi korokra vonatkozóan is pontos és körültekintő, egyszóval: érvényes megállapításokat mondhassunk. Azonban erre a témakörre sem tudok most tüzetesebben kitérni.

Harmadik lehetőségként azt említhetem, hogy a valamivel későbbi (már nem középkori) nyelvtörténeti forrásszövegeinket sem vizsgáltuk még meg kellőképpen. Olyasféle adatokra gondolok, mint a már 1896 óta modern tanulmányból is ismert nagyszebeni feljegyzés: „Anno D(omini) 1580 eztendöbe lattunk *chodakat* az egegben keetcher Muzkoua orzaga felöl."[7] Igazán tanulságossá akkor válik ez az adat, ha tudjuk, hogy ugyanilyen jelenségre nemcsak a „csoda", hanem a „jel" szóval is utalnak. Lásd a következő kolozsvári adatot: „(1610) 17. Decembris. Az égen észak felől nagy tüzes hadi seregek, *jelek* láttattanak estvétől fogva éjfélig úgy, hogy még az földön is mind tűzvilág széne volt."[8] Érdemes lenne ezeket az 'égi jel' értelmű csoda-adatokat külön is összegyűjteni, különös tekintettel a kalendáriumokban, prognosztikonokban és rokon kiadványokban található illusztrációkra is. Eddig azonban inkább csak világhírű történeti meteorológusaink, elsősorban Réthly Antal[9] érdeklődtek ilyesmik iránt.

Ami számunkra még fontosabb, a tekintetben sem lehet kétségünk, milyen elméleti (azaz elsősorban teológiai és csak sokkal kisebb mértékben „természettudományos") háttér lehetett a tények, megfigyelések és szavak, feljegyzések mögött.

Az igazán művelt magyar ferences, Temesvári Pelbárt a *Pomerium*... téli részében (vagyis az 1480-as évek első felére datálhatóan) az Advent első vasárnapjára szánt prédikációjavaslatában így fogalmaz: „Ratione miraculositatis erit certum signum iudicii."[10] Más magyarországi latin szövegekből is tudjuk, hogy a *miraculositas* = *modus mirabilis* – vagyis egy logikai-teológiai érvelésből származó, igazán szubtilis – azonosítás nálunk is ismert volt, és természetesen középkori keresztény csoda-elméletünk ismeretelméleti és teológiai alapjául szolgálhatott.

Konkrét csoda-szöveganyagaink közül a legnevezetesebbek az Árpád-házi Margit szentté avatásához kapcsolódó jegyzőkönyvek, jóval később pedig a Kapisztrán János sírjánál történt csodák jegyzőkönyvei. E szövegeket, minden külföldiségük és nemzetköziségük ellenére is, (legalább áttételes módon) magyarországi hiedelemtörténeti adattárnak tarthatjuk. Árpád-házi/Thüringiai Szent Erzsébet szentté avatásának iratanyaga viszont már nem magyar, hanem német jellegű. Ezért a következőkben nem is használjuk fel. Minthogy a másik két forrásanyaggal igazán kiváló szakembereink (például Klaniczay Tibor és Klaniczay Gábor, Fügedi Erik és mások) legutóbb is behatóan foglalkoztak, most ezeket a művelődéstörténetileg oly fontos eseményeket és a rájuk vonatkozó forrásokat nem kell ismét bemutatnom. Csupán egyetlen szempontot emelnék ki.

Ha például megnézzük a Szent Margit életére vonatkozó forrásműveket, azaz egy sok csodás eseményre vonatkozó szöveganyagot, mintegy tipologizálni is tudjuk:

mire vonatkozott a bennük említett sok-sok „csoda". Betegségekre és gyógyulásokra, szerencsétlenségek elhárítására vagy éppen másra?

Már Meszlényi Antal elkezdte az ilyen irányú katalogizálást. Ő a *Sancta Rituum Congregatio: Inquisitio iussu Ssmi. Dmni. Nostri Pii Papae XII. peracta, De vita B. Margaritae ab Hungaria* alapján 1070 és 1276 között megtörtént 84 csodaesetről tud.[11] A tanúvallomások és beszámolók szerint ezek között a gyógyulások úgy oszlanak meg, hogy huszonöt esetben idegbetegségből, tizenhárom esetben malária ból, nyolc esetben zsugorodásból, nyolc esetben megvakulásból, négy esetben epilepsziából, két esetben vesebajból, két esetben vízkórból, egy-egy esetben sérvből, vérfolyásból, szemhályogból és pyodermából történt a csodás gyógyulás. Vagyis 68 gyógyulásról/gyógyításról tudunk. Két-két esetben fogolykiszabadítást, illetve halottak feltámasztását tartják csodának. Egy-egy esetben kútba fulladásról, illetve megtérésről esik szó. Még azt is tudjuk, hogy öt tanú két-két alkalommal gyógyult meg, egy tanú pedig rögtön két betegségből nyert csodás gyógyulást. Vagyis a csodák majd 80 százaléka gyógyítás volt. Szerencsétlenségek elhárítása, fogolykiszabadítás és holtak feltámasztása a csodák kis hányadát, 10 százalékuknál is kevesebbet mutat. Pedig a mi felfogásunk szerint ezek lennének leginkább a természetfelettit bizonyító csodák. Margit korában viszont még sok gyógyulás is egyszerűen csodának számított.

Külön érdekessége van Margit két „időjárási" csodájának. Amikor – egy látogatásuk végén Herbart atya egy társával el akar távozni, ám Margit ezt nem szeretné – könnyes szemmel imát mond, és néhány perc múlva nagy zápor kerekedik, az atyáknak muszáj visszatérni. (A forrás: *S. R. C.* anyagából *Doc.* 1. *pag.* 17, 24, 74–75.) Máskor viszont Margit éppen elállítja az esőt és felragyogtatja a Napot. Egy esős napon a kisleányoknak azt mutatja meg, hogy ő ilyenkor is elő tudja idézni a Nap kisütését. A forrás (ugyanott: *Doc.* I. *pag.* 60–61.) szerint mindezt mosolyogva tette.[12]

A Margit csodáira vonatkozó tanúvallomások és ezek leírásai mai ismereteink szerint is elsősorban gyóntatójának, a Domonkos-rendi Marcellusnak az információin alapulnak. Az ő elbeszélései valamilyen módon tehát Margit környezetének felfogását tükrözik.[13] Ha ez azt ugyan nem jelenti is, hogy a korabeli Magyarországon, – mondjuk 1270 előtt a magyarországi apácák körében – az akkori magyar néphit vagy az akkori magyar folklór uralkodott, és ezért lenne az időjárási „csodák" aránya harmincadrésze a gyógyítási „csodáknak" – azért e csodák krisztianizálódása Magyarországon a 13. század végére már biztosan megtörtént. Az esővarázsló és napsütést előidéző Szent Margit már nem valami „ősmagyar sámán" utóda vagy egy viharban lovagoló „garabonciás diák" elődje, az esőt a „törököknek eladó", boszorkánysággal vádolt szegedi bíró kollégája – hanem mindenkinél ájtatosabb és hívőbb apáca. Az ő időjárási csodái annak a „jelei", hogy, akárcsak a Mesternek, az eső és a napsütés neki is engedelmeskedik. Természetesen gyógyító csodái is ilyen értelműek, ezekben a szent az „áldott Orvos" tetteit jeleníti meg.

Nem foglalkozom most részletesen Kapisztrán János csodáival. Ez már egy másik vallástörténeti dimenziót – a zarándoklást is magában foglalja. Így is vizsgálták.

Összegzés helyett csak megismétlem kiinduló véleményemet: a *csoda* = *miraculum* = *jel* azonosítás nálunk már a középkori teológiában és ideológiában megjelent.

Ennek megfelelően is kell értelmezni. És ennek megfelelően alakult évszázadokon át. És alakította nemcsak a hivatalos egyház vélekedéseit, hanem a magyar folklór csodafogalmát is. Még *csodaszarvas* szavunk (amely elég későn adatolt) is ide tartozik, hiszen jelentése alighanem 'jeles, különleges' lehet.

Addendum (Szigeti Jenőtől)

Dolgozatom megvitatásakor Szigeti professzor megemlítette, hogy az Ótestamentum és az Újtestamentum jel- és csodafelfogása lehetett a mi teológiai csodamagyarázatunk hátterében. Ez természetes dolog, és magam, dolgozatomban, már csak a hozzáértés hiánya miatt sem kívántam ezzel foglalkozni. Most azonban, amikor – dolgozatom itt közölhető részének szerkesztésre átadása után – megkaptam két xeroxmásolatát, mégis úgy gondoltam, hogy másokkal is megosztom ezt az információt: biztos vagyok benne, hogy mindannyiunk tanulságára.

A G. Johannes Botterweck és Helmer Ringgren szerkesztette *Theological Dictionary of the Old Testament* (Michigan, első kiadás 1974, a „Revised edition" 1997-ből) I. kötetének 167–188. lapjain Helfmeyer tüzetes címszót közölt az אוֹת *'ôth* (= jel) fogalmáról. Azzal kezdi, hogy a szó az Ószövetségben 78 alkalommal, a Septuaginta fordításában 75 alkalommal (mint *sēmeíon*) szerepel. Minthogy a Septuaginta összesen 125 alkalommal használja a görög *sēmeíon* szót, nyilvánvaló, hogy ez a héber *'ôth* szó fordítása. Több szinonima is 'jel' értelmű az Ótestamentumban. A „világi" szóhasználat esetében jól meg lehet különböztetni a szó „katonai" jelentését. A „teológiai" szóhasználat (a jelentések referenciái alapján) hat csoportra bontható: episztémikus jelek – a megvédés jelei – a hit jelei – emlékeztető jelek – ráutaló jelek (például a szivárvány, a körülmetélés, a szombat) – megerősítő jelek. A Gerhard Friedrich szerkesztette nevezetes újszövetségi teológiai szótár amerikai fordításának: *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids) VII. kötetében (1971) a 200–269. lapokon olvasható Rengstorf címszava a σήμεῖον 'jel' (és rokon szavak) értelmezéséről. A szócsalád tagjait előbb az általában használt görög nyelvben vizsgálja, különös tekintettel a korai epikára és a gnosztikusokra, majd a görög szó „ótestamentumi" előzményeit említi. Csak ez után tér rá a *'ôth* megfeleléseire. Szerinte itt a főbb kategóriák aszerint csoportosíthatók, hogy a „jel" megértéséről, megerősítéséről stb. van-e szó? Külön tárgyalja Isten „jeleit" és „csodáit", a jeleket mint szimbolikus prófétai cselekedeteket. Ezután a szó arameus használatát említi. A Septuaginta adatait külön részletezi. Külön tárgyalja a nem-bibliai judaizmus (Philon, Josephus Flavius) jelfogalmát, részletesen mutatja be a jelek apokaliptikus értelmezését. Újtestamentumi szótár lévén, még ennél is pontosabb és részletezőbb a „semeïon" bemutatása ebben a szövegvilágban. A tüzetes nyelvészeti és szóstatisztikai apparátus itt teológiai témánként is megfogalmazódik (például Jézus – Jónás jele, jeleket várnak Jézustól, az Ember Fiának jele), illetve az egyes szerzők és újtestamentumi könyvek „jel"-használatát taglalja ilyen módon. János evangélistánál különösen fontos és sokrétű a „jel" kifejezéseinek használata. Pál apostol, majd a későbbi írások ilyen

jellegű bemutatása is olvasható. Ugyanezt a módszert látjuk a „jel" szócsaládhoz tartozó további öt-hat szó magyarázatakor.

Nem kell hosszasan bizonygatni, hogy belássuk, itt egy bonyolult, sokrétű jelvilággal találkozunk. Pedig még csak a kereszténység kezdeteinél tartunk, amikor is – mindezek alapján – egy még újabb és még sokrétűbb jel- (és csoda-)értelmezés bontakozik ki. A magyar középkorig ehhez még egy évezred új meg új jel-megfogalmazása is kapcsolódott. Volt hát honnan meríteni a teológusoknak!

E gazdag jelentéstartomány megpillantásakor csak arra gondolhatunk, ha ennek akár csak morzsái is eljutottak a magyar folklórba, az is elég bonyolult jelenség ahhoz, hogy szakértelemmel foglalkozzunk vele!

Ezért nem foglalkozom én itt e témával, és még egyszer megköszönöm Szigeti kollégám szíves figyelmét és adatfeltáró segítségét.

Mellékmegjegyzés

Minthogy konferenciánkon határozott etnobotanikai érdeklődés nyilvánult meg, itt megemlíthetem azt a – tudomásom szerint eddig még sosem hangoztatott – felismerést, miszerint több *csoda-* előtagú növénynevünk bódító növényre vonatkozik. Például: *csodafa* 'csattanó maszlag', *csudafa* 'bolondító beléndek', *csodafá[nak]* 'nadragulya', *csudafá[t]* 'az állatok által nem kedvelt növény', *csodafű* 'a juh által nem kedvelt vadnövény', *csodagaz* 'csattanó maszlag'. (Az adatokat lásd az Új Magyar Tájszótár megfelelő szócikkében: I. kötet, 870 lap.)

Noha ez a különös jelentésvilág érthető, a gondosabb nyelvtörténeti-nyelvjárástörténeti kutatás itt is biztosan további összefüggésekre tud majd rámutatni. A *csoda/csuda* megjelölés itt a 'rendkívüliség' megnyilvánulására utal, mégpedig olyan módon, hogy e „csodás" növények fogyasztásának hatása inkább bódító, mint gyógyító. Az is lehet, hogy itt a *csoda* 'monstrum' jelentésnek is szerepe volt. Esetleg a fentebb már említett 'bolond, furcsa' jelentés is közrejátszott. Lásd még: *bolondgomba*. Tüzetes, az egyes növénynevek táji formáit pontosan figyelembe vevő kutatásra lesz itt is szükség.

Jegyzetek

1 Minthogy a dolgozatban közismert adatokra hivatkozom, csak a legfontosabb és legfrissebb szakirodalmat említem. Ezekben úgyis van hivatkozás a korábban megjelent művekre is.

2 Noha nem teljesen, a régi adatok felsorolása megtalálható nyelvtörténeti szótárainkban a megfelelő címszavaknál. A szláv adatok értelmezése a szláv nyelvek történeti-etimológiai szótáraiban található meg. Ezzel kapcsolatban megemlíthetjük, hogy éppen a szláv 'csoda' szavak bonyolult története további vallástörténeti magyarázatot érdemelne. Erre azonban most nincs terünk.

3 Ezt már elég régen kifejthettem. Lásd például: Voigt (1990). Talán érdemes megemlítenem, hogy a jelekre vonatkozó szavaink 17–18. századi történetének alakulásával is foglalkozhattam, például egy most megjelenő másik dolgozatomban.

4 Erről az összefüggésről Pápai Páriz és Bod Péter szótárainak ilyen adatairól készített dolgozatomban írtam. Most van sajtó alatt.
5 Kiadása: Szilády (1910). Ehhez képest újabb nyelvtörténeti adattáraink, glosszáriumaink némileg pontosították az egyes adatok olvasatát, szemantikáját – ám a már korábban is megtehető jelentéstörténeti felismeréseken emiatt nem kellett változtatni. A jobb közérthetőség kedvéért a kódexre a régebben használt rövidítéssel: Serm. Dom. utaltam.
6 Nem túl jó, nem is túl pontos, ám használható új szöveggyűjtemény: Sinkó (1985).
7 EMSZT II. 181a.
8 EMSZT V. 969b.
9 Elsősorban: Réthly (1970), ám más műveiben is.
10 Pelb. Pom. S. de Temp. Dom. 1. Adv. S. III. hivatkozással idézi Bartal (1901, reprint: 1983: 422c–423a).
11 Meszlényi (1944: 171).
12 Az adatokat lásd: Meszlényi (1944: 50–51).
13 A legújabb irodalomból (amely azonban más szempontokat használt) lásd: Klaniczay–Klaniczay (1994) és *Árpád-házi Szent Margit* (1999).

Bibliográfia

BARTAL Antal 1901: *Glossarium mediae et infimae latinitatis Regni Hungariae.* Budapest. [Reprint: 1983, Budapest]
Árpád-házi Szent Margit 1999: *Árpád-házi Szent Margit legrégibb legendája és szentté avatási pere.* Ford. Bellus Ibolya és Szabó Zsuzsanna. Budapest: Balassi.
EMSZT II. = SZABÓ T. Attila (szerk.) 1978: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* II. (Cs–Elsz) Bukarest.
EMSZT V. = SZABÓ T. Attila (szerk.) 1993: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* V. (He–Jü) Budapest–Bukarest.
KLANICZAY Tibor–KLANICZAY Gábor 1994: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest.
MESZLÉNYI Antal 1944: *Magyarországi Szent Margit. 1242–1270.* Budapest.
RÉTHLY Antal 1962: *Időjárási események és elemi csapások Magyarországon 1700-ig.* Budapest.
SINKÓ Ferenc 1985: *Csudatörténetek. Száz példa 17–18. századi katolikus prédikációkból és példagyűjteményekből.* Budapest.
SZILÁDY Áron 1910: *Sermones Dominicales.* I–II. Budapest.
VOIGT Vilmos 1990: Auf den Spuren einer uralischen (Vor)Semiotik. *Specimina Fennica* III: 241–250.

KLANICZAY GÁBOR

A csoda struktúrája

A szentek kultuszának egyik legfontosabb alkotóeleme, hogy a szent a hozzá fordulók számára csodát tesz, pontosabban közvetít abban, hogy isteni segítséggel csoda történjen. A szent életű személy halála után a sírjánál történt csodák *(miracula post mortem)* tanúskodnak először arról, hogy valóban szentet tisztelhetnek benne, ennek nyomán indul meg a szentté avatási vizsgálódás. Ilyenkor gyakran fény derül arra, hogy a szent már életében is tett csodákat *(miracula in vita)*, bár azok többnyire titokban maradtak. A szent az ereklyéi által van továbbra is jelen a földön, ezért a csodák kezdetben főleg az ereklyék közelében történnek, de történhetnek attól távol is, a szenthez forduló könyörgés és a hálaadó zarándoklatra tett fogadalom *(votum)* nyomán. A szentek csodáinak többsége gyógyító-csoda, de a szent segíthet a rabságból való szabadulásban, valamely természeti csapás elhárításában, győzelmet hozhat a csatában, és meg is büntetheti a vele tiszteletlenül viselkedőket, a vallási előírások megsértőit. A hagiográfiai dokumentumok már a kései antikvitásból is számos *miraculum*-jegyzéket őriztek meg, a legtöbb zarándokhely dokumentálni igyekezett az ott gyógyulást vagy egyéb csodás segítséget kapók történeteit. A szentek csodáinak egy része bekerült a róluk írt legendákba, sőt krónikákba és egyéb irodalmi művekbe is.[1]

A késő középkorban, a szentté avatási per eljárásmódjának 13. századi bevezetésével alaposan megváltoznak a csodák lejegyzésének körülményei. A megelőző évszázadokban a püspökök jogkörébe tartozott, hogy valamely szent életű ember halála után megkezdődött spontán kultusz szentesítéseként „felemeljék" a szentek ereklyéit *(elevatio)* és elrendeljék liturgikus tiszteletüket. III. Ince pápaságától (1198–1216) kezdve azonban a szentté avatás a pápa kizárólagos jogköre lett, és kánonjogi szabályokban rögzített gondos vizsgálódás előzte meg. A vizsgálat elrendeléséhez szükség volt a „szent-hírnév" *(fama sanctitatis)* első dokumentumaira (egy első életírásra és csodajegyzékre), ezután pápai legátusok szigorú bírósági szabályok szerint kérdezték ki a szent életéről és csodáiról tanúskodókat. Feljegyezték a tanúvallomás dátumát, a tanú nevét, származási helyét, lakóhelyét, életkorát. Ha nem ővele történt a csoda, ugyanezeket az adatokat lejegyezték a csoda „haszonélvezőjéről" is. Igyekeztek tisztázni az elbeszélt csoda pontos időpontját, helyét, más szem-

tanúit, egyéb körülményeit, olykor keresztkérdésekkel is kiszűrve az esetleges pontatlanságokat. Ha gyógyító-csodáról volt szó, külön információt gyűjtöttek a kérdéses betegség hosszáról, súlyosságáról, a különböző gyógyulási kísérletekről, s a gyógyulás tartósságáról vagy az esetleges visszaesésről. A tolmácsok által lefordított és a jegyzők által a lehető leghűségesebben leírt csoda-beszámolókat azután a pápai Kúriában egy bíborosokból álló bizottság vizsgálta meg, amely kedvező ítélet esetén kimondta a szentté avatást – a *kanonizációt*.[2] Mindebben nemcsak a hitelességre törekvést kell látnunk, hanem azt is, milyen összetett közvetítő mechanizmusok alakították a ránk maradt bírósági forrásokat.

A csoda-történetekre nemcsak a fordítás és a lejegyzés folyamata nyomta rá a bélyegét, hanem a kérdező pápai legátusoknak a csodáról alkotott elképzelései, elvárásai is, amelyeket az 1220-as évektől kezdve egyre részletesebb kérdésjegyzék *(articuli interrogatorii)* összeállításával is megpróbáltak szabványszerűvé tenni.[3]

A bírósági procedúrák és dokumentációs eljárások mellett a csoda-történeteket meghatározó mechanizmusok egy további csoportjáról is szólni kell. A csoda-beszámolók ugyanis elválaszthatatlanok attól a propagandától, amely a szent-jelölt szentség-hírét *(fama sanctitatis)* terjeszti, melyben laikusok és prédikátorok egyaránt részt vesznek. A tanúvallomásokból kihallik a szenvedő, gyógyulásra váró emberek kétségbeesett könyörgése, megjelennek bennük a gyógyulás drámáját kísérő érzelemnyilvánítás formái. A csoda első elbeszélése a csodás gyógyulás azonnali, ünnepélyes kihirdetésekor fogalmazódik meg, amelyet sokszor a jelenlévők tömegei hitelesítenek esküvésükkel. Röviden szólva: e csoda-beszámolók elválaszthatatlanok attól, amit a mentalitástörténet és a vallásszociológia a csoda „dinamikájának" terminusával próbál jellemezni.[4]

A csoda-történetnek ugyanakkor sajátos terápiás funkciója van. A balszerencséről és a gyógyulási próbálkozásokról adott beszámoló része magának a gyógyító mechanizmusnak.[5] Az archaikus időktől kezdve mindenféle gyógyítás ebből indul ki, ennek alapján dönti el a beteg, hogy orvosságot vagy természetfeletti (mágikus, szakrális) gyógymódot keres. Az első történet ennek nyomán sokszor átalakul még, fokozatosan átformálódik a beteg és a gyógyító dialógusában, bekerül a szenthez intézett fohászkodásba, akkor kapja meg végleges formáját, amikor a gyógyult először kihirdeti sikeres megszabadulását bajaitól. A csoda-narratíva elemzésekor a hagiográfia, a vallástörténet mellett szükség van tehát a pszichológia és a kulturális antropológia segítségére is.

Mindezen túl a csoda-elbeszéléseket egy sor strukturális szabályszerűség is jellemzi, amelyek a narratív műfaj sajátosságaiból következnek. Megfigyelhető, hogy a szekvencia egy korlátozott számú elem variációjából tevődik össze: a baj, betegség okai, diagnózis, közvetítők, gyógyítási kísérletek, segítségkérés, könyörgés, fogadalom, zarándoklat, a gyógyulás helye, időpontja, körülményei, a csoda nyilvános kihirdetése, a hálaadó felajánlások, az esetleges mulasztások és az arra következő büntetés stb. E narratív struktúrák elemzéséhez hasznos lenne a folklórtudomány megfigyeléseit igénybe venni, mindenekelőtt a „varázsmese morfológiájára" Vlagyimir Propp által kidolgozott kategóriákat.[6]

Mint közismert, Propp a varázsmesék ismétlődő motívumait a tipikus szereplők funkcióinak (összesen 31-nek) a megkülönböztetésével, morfológiai jelentéseik rendszerezésével, ismétlődéseikkel, a kapcsolódásaikat elősegítő segédelemek meghatározásával értelmezte. E funkciók közül több már önmagában is alkalmazható a csoda-történetekre: VIII. kár (balszerencse), XV. térbeli helyváltoztatás két birodalom között (zarándoklat), XVIII. győzelem (gyógyulás), XIX. hiány megszüntetése.

Propp megközelítését Gerd Theissen a bibliai csodákra próbálta alkalmazni, hat „témát" megkülönböztetve (ördögűzés, gyógyítás, epifánia, megszabadító csodák, ajándék-csodák, csodás regulák), és hét szereplőt: csodatevő, beteg, démon, társ (a beteg valamilyen barátja), tömeg, ellenfél, tanítvány.[7] Ugyanerre tettem (Theissen könyvét akkor még nem ismerve) én is egy kísérletet tíz éve, összehasonlítva a csoda és a rontás narratív struktúráit.[8] Egyazon keretben értelmezve az élő szent által tett *in vita* csodákat az ereklyéknél történő *post mortem* csodákkal, megkülönböztettem a csoda-történetek négy legfontosabb szereplőjét (a balszerencse áldozata, a szent, az ereklye, a tanácsadó), és a narratív szekvencia hét leggyakoribb morfológiai elemét (a balszerencsét okozó bűn, balszerencse, könyörgés/fogadalom, zarándoklat/személyes találkozás, álom/látomás, nyilvános bűnbánat/könyörgés, gyógyulás). Stanko Andrić Kapisztrán csodáiról írt könyvében továbbfejlesztette ezt a sémát,[9] és kiemelte, hogy a történetekben a balszerencse elbeszélése után fontos motívum, hogy valaki felhívja a figyelmet a csoda lehetőségére, s a szóban forgó szent segítő képességére. Elemzésében külön figyelmet fordított a gyógyulás fokozatosságának, esetleges visszafordíthatóságának jelenségkörére (a fogadalom be nem tartása esetén).

A csoda-történetek komplex balszerencse-magyarázó rendszerét a kutatók más fontos asszociációkkal is magyarázták: Robert Moore[10] például Edward Evans-Pritchard azande boszorkányhitre kidolgozott elemzését[11] próbálta a csoda-történetekre alkalmazni.

A bevezető megfontolások sorában végül mindehhez hozzá kell tenni, hogy a szentté avatási perek jegyzőkönyveinek csoda-leírásait a jó tollú, tanult legendaírók, mint csiszolatlan gyémántot, rögvest további megmunkálásba veszik, átformálják, kiegészítik mind tartalmi, mind retorikai, stilisztikai elemekkel, s a „népi" csodahit toposzait és elemi struktúráit egy bonyolultabb, a Bibliára visszamenő hagiográfiai felfogás jegyében egészítik ki.

Röviden összefoglalva: a csoda-történetekben a „realisztikus" elemek, a pszichológiai motívumok, a narratív struktúrák és a retorikus tényezők végteleníthető tükör-effektusát figyelhetjük meg, amelyben a bírósági lejegyzési körülmények, a terápia és a spontán elbeszélés meghatározottságait többféle formában áthatja a tanult fogalmazásmód és a kidolgozott hagiográfiai normarendszer – és viszont.

*

A továbbiakban mindezt néhány példával szeretném szemléltetni, amelyeket két 13. századi szentté avatási per, Árpád-házi Szent Erzsébet és Szent Margit kanonizációs perének csodái közül válogattam.

Az 1231. november 17-én, az általa alapított marburgi lepráskórházban meghalt Erzsébet sírjánál történő csodás gyógyulásokról 1232. augusztus 11-én készült a szentté avatás kérelmezéséhez szükséges, hatvan tanú vallomására támaszkodó, első hosszabb csodalista.[12] A szentté avatási eljárás keretén belül az első vizsgálóbizottság (amelynek Erzsébet gyóntatója, Marburgi Konrád is tagja volt) mintegy 700 tanút hallgatott meg, és 106 csodás gyógyulást jegyzett fel. Miután 1233 júliusában Marburgi Konrádot meggyilkolták az eretnekek, 1234 októberében újabb vizsgálóbizottságot neveztek ki, amely további 24 csodát jegyzett fel, újra meghallgatva az első vizsgálat tanúit is, és az egész vizsgálati anyagot újraszerkesztve *(Miracula felicis Elyzabet)*[13] elküldte a Kúriának, és Erzsébetet ennek alapján avatták szentté 1235. május 27-én.

Ami az 1270. január 19-én meghalt Szent Margit csodáit illeti, ezek első – 10 életében tett, 29 halála utáni csodából és 4 csodálatos látomásból álló – jegyzékét Fülöp esztergomi érsek, Fülöp váci püspök, majd az előbbi 1272-ben bekövetkezett halála után Ladomér váradi püspök, a későbbi esztergomi érsek irányításával gyűjtötték össze, ennek összefoglalását olvashatjuk Margit legrégebbi – feltehetőleg gyóntatója, Marcellus által írt – legendájában.[14] Az ennek nyomán elinduló szentté avatási eljárásban 1276. júniustól szeptemberig az V. Ince pápa által kiküldött két legátus, Umberto Bianchi és de la Corre 110 tanút hallgatott ki magyar egyházi emberek segítségével Budán, illetve Margit kolostorában, a Margit-szigeten (további 5 életbeli és 38 halála utáni csodával, valamint a szentségéről tanúskodó három csodás jellel egészítve ki az első vizsgálat eredményét).[15]

Itt most nincs tér e két páratlanul gazdag dokumentumegyüttes részletes jellemzésére és sokoldalú elemzésére. Általában elmondható, hogy Szent Erzsébet csodajegyzékei elsősorban azzal térnek el a korábbi csodalisták gyakran meseszerű történeteitől, hogy a tanúvallomások a jogi-bírósági jegyzőkönyvek szűkszavúan tárgyszerű-prózai stílusát követik.[16] Szent Margit két emberöltővel később lejegyzett csodáinak első jegyzéke ezeknél irodalmibb stílusban lett lejegyezve, a másodiknak a jegyzőkönyvei pedig a lehető legrészletesebben követni próbálják a bírósági tanúvallatás kérdezz-felelek rendszerét.[17] Lássuk most, milyen képet mutatnak maguk a csodák ebben a kontextusban.

*

Szent Erzsébet első helyre sorolt csodája egy vakon született fiú gyógyulását beszéli el.[18] Előbb részletes „adatfelvételt" olvashatunk benne:

> A mainzi egyházmegyei Schletzenrodból való Isentrudis eskü alatt vallotta ötéves fiáról, Teoderikról, hogy vakon született. Arra még gondolni sem lehetett, hogy bármit is a szemébe juttassanak, szemnyílásai ugyanis már születése óta zárva voltak. Úgy fedte őket az összefüggő bőr, mint bármely más testrészét. Szempilláknak nyoma sem volt.

A csoda elbeszéléséből megtudjuk, hogy az Erzsébet sírja közelében (a kórus jobb sarkában), Marburgi Konrád nagycsütörtöki prédikációja alatt következett be. Ki van emelve, hogy Erzsébet segítségül hívására történt (az ilyen fogadalmat sok más beszámoló részletesen reprodukálja is, részletezve a fogadalmi felajánlásokat is). Megtudhatjuk azt is, hogy mindehhez még egy tényező kapcsolódott, a sír földjével mint ereklyével bedörzsölték a beteg szemeket, amelyeknek gyógyulásáról érzékletes leírást kapunk.

> Amikor megkérdeztük, mikor és hogyan kezdett látni a fia, azt felelte, ez év Nagycsütörtökén. A helyre vonatkozó kérdésre azt válaszolta: a kórus jobb sarkában, ahol a megboldogult őrgrófné, Erzsébet asszony testét eltemették. A „hogyan" kérdésre pedig azt mondta, hogy a szabad ég alatt tartott szentbeszéd alatt, mintha késsel vágták volna, hirtelen széthasadt a szemek helyén a bőr, noha korábban sértetlenül fedte a szemeket. Kicsi, zavaros és véres szemek jelentek meg, hasonlatosak a vízben található békapetékhez. Megkérdeztük, kinek a segítségül hívására, azt válaszolta: szent Erzsébetére. Hozzátette, hogy vett a sír földjéből és bekente vele a gyermek szemét.

Érdekes megfigyelni az öt tanú legtekintélyesebbikének, Linsigeni Lajos lovagnak a vallomását: leírja a gyógyulásra váró síró asszonyt, a sír körüli tolongást, és a csodával kapcsolatos hitetlenkedését eloszlató ravasz próbatételt.

> Linsigeni Lajos, nemes lovag azt mondta, hogy ez év nagycsütörtökjén, amikor jelen volt marburgi Konrád mester szabad ég alatt tartott szentbeszédén, látta a fent említett asszonyt, amint a kápolnában ült és keservesen sírt. Kérdésére, hogy miért sír, azt felelte, vakon született kisfia miatt. Lajost megkérdeztük, meggyőződött-e a gyermek vakságáról. Azt válaszolta, a néptömeg tolongása miatt erre nem volt módja. Amikor arról faggattuk, mi a véleménye a fiúról, azt válaszolta, a szentbeszédről visszatérve megtalálta a fiút, aki akkor már látott. Úgy tűnt, a bőr a szemén felhasadt, a szemek nagyon kicsinyek és vizenyősek voltak, a szempillák hiányoztak. Ki akarta próbálni, lát-e a gyermek. Mutatott neki egy pénzdarabot, és beledobta egy fazékba. A fiú kinyújtotta a kezét és kivette onnét.

A csodák elég ritkán írnak arról, hogy mi okozta a betegséget, amelyből a szenthez fordulva ki akarnak gyógyulni. Néhány példa mégis azt a benyomást kelti, hogy itt is érvényesült a középkorban általános felfogás, amely a betegségekben Isten büntetését látta, amely a betegek bűnei miatt sújtott le rájuk, és kigyógyulásuk csakis e bűnök megbánásával lehetséges. Az egyik ilyen „A poliptól megszabadított és a szektából megtért özvegy" története.[19]

> A trieri egyházmegyéhez tartozó Denzenrode községbeli özvegyasszony, Guta arra a kérdésre, miként szabadult meg a polipjától, amitől, ezt eskü alatt val-

lotta, 12 évig szenvedett. E betegség alatt bizonyos ideig a lyoni szegények hitetlen szektájához csatlakozott. Ebben az állapotában sem élőtől, sem a testből eltávozott és már dicsőségben lévő lelkektől nem kaphatott orvoslást a bajára. Végre jobb belátásra térve és szektáját megtagadva saját elhatározásából a gyónás jótéteményéhez folyamodott, ahol is papja megfelelő elégtételre kötelezte. Ennek teljesítése után sietve elindult Erzsébet őrgrófné sírjához, ahol segítségéért könyörgött, mondván: „Szent úrnő, szabadíts meg orrom eme förtelmességétől, megígérem, hogy sírodat életem egész folyamán évente fogadalmi ajándékokkal látogatom." Miután az imádságot befejezte, abban a pillanatban megszabadult a betegségétől.

A szenthez fordulók *do ut des* sajátos szemléletével tették fogadalmi felajánlásaikat, és ez az esetleges kudarc után könnyen méltatlankodáshoz vezethetett. Ezt szemlélteti az I/3. csoda egy púpos és golyvás lány gyógyulásáról.[20]

Végül is anyja fogadalmat tett leánya gyógyulásáért, és adományokkal felkereste Erzsébet úrnő sírját a kislánnyal. A leányt a mostohaapja hozta a hátán. Tíz napig maradtak a sírnál, minden nap imádkoztak. E napok elteltével, mivel nem nyertek meghallgatást, az anya megharagudott Erzsébet úrnőre, így morgott ellene: „Mindenkit le fogok beszélni sírod meglátogatásáról, mert nem hallgattál meg." Dühösen távozván, másfél mérföldnyire leült egy forrás mellé Roßberg közelében.

A történet másik érdekessége a forrásnál bekövetkező gyógyulás archaikus formája, az „inkubációs álom".[21]

A kislány jajgatott a fájdalomtól. Miközben jajgatott, izzadni kezdett, és rövid időre elszunnyadt. Amikor fölébredt, azt mondta, egy ismeretlen hölgy jött hozzá, fényes volt az arca, kecses és fehér a keze. Megsimogatta a hátát és a mellét mondván: „Kelj föl és járj!" Akkor a kislány verejtéktől elborítva fölemelkedett, egész teste remegett. Kezével megdörzsölte a mellét és azt mondta anyjának: „Ó anyám, íme egész testem feloldódik." Fölegyenesedett, szabadon kezdett járni. Megszabadult a púptól és a golyvától, visszanyerte teste teljes épségét.

Egy kicsit hosszabb példával, az Erzsébet szentté avatásával foglalkozó második bizottság által lejegyzett 15. számú csodával szemléltetem, milyen egyéb színes motívumok kerülhetnek bele egy ilyen történetbe.[22]

Az utrechti egyházmegyéből származó Dietrich nevű földműves eskü alatt állította, hogy egy alkalommal éjszaka álmából felriadt, és úgy tűnt neki, mintha kandúrt látott volna. Erre jobb kezét felemelte, hogy megüsse, mire ez a keze tüstént használhatatlanná vált.

(Azon ritka példák egyike, amikor a szent tulajdonképp egy olyan betegséget gyógyít, amelyet könnyen értelmezhetnénk boszorkányrontásnak is!)

> Béna maradt Húsvét ünnepétől egészen Keresztelő János két évvel ezelőtti ünnepéig. Kétszer elzarándokolt Boldog Erzsébet küszöbéhez, de nem nyert gyógyulást.
>
> Harmadszor feleségével együtt nagy buzgalommal sietett Marburgba, és a Stheterwaltnak nevezett erdőben szembetalálkozott egy tiszteletet parancsoló ábrázatú öreggel. Köszönt neki, és megkérdezte, honnan jön. Azt felelte, Marburgból, és hogy ott 15 napot töltött. Majd megkérdezte, történnek-e ott csodák. Mire az öreg: „Több is." A beteg megmutatta neki keze gyöngeségét. Az öreg erre így szólt: „Menj csak tovább bizalommal, mert kétségtelenül meggyógyulsz, ha tanácsom szerint a gyönge kezedet a síron a fej felől a sírkő alá helyezed. Minél mélyebbre teszed, annál hamarabb gyógyulsz meg."

(Jó példa a tanácsadó fellépésére, és egyúttal az ereklyék megérintésének formáira.)

> Hozzátette még, hogy ostobák azok, akik ledobva ajándékukat azonnal hazatérnek. A szentek öröme abban telik ugyanis, ha közbenjárásukért várakozással és kitartással könyörögnek. Ezt mondván, menet közben áldást adott az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Vagy öt lépést ment, amikor a férfi és az asszony hirtelen visszanéztek, hogy még mást is kérdezzenek tőle, de nem látták. Ezen nagyon elcsodálkoztak, ám szavaiban rendületlenül bízva folytatták útjukat Marburgba.

(A titokzatos tanácsadó öregember eltűnése itt már majdhogynem varázsmesei dimenziókat idéz.)

> Keresztelő Szent János ünnepe előtt a harmadik napon az említett férfi Boldog Erzsébet sírjához járult. Először a kezét a sír földjével bekente, amelyet Crafto, a helyi pap adott neki.

(Értékes adat a kegyhely őrzőinek aktív részvételéről a reprezentatív ereklyék gyógyító felhasználásában.)

> Ettől még azon az éjjelen kissé jobban lett. A következő napon, Szent János vigíliáján az öreg tanácsára kezét a sírkő alá tette. Miután visszanyerte azt a képességét, hogy tenyerét kinyissa és becsukja, kezét kihúzta. Az évre irányuló kérdésre azt mondotta, harmadik esztendeje, hogy ez vele történt. Jelen volt és látta az említett pap és sokan mások.

Szent Margit kanonizációs vizsgálatának jegyzőkönyvéből egy olyan részletet idézek, amely a csoda bekövetkezéséről és az ott jelen lévő tömeg előtti kihirdetéséről fest plasztikus képet:

> [...] azonnal fölkelt és meggyógyult, és amikor fiai meglátták ezt, egyikük nevetett, másikuk sírva fakadt, és másnap eljöttek hozzá a rokonai, hogy lássák a csodát, ami vele történt, majd kocsin az én házamhoz hozták, onnan pedig elhoztuk Boldog Margit sírjához, és akkor a sírnál megszólalt, és mindent elmondott részletesen, ami vele történt.[23]

Ezután minden egyes állítást keresztkérdések sorával ellenőrzött a bizottság, s Miklós válaszai egy újabb retorikai színt hoztak a történetbe, az érezhető nagyotmondását.

> Arra a kérdésre, kik voltak jelen, amikor Petrucius a sír mellett mindent elmesélt – mint mondotta –, ami vele történt, így válaszolt: „Több mint háromezer ember." Arra a kérdésre, meg tudna-e nevezni néhányat a háromezer emberből, így szólt felelete: „Hogy számolhatnám össze az egész országot?"

Befejezésül bemutatok két példát arról, hogyan dolgozza át a jegyzőkönyvek száraz szövegét a Domonkos-rend szent-jelöltjéről, Margitról 1340 körül Franciaországban új legendát író domonkos szerző Garinus de Giaco (Garin Gy l'Évêque).[24] Margit Veszprémben, a Szent Katalin-kolostorban eltöltött gyerekkorának eseményeit elbeszélve öt apácatársa is mesél arról az esetről, amikor a kegyes lelkű királylányka csodatévő hatalmával tudta ott marasztalni a prédikáló domonkos frátereket. Olimpiades úrnő, Margit nevelője (14. tanú) erről a következőképpen számol be:

> [...] egyszer két domonkos fráter jött az említett monostorba, s amikor távozni akartak, Szent Margit kérte őket, ne menjenek még, de ők nem akartak maradni, hanem útnak eredtek, s ekkor Szent Margit kérte Istent, törje el szekerüket úgy, hogy ne tudjanak elmenni, s midőn a fráterek a falu határához értek, szekerük eltörött, s ők visszatértek a monostorba „és úgy hittük, hogy ez az ő imáinak közbenjárására történt".[25]

Garinus figyelemre méltó történetet kerekít ebből a beszámolóból:[26]

> A szűz tehát e szavakkal imádkozott Krisztushoz és a Boldogságos Szűzhöz: „Uram Jézus Krisztus és Boldogságos Szűz Mária, kérlek titeket, hogy törjön el ennek a fráternek a szekere, hogy így szállítóeszköz nélkül kénytelen legyen velünk maradni és Isten szavát újra hirdetni." A szent imájára a mindenség Ura láthatatlanul megállította az indulásra már kész szekeret: a kerekek és a rudak minden jelenlévő szeme láttára eltörtek; Isten széttörte és összezúzta a szekeret, és így visszatartotta az elmeneteltől azt, aki rajta ült. Nyilvánvalóan az cselekedte mindezt, aki a fáraót és hadseregét a tengerbe vetette.

Garinus betoldása azonban a bibliai referenciával nem ér véget. Az ő csodafelfogása megkövetelte azt is, hogy a kegyes csínytevésnek nevezhető büntetőcsoda nyomán, s ugyancsak kegyes célját elérve Margit hozza helyre az okozott károkat:

> Mivel a szekér eltört, a frátert, aki testi gyengesége és a terep nehézsége miatt gyalog menni nem tudott – akár akart, akár nem –, ott maradt, és másnap Szent Benedek ünnepén kegyelemmel eltelve prédikált. A prédikáció végeztével pedig az ablakhoz hívatta a szüzet, és alázatosan megkérte Margitot, hogy aki könyörgésével szekerét tönkretette, hogy ne tudjon elmenni, könyörögjön újra Istenhez és állíttassa helyre a szekeret, hogy akadály nélkül elmehessen és az isteni ige magvát máshol is elvethesse. Erre a szűz könnyezni kezdett, és áhítatos imádsággal kérte Krisztus jóságát, hogy adja vissza a fráternek a szekeret, hogy elmehessen. Az imádság végeztével a világ Alkotója kinyújtotta a kezét: a fadarabok tüstént közeledni kezdtek egymáshoz, mindegyik oda, ahová kapcsolódnia kellett. A kerekek anélkül, hogy bárki hozzájuk nyúlt volna, isteni erő hatására mozogtak, mivel a mindenség Alkotója, az élet Lelke volt a kerekekben, és a kerekek a Lélek ösztönzésének irányát követték. Minden jelenlévő látta, a nővérek az ablakon keresztül, a világiak az udvaron, hogy a szekér tökéletesen megjavult, és az tette ezt, akinek minden műve tökéletes. A szekér épebb és erősebb lett, mint annak előtte. Benedek fráter nagyon megvigasztalódva távozott, dicsérte Istent a csodáért, amit látott, és hirdette mindenkinek Isten és a szűz dicsőségét.

Utolsó példám Margit árvíz-csodája, amelyről hat apácatársa, valamint maga az érintett, Marcellus provinciális is beszámol.[27] Szent Margit unokahúgának, Anna hercegnő lányának, Margit (a 4. tanú) így beszéli el:

> Elmesélte a továbbiakban, hogy egyszer akkorára nőtt a Duna vize, hogy behatolt az udvarba, ahol a monostor apácái tartózkodtak, nyolc nap elteltével Marcellus fráter, a Domonkos-rend magyarországi provinciálisa eljött a nevezett monostorba, és Margit szűz beszámolt neki, hogy: „A Duna vize így megemelkedett és behatolt az udvarunkba" – amit az előbb említettem, de a fráter nem akarta elhinni s így szólt: „Ugyan, hogy történhetett volna ilyesmi?" erre Margit szűz ezt mondotta: „Ó, Szűz Mária, te jól tudod, hogy ajkamat nem szokta elhagyni hazugság, ezért mutasd meg Marcellus fráternek, hogy igazat mondok", és nyomban úgy megnőtt a víz, hogy beáradt a monostor épületeibe, úgyhogy Marcellus fráter – víz elől menekülvén – felmászott egy fakorlátra.[28]

Garinus[29] a Duna áradását ízig-vérig epikus hangvételben festi le:

> Tehát, hogy az igazmondó szűz igazsága bebizonyosodjék, a Duna vize azonnal megsokszorozódott, nagyon megemelkedett és kiöntött, s elárasztott mindent, ami az udvarban volt. A Duna betört, mint egy haragos folyó, melyet az Úr Lelke hajt. A folyó erős hullámai felemelkedtek, és elárasztva mindent, nekicsapódtak a nővérek lakóhelyének: a folyó behatolt a monostor területére, az épületekbe és a helyiségekbe.

Az okozott károk jóvátétele ezúttal sem maradhatott el Garinus szerint, aki a következőképpen egészíti ki a tanúvallomások történeteit, immár teljesen saját invenciójára támaszkodva:

> Vesperás körül pedig a nővérek Szent Margithoz mentek, és kérték őt, imádkozzék az Úrhoz, hogy szabadítsa meg a monostort ettől a nagy veszélytől, mivel a folyó már igen sok kárt tett a monostorban, és a nővérek féltek, hogy ők is belefulladnak. Akkor a szűz könnyek között hangosan így könyörgött az Úrhoz: „Uram Jézus Krisztus és dicsőséges Szűz Mária, ahogyan meghallgattatok engem, méltatlan szolgálótokat, hogy a víz kiöntsön, úgy most is méltóztassatok engem meghallgatni, hogy ez a víz térjen vissza a medrébe." Mihelyt befejezte az imádságot, a hullámok tüstént visszahúzódtak, a víz visszatért medrébe, és minden száraz lett.

E néhány példa mindössze szemléltetésre lehetett csak jó, befejezésként azonban el szeretném mondani, hogy a sok-sok ezer középkori csoda-elbeszélés struktúráinak elemzéséhez nem elegendőek a bármilyen szemléletes példák. A csoda-történetek szériákat alkotnak, az egyedi aspektus mellett nagyon fontosak a kvantitatív tényezők, a különböző típusok korszakok és régiók szerinti váltakozása, melyek vizsgálata beilleszthetővé teszi a csodák struktúrájáról nyert ismereteket a csodahit sok évszázados történetébe.

Jegyzetek

1 Sigal (1985); Van Dam (1993); Boesch Gajano–Modica (2000).
2 Vauchez (1981, 1999); Goodich (1981); Krötzl (1994: 48–54).
3 Krötzl (1997, 1998, 2000).
4 Sigal (1985: 165–225); Rousselle (1990).
5 Favret-Saada (1977, 1981); Hillman (1983).
6 Propp (1975).
7 Theissen (1983: 47–72).
8 Klaniczay G. (1991, 1997, 1999).
9 Andrić (2000: 225–297).
10 Moore (1997).
11 Evans-Pritchard (1937).
12 Erzsébet szentté avatási perének dokumentációjáról lásd Klaniczay G. (2000: 311–312); Schmidt (2001).
13 Latin kiadása: Huyskens (1908: 155–266); magyar fordítás: J. Horváth–Szabó (2001: 23–143).
14 *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum.* Latin kiadása: Bőle (1937: 17–43); Gombos (1937–1939/III: 2009–2029); Szentpétery (1989: 685–709); magyar fordítás: *Árpád-házi Szent Margit* (1999: 27–58).
15 Latin kiadása: Fraknói (1896); magyar fordítás: *Árpád-házi Szent Margit* (1999: 59–308).
16 Erzsébet csodáit elemzi Wendel-Widmer (1987).

17 A *Legenda Vétus* filológiai elemzéséhez lásd Klaniczay T. (1994: 38–50), az itt leírt és a tanúvallomásokban foglalt csodák újabb elemzéséhez lásd Klaniczay G. (2003) és Deák (2003).
18 I/1 csoda. Huyskens (1908: 161–163); magyar fordítás: J. Horváth–Szabó (2001: 32–34).
19 I/14. csoda. Huyskens (1908: 177–178); magyar fordítás: J. Horváth–Szabó (2001: 46–47).
20 Huyskens (1908: 165–166); magyar fordítás: J. Horváth–Szabó (2001: 35–36).
21 Kerényi (1999); Hamilton (1905); Csepregi (2002).
22 Huyskens (1908: 253–254); magyar fordítás: J. Horváth–Szabó (2001: 132–134).
23 Fraknói (1896: 334); *Árpád-házi Szent Margit* (1999: 254).
24 Legendájának latin kiadása: Gombos (1937–1939/III: 2481–2545); Deák Viktória Hedvig OP dolgozik a legenda új kritikai kiadásán, s a közelmúltban megjelentette magyar fordítását: Madas–Klaniczay G. (2001: 181–293); elemzéséhez lásd Klaniczay T. (1994: 51–66).
25 Fraknói (1896: 218); vö. Fraknói (1896: 169, 174, 179–180, 221); *Árpád-házi Szent Margit* (1999: 122).
26 Garinus de Giaco *Szent Margit élete* I. 43; Gombos (1937–1939/III: 2505–2506); Madas–Klaniczay G. (2001: 226).
27 4, 5, 6, 7, 14, 22 és 38 tanúk, Fraknói (1896: 183, 186, 191–192, 223, 242–243, 280–281).
28 Fraknói (1896: 183); *Árpád-házi Szent Margit* (1999: 81).
29 Garinus de Giaco, *Szent Margit élete* I. 46; Gombos (1937–1939/III: 2507–2508); Madas–Klaniczay (2001: 229–230).

Bibliográfia

ANDRIĆ, Stanko 2000: *The Miracles of St. John Capistran.* Budapest: CEU Press.

Árpád-házi Szent Margit 1999: *Árpád-házi Szent Margit legrégibb legendája és szentté avatási pere.* Ford. Bellus Ibolya és Szabó Zsuzsa, Budapest: Balassi.

BOESCH GAJANO, Sofia–MODICA, Marilena (szerk.) 2000: *Miracoli. Dai segni alla storia.* Roma: Viella.

BOLE Kornél 1937: *Árpádházi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda,* Budapest: Stephaneum.

CSEPREGI Ildikó 2002: The Miracles of St Cosmas and Damian. Characteristics of Dream Healing. *Annual of Medieval Studies at CEU,* VII: 89–122.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* Oxford.

FAVRET-SAADA, Jeanne 1977: *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage.* Paris: Gallimard.

– 1981 *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage.* Paris: Gallimard.

FRAKNÓI Vilmos (szerk.) 1896: Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis, In *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis,* Tomus I: 162–383. Budapest.

GOMBOS, F. Albin 1937–1939: *Catalogus fontium historiae Hungariae.* Budapest.

GOODICH, Michael 1982: *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century.* Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25. Stuttgart: Hiersemann.

HAMILTON, M. 1905: *Incubation and the Cure of Diseases in Pagan Temples and Christian Churches.* London: Henderson.

HILLMAN, James 1983: *Healing Fiction.* New York: Station Hill Press.
HUYSKENS, Albert (szerk.) 1908: *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth.* Marburg.
J. HORVÁTH Tamás–SZABÓ Irén (szerk.) 2001: *Magyarország virága. 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről.* Budapest: Szent István Társulat.
KERÉNYI Károly 1999: *Az isteni orvos. Tanulmányok Asklépiosról és kultuszhelyeiről.* Budapest: Európa.
KLANICZAY Gábor 1991: *Miraculum* und *Maleficium.* Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa. *Wissenschaftskolleg Jahrbuch* (1990/91), 220–248.
– 1997: *Miraculum* and *Maleficium:* Reflections Concerning Late Medieval Female Sainthood. In Po-Chia Hsia, Ronnie-Scribner, R. W. (szerk.): *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe,* Wolfenbütteler Forschungen Bd. 78. Wiesbaden: Harrassowitz, 49–74.
– 1999: A rontás- és gyógyításelbeszélések struktúrája: *maleficium* és csoda. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 103–120.
– 2000: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek.* Budapest: Balassi.
– 2003: A csodatörténetek retorikája a szentté avatási perekben és a legendákban. In Bitskey István (szerk.): *Religió, retorika és nemzettudat.* Debrecen.
KLANICZAY Tibor 1994: A Margit-legendák történetének revíziója. In Klaniczay Tibor–Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stigmái.* Budapest: Argumentum.
KRÖTZL, Christian 1994: *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens in skandinavischen Mittelalter (12–15. Jahrhundert).* Helsinki: SKS.
– 1997: *Vulgariter sibi exposito.* Zu Übersetzung und Sprachbeherrschung im Spätmittelalter am Beispiel von Kanonisationsprozessen. *Das Mittelalter* 2: 111–118.
– 1998: Prokuratoren, Notare und Dolmetscher. Zur Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen. *Hagiographica* 5: 119–140.
– 2000: Zu Prozeßführung. Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen. In Bauer, Dieter R.–Herbers, Klaus (szerk.): *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung.* Stuttgart: Steiner, 85–95.
MADAS Edit–Klaniczay Gábor (szerk.): 2001: *Legendák és csodák (13–16. század). Szentek a magyar középkorból II.* Budapest: Osiris.
MOORE, Robert 1997: Between Sanctity and Superstition: Saints and Their Miracles in the Age of Revolution. In Rubin, Miri (szerk.): *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History.* Woodbridge: The Boydell Press.
PROPP, V. J. 1975: *A mese morfológiája.* Ford. Soproni András, Budapest: Gondolat.
ROUSSELLE, Aline 1990: *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive.* Paris: Fayard.
SCHMIDT, Paul Gerhard 2001: Szent Erzsébet életére és szenttéavatására vonatkozó korabeli források. In J. Horváth Tamás–Szabó Irén (szerk.): *Magyarország virága. 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről.* Budapest: Szent István Társulat, 11–22.
SIGAL, Pierre-André 1985: *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle).* Paris: Cerf.
SZENTPÉTERY, Emericus (szerk.) 1999 (1938): *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum,* Budapest: Nap Kiadó (első kiadás: Academia Litteraria Hungarica).

THEISSEN, Gerd 1983: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition.* Edinburgh: McDonagh.

VAN DAM, Raymond 1993: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul.* Princeton: Princeton University Press.

VAUCHEZ, André 1981: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques.* École française de Rome, Roma.

– 1999: Les origines et le développement du procès de canonisation (XIIe–XIIIe siècles). In Felten, Franz J.–Jaspert, Nikolas (szerk.): *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag.* Berlin: Duncker & Humblot, 845–856.

WENDEL-WIDMER, Barbara Ruth 1987: *Die Wunderheilungen am Grabe der Heiligen Elisabeth von Thüringen. Eine medizinhistorische Untersuchung.* Zürich: Juris.

Barna Gábor

„Mária megsegített". Imameghallgatások és csodás gyógyulások kegyhelyeken

A máriaradnai fogadalmi tárgyak kutatásának néhány tanulsága

Fogadalmi tárgyak, fogadalmi képek – a csodák tárgyiasulásai

Fogalmak, kutatási módszerek

Mindmáig vannak olyan búcsújáró helyek szerte Európában, ahová a zarándokok az elnyert vagy remélt imameghallgatásokért és kegyelmekért adományokat visznek. „Mária megsegített" – olvashatjuk a máriaradnai ferences kegytemplom folyosóin függő képeken is. E feliratok jelzik, hogy a templomot felkereső zarándokok közül sokan úgy érezték és érzik, hogy imájuk és kérésük meghallgatásra talált, s Mária közbenjárására Isten megsegítette őket. Ezt köszönik meg egy képpel, valamely más tárggyal vagy egy márványtáblával.

Máriaradnán először 1984-ben jártam. Akkor döbbentem rá, hogy egy élő, máig létező adományozási szokással találkoztam. A fogadalmi képek galériája máig állandóan gyarapszik, változik, bővül. 1996-ban azután – hallgatóim aktív részvételével –, egy öt évre szóló sikeres pályázat[1] anyagi támogatásával, a Szent István Királyról elnevezett Erdélyi Ferences Rendtartomány engedélyével elindíthattunk egy kutatást: a máriaradnai kolostorban őrzött fogadalmi képek és tárgyak inventarizációját és az adományozás szokásának elemzését. Beszámolóm e kutatás néhány tanulságáról szól.

Az ember bajban, vészhelyzetben kötelező jellegű fogadalmat tesz: az Istenre vagy a Szentre bízza magát, s megígéri, hogy kérése teljesítése, a „csoda" bekövetkezése esetén köszönetét nyilvánosan kinyilvánítja. Csodának ebben az esetben a transzcendens személy: Isten, Szűz Mária, a szentek mindennapi életünkbe való beavatkozását nevezzük, amely nagyon is immanens módon nyilatkozhat meg, megnyilvánulása emberi, evilági történésben ölt testet: az ember a veszélyből megmenekül, egészségi állapota javul, lelki békéje helyreáll stb.[2] A mennyei segítőnek ezért cserébe ajándékozott adomány azonban közel sem csak egy „kereskedelmi kapcsolatot", egy „do ut des" viszonyt jelent, hanem a köszönet és hála kinyilvánítását egy kritikus helyzetben megnyilvánuló kegyelemért. Az adományként adott fogadalmi tárgyak

közvetlen, ám sajátos nyelven beszélnek: az érzelem, a remény és a fájdalom nyelvén, s bepillantást engednek egy sajátos élményvilágba.[3] A zarándoklatok céljaként a búcsújáró helyen egy ábrázolás (kép, szobor) áll a kultusz középpontjában. A csodákat, mint a búcsújárások ösztönzőit, mindig ezzel a képi ábrázolással összefüggésben kell szemlélnünk.[4] A katolikus csodatevő kép legitimitását a néphitből meríti. A csodákat, a szentek tiszteletével és a képtisztelettel együtt a katolicizmus, az igazhitűség jeleiként propagálták.[5]

A fogadalmi tárgy *(votum)* tehát olyan adomány, amelyet az adományozó egy fogadalma beváltásaként tett, egy különleges segítség elnyerése iránti kérelemmel, vagy hálából egy már elnyert kegyelemért (ezt nevezzük közkeletűen csodának) a búcsújáró helyre visz, vagy otthagy.[6] A fogadalmi tárgy, kép a fogadalmat tevőnek azt az óhaját fejezi ki, hogy az általa tisztelt kegykép előtt jelen legyen, s magát így örök imádságban megörökítse. Harmadsorban a fogadalmi képek az adott kegykép tiszteletreméltóságát igazolják. Elismerik az ott elnyert kegyelmet és segítséget – így igazolják a csodát –, erősítik másoknak a hely és a tisztelt transzcendens személy erejébe vetett bizalmát. Más szóval, a fogadalmi tárgy nem kevesebb, mint egy arra tett kísérlet, hogy egy vallási élményt, a csodát, mint a földi és mennyei szféra közti aktív kapcsolatot, látható formában megjelenítse.[7]

A fogadalmi tárgyak a búcsú – egy interakció-rendszer – dinamikus oldalának jellemző aspektusait statikusan rögzítik, és lehetővé teszik az ezekre való visszautalást (a fogadalomtétel alkalmai, a fogadalomtevő gazdasági, társadalmi helyzete, a kegyhely földrajzi vonzáskörzete, a búcsú intenzitása stb.).[8] A fogadalom módja és tárgya attól függ, hogy mi a szokás az adott kegyhelyen. Első helyen a misemondatás állt és áll, amelyet pénzzel kifizettek. Ezt követték fontosságban a célzott pénzadományok, majd a fogadalmi tárgyak és képek, végül a naturáliák.[9] Mindez kor-, hely- és társadalomfüggő. A vallásgyakorlás a fogadalom esetében rutinszerű cselekvésekben mutatkozik meg, ez pedig Máriaradna tekintetében elsősorban a tárgyak adományozása volt, s máig is az.[10]

Az emberek búcsújárást, zarándoklatokat általában kilátástalan helyzetben ajánlottak fel, s a helyzet javulása után váltották be fogadalmukat.[11] A fogadalmi tárgyak mindenütt az emberi elesettséget dokumentálják, de egyúttal a felsőbb hatalmakba vetett bizalmat, s e hatalmak közvetlen beavatkozását az egyén, az ember életébe.[12] A fogadalomtétel konkrét alkalmai: segítségre szorulás, betegségek, egészség, természeti katasztrófák, időjárás, félelem veszélyhelyzetben.[13] Ha a fogadalmat tevő túlélte a veszélyt, bajt, betegséget, beváltotta a fogadalmát.[14]

Ha a fogadalmi tárgyak mögötti sorsokat nézzük, akkor a kilátástalanságot látjuk, amelyben az emberek – régen és ma is – Isten, Mária és a szentek segítségét kérték.[15] Az egyén szükséghelyzetben a vallásgyakorlásának amúgy viszonylag szigorúan behatárolt privát szféráját elhagyja, s fogadalmi ajándékával az Istenre hagyatkozás – csodavárás – egészen személyes aktusát ismeri el. Ez a *promulgatio*, azaz nyilvános kihirdetés:[16] ez azt jelenti, hogy az egyén a privát, az intim szférából kilép egy közösségibe, egyéni vallásgyakorlásának tettei közösségi vallásgyakorlásban oldódnak

fel. Ez azokhoz a hagyományos viselkedésstruktúrákhoz tartozik, amelyek általában a búcsújárást alkotják.[17] A kegyhelyen hagyott különböző képek (olajfestmények, nyomatok, kollázsok, fotók) és más adományok (kezek, lábak, szemek, szívek stb.) mindig újra a jelenbe hozzák az emberek szenvedéseit, amelyek ezek nélkül elfelejtődtek volna.[18] A fogadalmi tárgyak ezért fontos és összetett források, amelyek az emberek mindennapi félelmeiről és szükséghelyzeteiről, veszélyeiről tudósítanak, éppen úgy, mint a felsőbb hatalmak segítségébe vetett bizalmáról és reményéről.[19] A képek az élettörténet egy mozzanatát tartalmazzák. Kép és elbeszélés tehát feltételezik egymást.[20] Az egész ábrázolt szituáció a leolvashatóságnak van alárendelve.[21]

Máriaradna a maga több mint 2000 fogadalmi tárgyával egyike a legnagyobb gyűjteményeknek Közép-Európában, s az Istenanyába vetett mély bizalomról, s Szűz Mária cselekvő segítségéről, az adományozók mindennapi életébe való konkrét, segítő beavatkozásáról, azaz megannyi csodáról tanúskodik.

A fogadalmi képek és tárgyak vizsgálata a 20. századi európai néprajz klasszikus témái közé tartozik,[22] A régi Magyarország területén azonban, néhány szórványos közlésen kívül, átfogó elemzés vagy tárgykorpusz nem jelent meg.[23] Magyarországon a legrégibb fogadalmi kép a kassai dómban látható, 1520 körül festették. Majd a 17–18. századból ismerünk néhány képet Celldömölkről, Andocsról, Kópházáról, Máriapócsról és más helyekről.[24] A fogadalmi képadományozás – ellentétben Dél-Németország kegyhelyeivel – Magyarországon nem vált általánosan elterjedtté. A 17–19. századi mirákulumos könyvek ritkán szólnak képadományozásról. Máriaradna vonatkozásában pedig egyáltalán nem említik.[25] Egyéb fogadalmi tárgyak eddigi hazai kutatását bő évtizede magam foglaltam össze.[26]



1. A Skapulárés Boldogasszony máriaradnai kegyképe. XVII. századi nyomat

A fogadalmi tárgyak a kérések és köszönetek tárgyiasulásai. Alapelemeik meghatározott törvények szerint szerveződnek egységgé: egy valóságos *kiinduló helyzet*et ábrázol(hat)nak különböző (képi vagy szöveges) *minták* szerint, amelyeknek jelentése értelmezésre szorul. A kiinduló helyzet a segítségre szorulás és az Istenre hagyatkozás. Értelmezésüknél több tényezőt is figyelembe kell venni: mindenekelőtt a kutató külső és a képet adományozó belső értelmezését, a kép formai és színvilágát, a keresztény hagyomány tör-

téneti meghatározottságát, a lélektani helyzetet, a társadalmi, politikai és gazdasági körülményeket, végül az egyházi tanítás és annak népi recepciója közti feszültséget. Az ember (a kutató) tud olvasni a képekben, de nem az adományozók lelkében.[27]

Egy ilyen fogadalmi képről például leolvasható a hagyományos fogadalomtétel aktusa: a veszélyeztetettség megállapítása – a szent vagy isteni személy segítségül hívása – fogadalom az elnyert kegyelemért *a)* búcsújárás és *b)* egy kép formájában, amely az elnyert kegyelmet nyilvánosan elismeri.[28] Egy fogadalmi kép általában ábrázolja 1. a fogadalmat tevőt vagy a fogadalom szubjektumát, 2. a megszólított személyt, a kultusz tárgyát, 3. a fogadalomtétel (a segítségül hívás vagy köszönetmondás) okát és motivációját és 4. egy feliratot.[29] Ezek azonban nem mindig találhatók meg együtt hiánytalanul. Készítőik általában nem tanult festők voltak, ezért szerkezetük a népies/naiv ábrázolások sajátosságait mutatják: felsorolást, halmozást, a különböző időben történt események egyidejű ábrázolását és a jelentős részletek kiemelését. A képek színesek.[30] A sokszorosított grafikai alkotásokat felirattal, fényképek csatolásával teszik konkréttá és egyedivé.

Az egyéb fogadalmi tárgyak, különösen az identifikációs tárgyak, elvontabbak, általában csak a fogadalomtétel okát ábrázolják (kéz, láb, s egyéb testrészek betegsége esetén kéz, láb, s egyéb formájú, kisméretű viasz, vagy Radnán csak ezüsttárgyak). Az újabb márvány hálatáblák csak a köszönet aktusát emelik ki. Ezek a fogadalmi tárgyak a fogadalmi képek egyszerűsödési folyamatának eredményeképp keletkezhettek. Ennek során előbb a fogadalomtétel okát, tárgyát ábrázolták a képek, majd egy következő lépésben a figura elszakadt a képtől és háromdimenziós, különböző anyagokból készült tárgyakban jelenítették meg.[31] A fogadalmi tárgyak között Máriaradnán szép számmal szereplő ékszereknél azután végképp megszakad az okokozati kapcsolat. Itt a fogadalmat tevő köszönete- és hálájaképpen azt ajánlja fel, ami számára értékes.

A fogadalmi tárgyak tehát szorosan kapcsolódnak a búcsújáráshoz, annak fontos alkotórészét jelentik, illetve jelentették, ezért főleg a katolikus és ortodox vallásgyakorlásban vannak jelen;[32] a protestánsoknál hiányoznak. A kegyhelyekre útra kelő ember a zarándokúton énekel, imádkozik, elmélkedik, vezekel, a szent helyen részt vesz a szertartásokon, egyedül vagy társaival imádkozik, s a meghallgatás, a segítség és a vigasztalás iránti teljes bizalommal helyezi le gondjait és kéréseit az ott tisztelt Szent (ábrázolása) elé, hogy azután visszatérve a hétköznapokba lélekben megerősödve, megújulva folytassa életét. A kegyhely kultusztárgya különleges tiszteletnek örvend, a láthatatlan *Szent*et reprezentálja és teszi jelenvalóvá. Az emberek általa terjesztik elő Istennek kéréseiket és köszönetüket, hozzá kötődik a bajban a kérés, a fogadalomtétel, és a meghallgatott kérés után a köszönet.[33] S itt jelennek meg a fogadalmi tárgyak, amelyek nem szükséges, hanem lehetséges összetevői a búcsújárásnak.[34] A búcsújáró helyek az üdvösség- és a gyógyuláskeresés helyei, a lelki, testi vagy anyagi téren elnyert kegyelem, a bekövetkezett csodák látható jelei pedig a fogadalmi adományok.[35]

Elemzésünk kiindulási pontja az volt, hogy a fogadalmi tárgy maga is szöveg, amelynek összefüggő üzenete vagy közleménye van. Egy szöveg megértéséhez pedig

tudni kell a nyelvet, esetünkben a vizuális jelek nyelvét.[36] A fogadalmi tárgyak esetében különböző jelek (kódok) vannak: színek, alakok, geometrikus jelek, a táj kódjai, az építészet és a berendezés kódjai, a viselkedés testnyelvi kódjai és a ruházat jelei.[37] Ez a nyelv a képeknél összetettebb, mint más tárgyak esetében. A tárgyak olvasási és megértési képessége a vallási szocializáció folyamatában alakul ki és rögzül.[38] A kutatás során ezért tűztük ki célul, hogy minél több adományozót megtaláljunk, felkeressünk, és az ajándékozás körülményeiről: a szükséghelyzetről, indítékairól, a gyakorlati megvalósításról, a tárgyhoz és a tárgyak galériájához fűződő viszonyáról meghallgassuk visszaemlékezéseit. Hiszen minden egyes fogadalmi tárgy mögött személyes motiváció, egy sajátos felajánlás, kultuszcselekmény rejtőzik. Ezek a külső szemlélő számára gyakran rejtve maradnak. A tárgyról történő leolvasásuk, értelmezésük és megértésük az adományozók segítségével történhet.[39]

Ezen a ponton kutatásunk túllép a fogadalmi képek és képgalériák, fogadalmi tárgyak Európában eddig megszokott tárgyelemzésein,[40] jóllehet, a képekről írott tanulmányaink[41] terjedelmi korlátai nem tették lehetővé minden egyes interjú részletes elemzését.[42] A fogadalmi képekkel való foglalkozás általam ismert gazdag európai szakirodalmában nem találtam erre vonatkozóan példákat. Jóllehet, sok helyen (például Mariazell, Chęstochowa, olasz, spanyol és görög kegyhelyek) máig élő gyakorlatról van szó,[43] a vizsgálatok az esetek többségében a múltban keletkezett, már lezárt gyűjtemény történeti (művészettörténet, történeti néprajz stb.) szempontú elemzésével foglalkoznak.

A kutatás földrajzi és társadalmi keretei[44]

Máriaradna ma Románia nyugati részén, a Maros folyó északi, jobb partján fekszik. 1920 (a trianoni békediktátum) előtt ez a vidék Magyarország része, a Nagy Magyar Alföld keleti pereme volt. Itt találkozik az alföld a hegyvidékkel.[45] Máriaradna térségében kezdődnek a Zarándi hegyek. A település mindig Arad megyéhez tartozott. A Maros folyó két nagyobb történeti tájegység határa: a Marostól délre van a Bánság, északra pedig a Partium. Ennek határvidékén fekszik Máriaradna.

A török hódoltság alól 1718-ban felszabadult Bánság és a Dél-Partium területére a bécsi udvar elsősorban udvarhű, katolikus és német lakosságot telepített le. Magyarok erre a vidékre, saját országukban, csak 1782 után költözhettek. E telepítési politika hatására alakult ki a Bánság multikulturális és soknyelvű képe. Hiszen a németek mellett, a főként a 19. században visszaköltözött magyarok mellett, nagyon sok román, szerb, kisebb számban szlovák, bolgár, horvát, cseh, sőt, még olasz és francia is települt erre a vidékre. Ezt a vidéket az I. világháborút lezáró trianoni békediktátum megosztva Romániának és Szerbiának juttatta. E fejlett közép-európai régiót ezzel a más történeti fejlődést befutó Balkánhoz csatolták. Ezáltal nemcsak egy nyelvi asszimiláció vette kezdetét, mint a Magyarországhoz tartozás idején, hanem egy, a helyitől teljesen idegen kultúra erőszakos terjesztése, s a nem román nemzetiségek javaiktól való megfosztása, s állami segítséggel történő elűzése is.

A bánsági katolikusok egyházigazgatásilag a Csanádi Püspökséghez tartoztak. A 18. században Temesvár központtal újjáéledt püspökségnek, s a népi vallásosságnak Máriaradna vált egyik szakrális központjává. Az egyházmegye 1920, a román és szerb megszállása utáni évtizedekben három részre szakadt. Létrejött Temesvár központtal a Temesvári püspökség, Nagybecskerek központtal a Nagybecskereki (Zrenjanin, Jugoszlávia) és Szeged központtal a mai Szeged–Csanádi püspökség (Magyarország).[46]

Máriaradna és ferences kolostora – a csodák helye

Máriaradnán (ném. Maria-Radna, rom. Radna) ferences kolostor van. A ferences rend a 14. században telepedett le Lippán (ném. Lippa, rom. Lipova). Innen azonban a 16. században, a török hódítók elől a folyó túlpartjára, Radnára költöztek, s azóta megszakítás nélkül itt működnek. A vidéken a 17. században a magyarok és románok mellett bosnyákok éltek. Egy bosnyák ember az 1670-es években vásárolt egy papírképet egy vándor olasz képárustól. A Kármelhegyi Boldogasszony-képet később a ferencesek kápolnájának ajándékozta. Ezt a fakápolnát a törökök 1695-ben felgyújtották, ám a tűzvészben a papírkép sértetlen maradt. Egy szpáhi ezt is el akarta pusztítani, de lova patája beleragadt a kőbe. A követ máig őrzik a templom falában: egy magyar nyelvű disztichon utal az alapító csodára. Ez az esemény tekinthető a kegyhely alapító csodájának. A hely híre azonban inkább az 1708-as pestisjárvány után nőtt meg.

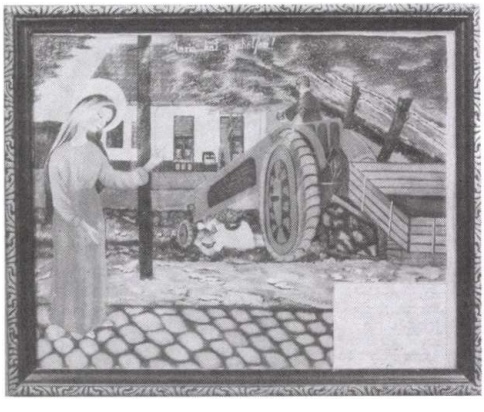
A kolostor 1926-ig a Nagy Magyar Alföldön működő, Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett ferences rendtartományhoz tartozott, akkor átcsatolták a Szent Istvánról nevezett erdélyi ferences provinciába.[47] A hívek nemzetiségi aránya az erőszakos románosítás, a természetes asszimiláció és a németek 1990-es évekbeli kivándorlása után gyökeresen megváltozott. Napjainkban jelennek meg a román anyanyelvű hívek és szerzetesek a Temesvári egyházmegye, illetőleg a ferences rend keretében. Ma a katolikusok abszolút többségét a magyarok adják. A kolostort a román állam 1950-ben államosította. Ma kórház és öregotthon működik benne. Visszaadásáról szó sincs.



2. A ferences kolostor folyosójának részlete a fogadalmi képekkel, 1997



3. Betegségből gyógyult férfi fogadalmi képe, 1862



4. Szűz Mária segítsége traktorbalesetben, Újszentanna, 1966

Néhány tanulság

A kolostor folyosóin és raktárában lévő fogadalmi képeket és tárgyakat az inventarizálás során diára és fekete-fehér filmre fényképeztük. Így állt össze a *Radnai archívum* több mint kétezer kartonból és képből álló tára.

Az inventarizálás azonban csak a kutatás egyik szintje volt. Az inventarizáció során felvett tárgyak kontextusba helyezésével, interjúk segítségével, s kvalitatív elemzésen keresztül (is) kerestük a választ[48] kérdéseinkre: miről informálnak bennünket, nézőket, látogatókat, kutatókat e tárgyak, s maga a gyűjtemény; mennyire etnikus jellegű ez a szokás, s milyen szerepet játszik az identitás kialakításában és megőrzésében; milyen helyet foglal el ebben a vallásosságban a csodavárás, a csoda; hogy viszonyul ez a tárgyakban szimbolikusan is megnyilvánuló vallásosság a politikai és hatalmi viszonyokhoz? Az archívum anyagának elkészítése és rendezése után kezdtük meg az adományozók felkutatását, a képkészítés és -készíttetés, valamint a képadományozás motivációs hátterének feltárását.[49] 1998–2000 között számos Arad és Temes megyei településen: faluban és városban, a máriaradnai búcsúvásárban képárusokkal és képvásárlókkal, Németországba emigrált svábokkal készítettünk interjúkat. Ennek során az adományozóknál elsősorban a motivációra, ezen belül a csodára, a mennyei segítők közbeavatkozására, a kulturális mintára, az egyéni áhítat formáira (szenttisztelet, Mária-tisztelet), a lebonyolítás praktikus részleteire, a Radnához fűződő s az adományozott képhez való viszonyra derült fény. Ebben az összefüggésben fontos a képadományozás kialakult kul-

turális mintája, amelyet a ferences szerzetesek is elfogadnak legitimnek, s amely a katolicizmust reprezentálja.[50] Úgy találtuk, hogy az egykor (18. század, 19. század közepéig) német eredetű képés tárgyadományozás szokása az évtizedek során elveszítette etnikus (német, majd német és magyar) jellegét, de megőrizte felekezeti (római katolikus) kötöttségét.

A fogadalmi tárgyak a kegyképpel és a hozzájuk kötődő csodákkal állnak kapcsolatban. Egyaránt fontosak mind az elit, mind pedig a népi vallásosság számára. Az egyiknek a mennyei közbeavatkozást szimbolizáló, teológiailag megfelelően indokolt teljesítmények jeleiként, a másiknak pedig a mindennapi élethez való erős kötődése miatt.[51] Ezért fogadták és fogadják el a ferences szerzetesek, s ezért maradhatott része a népi vallásosságnak is. A már bekövetkezett csodára utalnak a hála, a köszönet kifejezéseképpen, vagy az elvárt természetfeletti beavatkozásra a kérés jeleként. Jelzései, megfogalmazásai a természetfeletti beavatkozás iránt máig meglévő emberi igénynek. A vallás végső menedékként jelenik meg, amikor az ember a földi lehetőségekből végképp kifogyott.[52] Talán ez lehet a magyarázata annak, hogy a képadományozás gyakorlata felerősödött az 1960–1970-es években, a kommunista hatalomnak való legnagyobb kiszolgáltatottság idején. Az 1990-es években azonban csökken gyakorisága. Bizonyára azért is, mert idővel más krízismegoldó és -feloldó technikák is keletkeztek, s ezeket máig hatékonyan gyakorolhatják.

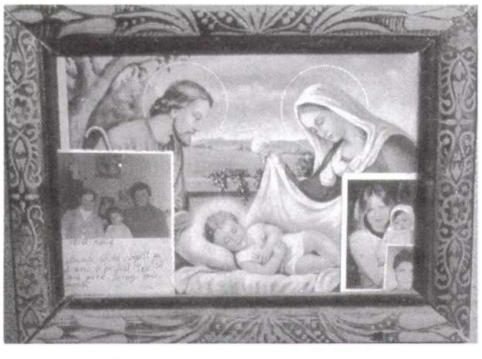
A fogadalmi tárgyadományozás mellett legalább ilyen hangsúllyal kell utalnunk a csodás történeteket fenntartó és



5. Szűz Mária csodája kerékpáros kislánnyal, Újszentanna, 1968



6. Állatvészben segített Szűz Mária. Parasztudvar fotója, Glogovác, 1930



7. A betlehemi Szent Család, a fogadalmat tevők fényképével, 1940 körül

sok esetben máig továbbadó orális hagyományra, valamint a 18. század második felétől a különböző nyelveken (latin, magyar, német) nyomtatott mirákulumos könyvek szerepére.[53] Ezek külön-külön is, együttesen pedig hatványozott erősséggel voltak propagátorai Isten közbeavatkozó segítségének, amelyet a Radnai Szűzanya csodatevő kegyképének közvetítésével tapasztalhatunk meg.

Úgy látjuk tehát, hogy a képadományozás szokása Máriaradnán tovább él, ha kisebb intenzitással is, mint az elmúlt évtizedekben.[54] Földrajzilag kitágul a kör, bevonja a távoli Szatmár megyei, erdélyi és óromániai településeket is. A térség etnikus folyamatainak megfelelően az adományozás szokásában mind erősebb a román elem, ikonográfiailag pedig az ortodox (keleti) szentek ábrázolásai, az ikonok. A képek és tárgyak identifikációs és etnikus identitást kifejező jellege gyengül és eltűnik, a galéria tárgyai pedig csupán a numinózus földi intervenciójának megörökítői és jelei lesznek, ám látható és kézzelfogható jelekként annak hatásos propagálói maradnak. Egy sajátos katolikus vallásgyakorlat élő jelei, megerősítői továbbra is, ébren tartói a mindent elöntő ortodox balkáni kultúrában egy nyugati keresztény (katolikus) vallásgyakorlásnak és egy közép-európai (német, magyar) kulturális emlékezetnek.

Jegyzetek

1 A kutatást a Devotio Hungarorum Alapítvány, a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Dunatáji népek kutatása" szakalapítvány, a H.E.S.P., a HÖK, valamint a Programfinanszírozási Pályázat támogatta.

2 A csoda vallástörténetileg az istenség, vagy az istenek rendkívüli megnyilatkozása, amely felkelti az ember csodálkozását, félelmét és tiszteletét. Katolikus Lexikon II. é. n. 468. (Gál Ferenc szócikke).

3 Hugger (1999: 210).

4 Freitag (1991: 107–108).

5 Freitag (1991: 108.)

6 Gockerell (1995: 120); Kriss–Rettenbeck (1972: 271–370).

7 Rettenbeck (1954: 340); Kriss–Rettenbeck (1972).

8 Baumer (1977: 62).

9 Gockerell (1995: 96–97). Máriaradnán is ez a gyakorlat, a zarándokok nagyobb része misét mondat, s csupán néhányan visznek tárgyi ajándékot a Radnai Szűzanyának. Ezekből azonban az idők folyamán hatalmas gyűjtemény állt össze. A zarándokok adományaiból épült meg a kegytemplom fölötti hegyoldalon több keresztút, kápolna, szobor. Ezeken máig olvasható az építményt állító település neve. Vö. Bálint–Barna (1994: 292, térkép). Kunszentmártoni hívek adományaiból vásárolták a radnai kegytemplom máig látható keresztúti képeit. Vö. Barna (1998: 37, 242–243).

10 Vö. Wiebel–Fanderl (1993: 237).

11 Gockerell (1995: 96).

12 Gockerell (1995: 98).

13 Gockerell (1995: 122–123).

14 Gockerell (1995: 126).

15 Samitsch–Steinböck (1996: 220).

16 Kriss–Rettenbeck (1972: 271–370).

17 Gockerell (1995: 98).
18 Samitsch–Steinböck (1996: 219).
19 Gockerell (1995: 126).
20 Wiebel–Fanderl (1993: 289).
21 Rettenbeck (1954: 335).
22 A részletes felsorolás helyett csupán néhány összefoglaló műre utalok: Rettenbeck (1954); Brückner (1963); Olędzski (1967); Kriss-Rettenbeck (1972); Brykowski (1972); Baumer (1977); Cousin (1977); Loubet (1977); Creux (1980); Pötzl (1985); Barna (1987); Adana–Albornoz (1990); Tüskés (1993); Bálint–Barna (1994); Gockerell (1995); Samitsch–Steinböck (1996); San Roman (2001), mind további irodalommal.
23 Barna (1987); Bálint–Barna (1994: 231–239). Tudomásom van arról, hogy az MTA Művészettörténeti Kutató Intézetének munkatársa, Kerny Terézia megkezdte a magyarországi fogadalmi képek módszeres felkutatását és nyilvántartásba vételét. Publikált eredményekről azonban nem tudok.
24 Bálint–Barna (1994: 237–239).
25 Tüskés (1993: 185).
26 Barna (1987).
27 Baumer (1980: 11–12).
28 Rettenbeck (1954: 333).
29 Baumer (1980: 7).
30 Baumer (1980: 9).
31 Rettenbeck (1954: 338–339, különösen 339).
32 A hazai kutatás is elsősorban ebben az összefüggésben vizsgálta. Lásd Bálint–Barna (1994: 231–239), további irodalommal.
33 Baumer (1980: 10).
34 Baumer (1977: 58). – Például az általunk vizsgált Máriaradna esetében számoljunk csak egy átlagos évben, 10 000 fős zarándokkal. 150 év alatt ez már 1 500 000 ember. Közülük azonban csak mintegy 2500 ember adományozott képet, tárgyat a Radnai Szűzanyának. Ez százalékban alig kifejezhető arány, ám mégis reprezentáns.
35 Baumer (1977: 43).
36 Stock (1981: 38–39).
37 Stock (1981: 40–42).
38 Walker (1989).
39 Lásd még Csóka-Jaksa Helga és Pusztai Bertalan cikkét Csóka-Jaksa–Pusztai (2002). A képek adományozásához kapcsolódó interjúk részletes értelmezése és elemzése egy későbbi munka feladata.
40 Vö. 8. jegyzet.
41 Lásd Gulyás Gáborné Kiss Bernadett egyetlen képről szóló, s a kutató aspektusából közelítő írását (2002), valamint Csóka-Jaksa Helga–Pusztai Bertalan már említett közös írását az interjúk általános értékeléséről. Lásd még: Jaksa–Pusztai (2001).
42 Ezek értékelése későbbi feldolgozás feladata lesz.
43 Az élő gyakorlatnak köszönhetően tudtuk megvizsgálni és értelmezni e jelenséget, mint egy vallási identitást tükröző, megőrző, azt reprezentáló jelrendszert. E szempontból írott tanulmányaikat közreadtuk a Hungarológiai Kongresszusra megjelent kötetünkben. Vö. Hannonen–Lönnqvist–Barna (2001).
44 Rövid összefoglalást adhatunk itt csupán, hogy kutatásunk történeti, társadalmi, politikai és kulturális kereteit megérthessük. Részletesebben lásd: Weber-Kellermann (1978);

Hübner (é. n.); Karl–Petri (1981); András (1991); Varga (1992); Greffner (1996); Bodó (1997); Békési–Kiss–Makovics (2001); Rieser (2001), további irodalommal. Arad megye német lakosságát gyakorlatilag a Bánsághoz tartozónak vesszük. Vö. Márki (é. n.: 360–418).

45 Bálint (1944).

46 Lotz (1980).

47 Máriaradna és kegyhelye történetéhez lásd: Jordánszky (1836); Balogh (1872); Magyary (1902); Szabó (1921: 324–325); Bálint (1944); Bálint (é. n.); Roos (1981); Barna (1991); Roos (1998) – mindegyik mű további irodalommal.

48 Brednich (1994: 195).

49 Reméljük, hogy a fogadalmi tárgyakat az új egyházjog alapján Máriaradnán is megőrzik. A Codex Iuris Canonici 1234. kánonjának 2. §-a ugyanis így rendelkezik: „A népművészetet és vallásosságot bizonyító fogadalmi tárgyakat a kegyhelyeken vagy hozzájuk közeli helyeken láthatóan kell elhelyezni, és biztonságosan kell őrizni." CIC (1986: 835) (Votiva artis popularis et pietatis documenta in sanctuariis aut locis adiacentibus spectabilia servantur atque secuzre custodiatur.) Lásd még: Carlen (1986: 33–34).

50 Freitag (1991: 222).

51 Freitag (1991: 211).

52 Ennek kritériumait szedi pontokba Werner Freitag: Freitag (1991: 218–219).

53 Vö. a szájhagyományra való utalással Barna (1991: 212–213; 1998: 103); valamint Tüskés (1993: 391–392); a máriaradnai nyomtatott mirákulumos könyvek felsorolásával (Magyary 1902).

54 Balogh Ágoston egyes búcsús ünnepeken (főleg Pünkösd, Nagyboldogasszony, Kisasszony) 6000–10 000 búcsúsról ír a 19. század második felében: Balogh (1872: 514–516). Ha ezt évi átlagban 10 000–20 000 főre becsüljük, akkor az elmúlt kétszáz évben 2–4 millió zarándok kereste fel a kegyhelyet. Közülük azonban csak 2500 személy tett fogadalmat, vitt valamilyen adományt, ajándékot. Ez százalékban kifejezve elenyésző, ám Máriaradna sajátos kommunikációjában mégis nagyon hangsúlyos, fontos és jellemző.

Bibliográfia

ANDRÁS Károly 1991: Tények, problémák a magyar kisebbségek egyházi életében. *Regio* 2/3: 13–37.

ARNOLD Erzsébet 2001: Das virtuelle Dorf im Banat, In Retterath, Hans-Werner (szerk.): *Ortsbezüge in und aus dem mittleren Donauraum.* Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volskkunde, 81–96.

BÁLINT Sándor 1944: *Boldogasszony vendégségében.* Budapest.

BÁLINT Sándor–BARNA Gábor 1994: *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat.

BALOGH Augustus Florianus 1872: *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariarum... Agriae.*

BARNA Gábor 1987: Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáró helyeken. *Agria* XXIII: 367–380.

– 1991: A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3: 209–244.

– 1998: *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton.* Devotio Hungarorum 5. Szeged.

BARNA, Gábor–LÖNNQVIST, Bø 2000: The Lost Future – die expatriierte Kultur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 96: 121–143.

BAUMER, Iso 1977: *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels.* Bern: Herbert Lang–Frankfurt am Main: Peter Lang.

BÉKÉSI Bernadett–KISS Bernadett–MAKOVICS Erika 2001: The Banat in Light of Historical-Statistical Data: The Administrative, Economic and Social History of the Region. In Hannonen, Pasi–Lönnqvist, Bø–Barna, Gábor (szerk.): *Ethnic Minorities and Power.* Helsinki, 126–150.

P. BENEDEK Domokos–P. PAP Leonárd–Confr. FODOR György (szerk.) 1995: A Szent István Királyról elnevezett Erdélyi Ferences Rendtartomány története, név- és adattára. In *Schematismus.* Szászváros, 7–30.

BODÓ Barna 1997: Azonosulás, elitek, peremlét. *Kisebbségkutatás* 6/4: 418–443.

BREDNICH, Rolf Wilhelm 1994: Bildforschung. In Brendrich, Rolf W. (szerk.): *Grundriss der Volkskunde. Eine Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 189–209.

BRÜCKNER, Wolfgang 1963: Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen. Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde,* 59: 186–203.

BRYKOWSKI, Ryszard 1972: Obrazki wotywne z Piotrawina. In *Granice sztuki. Z badan nad teolia i historia sztuki, kultúra arytystyczna oraz sztuka ludowa.* Warszawa, 175–190.

CARLEN, Louis 1986: Votivbilder im neuen Kirchenrecht. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 89: 33–35.

CIC 1986 = ERDŐ Péter 1986: *Az egyházi törvénykönyv,* A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta Erdő Péter. 2. kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

COUSIN, Bernard 1977: Ex-voto provençaux et histoire mentalités. *Revue régionale d'ethnologie,* 183–212.

CREUX, René 1980: *Die Bilderwelt des Volkes. Brauchtum und Glaube.* Frauenfeld: Verlag Huber.

CSÓKA-JAKSA Helga–PUSZTAI Bertalan 2002: Bánsági diskurzusok. Sorsok, emlékezet, kommunikáció. In Barna Gábor (szerk.): *„Mária megsegített". Fogadalmi tárgyak Máriaradnán* I. Devotio Hungarorum 9. Szeged, 132–140.

DE ALDANA, Jose Cobos Ruiz–ALBORNOZ, Francisco Iruque Romero 1990: *Exvotos de Cordoba.* Córdoba: Fundacion Machado.

DÖRING, Alois 1982: *Kurzkataloge der volkstümlichen Kult- und Andachtsstätten der Erzdiözese Freiburg un der Diözesen Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer.* Würzburg.

FRAUHAMMER Krisztina 1999: *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve. Briefe an Maria. Gästebuch des Gnadenortes Máriakálnok/Gahling.* Devotio Hungarorum 6. Szeged.

FREITAG, Werner 1991: *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster.* Paderborn: Ferdinand Schöningh.

GOCKERELL, Nina 1995: *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss.* München.

GREFFNER, Otto 1996: *Das Banat und die Banater Schwaben. Kurzgefasste Geschichte einer deutschen Volksgruppe.* Weil am Rhein.

GULYÁS Gáborné KISS Bernadett 2002: Csodák között járva. Egy fogadalmi kép története, In Barna Gábor (szerk.): *„Mária megsegített". Fogadalmi tárgyak Máriaradnán* I. Devotio Hungarorum 9. Szeged, 128–131.

HANNONEN, Pasi–LÖNNQVIST, Bø–BARNA Gábor (szerk.) 2001: *Ethnic Minorities and Power.* Helsinki: Fonda Publishers.

HUGGER, Paul 1999: Pilgerschaft und Wallfahrt. In Halter, Ernst–Wunderlin, Dominik (szerk.): *Volksfrömmigkeit in der Schweiz.* Zürich: Offizin, 202–219.

HÜBNER, Jakob [é. n.]: *Monographie der Großgemeinde Sanktanna.* [h. n.]

JAKSA, Helga–PUSZTAI, Bertalan 2001: Discourses from the Banat: Lives, Remembrance, Communication. In Hannonen, Pasi–Lönnqvist, Bø–Barna, Gábor (szerk.): *Ethnic Minorities and Power.* Helsinki: Fonda Publishing, 186–195.

JORDÁNSZKY Elek 1836: *Magyarországban, s az ahoz tartozó részekben lévő Boldogs. Szűz Mária kegyelem Képeinek rövid leirása.* Pozsony.

KARL, Anton–PETRI, Anton Peter 1981: *Heimatbuch der Gemeinde Sanktmartin im Arader Komitat.* [h. n.]

KORFF, Gottfried 1970: *Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg.* Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen 29. Band. Tübingen Schloss.

KRISS-RETTENBECK, Lenz 1961: *Das Votivbild.* Callway, München.

– 1972 *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum.* Zürich: Atlantis.

KRZYSZTOFOWICZ, Stefania–ŚNIEŻYNSKA-STOLOT, Ewa 1967: Obrazki wotywne z kościoła Bożego Ciala w Krakowie. *Poska Sztuka Ludowa* XXI/1: 33–52.

LOTZ Antal 1980: A csanádi egyházmegye vázlatos története. In *Csanádi egyházmegye jubileumi évkönyve 1980.* Szeged, 9–42.

LOUBET, Christian 1977: Ex-voto de Notre-Dame D'Oropa en Piémont (XVIe–XXe siècles). Images d'une dévotion populaire. *Revue régionale d'ethnologie* 1977: 213–246.

MAGYARY Pál 1902: *Mária-Radna és a Boldogságos Szt. Szűz kegyelmes képének története némi kegyelmek és csodák felsorolásával.* Temesvár.

MARGRY, Peter Jan–POST, Paul 1994: Wallfahrt zwischen Inventarisierung und Analyse. Ein niederländisches Forschungsprojekt in historiographischem und methodologischem Kontext. Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde XXXIX: 27–65.

MÁRKI Sándor [é. n.]: *Arad vármegye története.* Budapest.

OLĘDZSKI, Jacek 1967: Wota srebrne. *Polska Sztuka Ludowa* XXI: 67–92.

PÖTZL, Walter 1985: Die reale Welt der Votanten. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde,* 96–109.

RETTENBECK, Lenz 1954: Heilige Gestalten im Votivebild. *Sonderdruck aus Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz.* Wien.

RIESER, Hans-Heinrich 2001: *Das rumänische Banat – eine multikulturelle Region im Umbruch. Geographische Transformationsforschungen am Beispiel der jüngeren Kulturlandschaftsentwicklung in Südwestrumänien.* Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag.

ROOS, Martin 1981: Maria-Radna. In *Das Banat und die Banater Schwaben* 1. München, 33–39.

– 1998 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas* I. Regensburg: Schnell & Steiner.

SAMITSCH, Bernhard–STEINBÖCK, Michaela 1996: Letzter Ausweg Maria. Die Mariazeller Votivbilder im kulturhistorischen Vergleich. In Eberhart, Helmut–Fell, Heidelinde (szerk.): *Mariazell. Schatz und Schicksal. Steierische Landesausstellung.* Graz, 219–239.

SAN ROMAN, Ma del Carmen Medina 2001: *Los exvotos del santuario de Nuestra Senora de Consolación de Utrera.* Utrera.

STOCK, Alex 1981: Strukturale Bildanalyse. In Wichelhaus, Manfred–Stock, Alex (szerk.): *Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt.* Düsseldorf, Pathmos: 36–43.

SZABÓ György Piusz 1921: *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez.* Budapest.

TÜSKÉS Gábor 1993: *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

VARGA E. Árpád 1992: *Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Jegyzetek Erdély és a kapcsolt részek XX. századi nemzetiségi statisztikájának történetéhez.* Regio Könyvek 10. Budapest.

WALKER, Daniela 1989: Votivbilder als Ausdrucksform und das Problem ihrer Lesbarkeit. *Volkskunst* 1989/4: 22–25.

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg (szerk.) 1978: *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn.* Frankfurt.

WIEBEL-FANDERL, Oliva 1993: *Religion als Heimat?* Wien: Böhlau Verlag.

ZALATNAY István 1991: Etnikai közösség: kihívás és feladat az egyházak számára régiónkban. *Regio* 2/3: 3–12.

LIMBACHER GÁBOR

A csoda hagyományozódása egy öltöztetős Mária-szobor esetében

Témánk meghatározása érdekében rögzítjük, hogy *csodá*nak az olyan eseményt tekintjük, amelyet Istennek a természet rendjét fölfüggesztő beavatkozása hoz létre, és amelyet *jel*nek, Isten közeledése jelének tartunk.[1]

A tanulmány másik központi fogalma a *hagyomány*, illetve *hagyományozódás*, melynek a néprajzban elfogadott általános értelmezését követjük. A hagyomány tehát az emberi közösségek magatartásformáinak és objektivációinak nem örökletes, hanem a genetikai kódokban rögzített programokon túleső sajátossága, a szimbolizált jelrendszerek összessége. E jelrendszerek a megtanulás-elsajátítás folyamatán keresztül válnak a különféle típusú közösségek tagjainak birtokává. A hagyomány nemzedékeken keresztül öröklődik, meghatározza és szabályozza tagjainak mindennapi viselkedését, a közösséghez való viszonyát.[2] Megfigyeléseink szerint a hagyományozódás totális jelenség a paraszti társadalomban, és összességében egy olyan *kulturális látásmód*ot von maga után, amely nagyrészt meghatározza a fizikai, szociális és természetfeletti valóságról alkotott képet.[3]

A fentiek értelmében a csoda jelenségköre az emberiség szellemi-lelki és kulturális örökségének nagy múltú tartozéka. Az európai kereszténységre és a látomások témájára korlátozva figyelmünket, azt találjuk, hogy csodálatos jelenések esetében tartalmi, motivikus párhuzamok, sőt egyezések figyelhetők meg az összehasonlító forrásanyagban a középkortól napjainkig. Módunk volt például egy mai, hagyományos vallási vezető *jelenés*eit föltárni, és kimutatni beágyazottságát a néprajzi és történeti anyagba.[4] Az is világos, hogy a látomások, misztikus történések a középkori szent és a mai vallási vezető esetében egyaránt életmód-meghatározó jelentőségűek lehetnek, és a vallásos mentalitás közvetlen forrását jelentik. A jelenben föltárható látomások beágyazódnak az elmúlt történelmi korok hasonló jelenségeinek sorába. Árpád-házi boldogok és szentek életétől, legendáitól, a középkori látomásirodalomtól a barokk kori protestáns és katolikus látomások anyagán át az utóbbi két évszázad néprajzi leírásaiig számos kapcsolódás mutatkozik.[5] Ezek esetében általában a kultúra egyetemességéből fakadó, *tipológiailag rokon vonások*ról beszélhetünk, nem pedig közvetlen kapcsolatokról, *genetikus egyezések*ről.[6]

A 19. század agnoszticizmusra hajló szelleme tanácstalanul állott az egyetemes hatású csodajelenség, a Lourdes-i Jelenés előtt a vallási racionalizmusnak, a hitélet tiszta ész alapjára helyezésének, a csodák hivatalos vallásból való kiküszöbölésének a közegében. A középkori és barokk gyökerekből táplálkozó misztikus karakterű népi vallásosságot viszont e csoda mintegy igazolta. Így történt azután, hogy – részben Lourdes analógiájára és ihletésére – a magyar katolikus parasztság sorvadni kezdő misztikus-mágikus energiái valósággal felszabadultak. A lourdes-i kultuszt is villámgyorsan átültették. Ezt az is jelzi, hogy a 19. század második felében többfelé az a hír támadt, hogy a Szeplőtelen Fogantatás hazánkban is kinyilatkoztatta magát, azaz megjelent paraszti híveinek. A kultusznak ez az eleven valóságként való átöröklődése történt például a Rozsnyó vidéki Várhosszúrét (Gömör és Kishont megye; Rožňava-vidék, Krásnohorská Dlhá Lúka, Szlovákia) határában, ahol a nép a Buzgóforrást ruházta föl lourdes-i attribútumokkal. Ennek hatása máig eleven. A település határában lévő, jól gondozott kultuszhely építészeti képe a transzcendens tapasztalások nemzedéki egymásra épülésével mintegy megkettőzött formában tárja az odaérkező elé a lourdes-i, illetőleg hosszúréti csodát. A közösségi kultuszban megjelenő egyéni felajánlások eredményeképpen a kegyhelyen a közelmúltban összesen négy Lourdes-i Mária-ábrázolást vehettünk számba. A Lourdes-i Jelenés élménytörténetek sora mellett kápolnabeli, templomi, kegyhelyi oltárok képében és a vallásos ponyvairodalomban is hagyományozódott[7] (1–8. kép).

A katolikus paraszti életbe való beágyazódást példázza az is, hogy e Mária-ábrázolások megjelentek a lakásbelső különféle tárgyain: szenteltvíztartón, falvédőn, dísztörülközőn, továbbá porcelán virágvázán és a házioltár fali fülkéjében is (9–12. kép).

A Lourdes után majd egy évszázaddal létesült hasznosi kegyhelyen az alapító Csépe Klára és a köré csoportosulók esetében a látomások tartalmának és életvitelt befolyásoló szerepének nagyfokú hasonlósága volt megfigyelhető, nyilvánvalóan *genetikus kapcsolatok* révén. A hasznosi túlvilági élmények kutatása során követhettük ezek hagyományozódását, terjedését is. Például a Klára asszony segítőjéül, majd



1. A Lourdes-i Jelenés és vélhetően a buzgói jelenések tiszteletére a 19–20. század fordulója táján létesült oltár, a Várhosszúréttel határos Körtvélyesen (Abaúj-Torna megye, Hrušov, Szlovákia, a szerző felvétele 2003. július 26-án, Szent Anna ünnepén)



4. Barlangban lévő Lourdes-i Mária-szobor ünnepi öltözetben (Etes, Nógrád megye, 1991. Nagyboldogasszony ünnepén, a szerző felvétele)

3. A szabadtéri lourdes-i oltár Mátraverebély-Szentkút (Nógrád megye) kegyhelyén. (A szerző felvétele 1991. augusztus 15-én, Nagyboldogasszony ünnepén)





2. A Lourdes-i Jelenés oltára – a Szent Szűz és Bernadett szobrával –, amely Mária-kápolnaként kapcsolódik az 1937-ben épült Szalézi templomhoz, és amelynek szakrális szerepéről az oldalfalon elhelyezett hálatáblák tanúskodnak. Előtérben az alkalmilag odahelyezett, bölcsőben fekvő Szűz Mária. (Balassagyarmat, 1989. szeptember 8-án, Kisasszony ünnepén, a szerző felvétele.) 2003 szeptemberében, gyarapodván a magánfelajánlások, a Lourdes-i Szűz Anya karján a szoborkészítéskor megalkotott rózsafüzér mellett további két olvasót tartott, és Bernadett is kapott egyet. A Lourdes-i Szűz Anya képe az egyik oltárgyertyán megismétlődik, egy másikon pedig az egész Jelenés is látható.



5. Karancsság-Szentkút (Nógrád megye) fő építménye, a „33 garádicson" megközelíthető Lourdes-i Barlang, amely 1947–1948-ban épült. Benne a Lourdes-i Mária, Bernadett és Jézus gyermekkori, illetve keresztén függő ábrázolásai. (A szerző felvétele 1991 augusztusában)



6. A település határában, a csoda helyén épült Mária-kápolna, benne Lourdes-i Mária-szobor. Szurdokpüspöki (Nógrád, volt Heves megye, 19. század utolsó negyede; a szerző felvétele, 1991 júliusában)





7. és 8. A fából készült szurdokpüspöki Mária-szobor felújítás előtt és után (1989 és 1991. július, a szerző felvételei)



10. A Lourdes-i Jelenés díszfalvédőn, „Én vagyok / a Szeplőtelen / Fogantatás!" felirattal. Hugyag, 20. század közepe táján (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

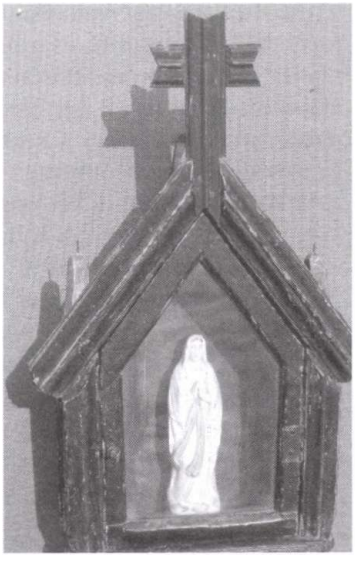


9. A Lourdes-i Jelenés hímzett falvédőn, kivarrott egyéni imával: „Lourdesi Csodatevő / Mária Szeplőtelen / fogantatás, óvd meg / gyermekeimet minden / bajtól." (Hugyag, 1960-as évek, a szerző felvétele)



11. Lourdes-i Mária lakásbeli porcelán szenteltvíztartón, (Keresztény Múzeum, Népi vallásosság gyűjtemény, Esztergom, a szerző felvétele)

12. Porcelán Lourdes-i Mária-szobor házioltár, fali fülkében (Nógrád megye, 1930-as évek, Palóc Múzeum, a szerző felvétele)





13. Az eredeti hasznosi kápolna kegyoltára 1989. Sarlós Boldogasszony ünnepén (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

tevékenysége folytatójául csoda útján kiválasztott szurdokpüspöki előénekes, valamint egy községbeli asszony között több ponton ugyanaz a jelenés, illetve erről szóló párbeszéd zajlott le, mint korábban Csépe Klára és az előénekes között. Ekkor már viszont az előénekes asszony töltötte be Csépe Klára szerepét, és neki adta tudtul Szűz Mária, hogy csodát ad falubelijének. Egyes hasznosi látomásmotívumok – főként a kiválasztott alapító asszony személyéhez kötődők – e kapcsolatháló mentén hagyományozódnak, korosztályról korosztályra saját élménnyé válva öröklődnek (13. kép). A kegyhelyalapítás után mintegy negyven évvel az egyik balassagyarmati kórházi portással szinte ugyanazok az élmények estek meg, mint amelyek Csépe Kláránál a kegyhelyalapítást kiváltották, és amelyek immár a hasznosi *Szenthely* filiációjaként a balassagyarmat-nyírjesi kegyhely létesülését eredményezték. Látomásában e férfinak is megjelent Mária, szintén forráshelyet mutatott, és a forrás megkeresésére adott utasítást. E kegyhelyi leszármazás tudatos érvényesítését jelentette azután, hogy a nyírjesi zarándokhely fára akasztott kegyszobra egy olyan Mária-ábrázolás lett, amelyet a hasznosi kegykápolnából szereztek meg. Csépe Klára halálát követően egy nyugalmazott balassagyarmati lelkész fényképes imalapot készített a látnok asszony szentté avatásáért való könyörgéshez. A két zarándokhely további kapcsolódását jelzi, hogy a hátoldalára pecsételt szöveg „A Nyírjes-i Mindenkor Segítő Szűz Mária Szent Forrásainál" való zarándoklatra hív fel.[8]

Az eddigiekben az újkori katolikus Európa egyik meghatározó kultuszáramlata, a Lourdes-i Jelenés hazai terjedésének sokrétű megnyilvánulásaira utaltunk, és felhívtuk a figyelmet a hasznosi kegyhely látomásos mentalitásának terjedésére és átöröklődésére is. Mindezen jelenségeknek egyetlen községen, a Nógrád megyei Szandán belüli megnyilvánulásait tártuk föl egy korábbi munkában.[9] A csoda hagyományozódásának településen belüli útját figyelhettük meg a község kis-kápolnába helyezett, öltöztetős Mária-szobrához kötődően. A továbbiakban ezt a folklóranyagot mutatjuk be.

1883 telén álombeli látomást élt át egy néhány héttel korábban a közeli Ordaspusztáról menyecskének Szandára költözött tizenhat éves fiatalasszony, Kis Verona: A szomszédos terényi anyatemplom padlásán porosodott (más változat szerint a sekrestyéjében, ministránsládában lökdösött), megégett szobor képében Szűz Mária jelent meg neki, és a következőket mondotta:

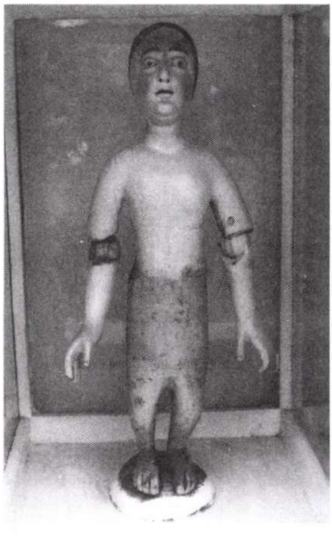
> Lányom vígy el engem és tegyél legalább a kasznyi tetejére, vagy a két ablak közé, hogy ne dobáljanak itt engem, mer nagyon fáj a fejem, mindig lökdösnek.

Az egybehangzó családi hagyomány szerint a szoborról addig mit sem tudó család az álomlátást valóságnak tekintette, s utánajárt a dolognak. A szobrot megtalálták a ministránsláda alján, majd egy helyi asztaloslegénnyel rendbehozatták (14. kép). A történet folytatása is érzékelteti, hogy a szobor a helyiek számára nem puszta tárgy, hanem egybeolvad az általa képviselt szenttel:

> No oszt akkor ment arra egy reggel, mikor már a Szűz Mária be vót oda szépen ruházva [a számára épített kápolnába (15–16. kép)], ment arra egy idős ember. Pálok Jana bátyának hítták, az látta meg. Aszondja Szűz Máriának egy kezin hat ujja van, majd jó lesz billegtetni a klanétát vele! Így e! Oszt akkor ment kaszányi. Akkor délután Pálok Jana bátya levágta kaszával az egyik ujját.

Ezután az álomlátó asszony fölkereste az asztaloslegényt, hogy a fölös számú ujjat a szoborról távolítsa el, de ő elhárította:

> Én megcsinálni megcsináltam, de én gyilkoló eszközvel nem nyúlok a Szűz Mária testihö.



14. A „Máriácska" a helyi asztalos által kiegészített és rendbehozott állapotában. A karoknál és a mell alatt húzódó illesztési vonal mutatja az eredeti szobortest és a pótlás határát. (Palóc Múzeum, a szerző felvétele 1989. augusztus 15-én)



15. A szandai „káponka" 1990 nyarán (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)



16. A „Máriácska" húsvéti öltözetben, szobroktól övezve (Palóc Múzeum, a szerző felvétele 1989 nyarán)

Az asszony akkor álmában ismét látott, s Mária megint a szobor alakjában jelent meg:

> Veronkám! Menj föl a padlásra, oszt a szarufa mellett van a metszőolló, azt egész nyugodtan vedd le, oszt vágd le onnan. Azt aszondta az asszony, hogy csak hozzáértette, s az ujj magától levált. Csak melléje tette, oszt má elfröccsent, nem maradt ott, csak rendes öt ujj.[10]

A visszaemlékezések egyöntetűen arra vallanak, hogy az álomlátó asszonynak problémát jelentett a szoborkorrekció elvégzése, amelyet az asztalos vissza is utasított, mintha a szobor ujjának eltávolítása magának Máriának a megcsonkítása lenne. Végül Mária bátorította az asszonyt újabb álomlátás útján, melyben egy metszőollóra is fölhívta a figyelmét.

> Aszt aszondta az asszony, hogy ő alig, hogy csak hozzáértette, már levált [a hatodik ujj]. Azt akkor [a helyét] befestette [...] azzal a lagval, ami tudja, hát ott is, mint a seb, hát maradt vóna ott neki?[11]

A szobrot pusztán ábrázolásként szemlélő és hat ujján tréfálkozó emberről és a saját ujja levágásáról szóló normatív történet, valamint a rákövetkező fejlemények szintén Mária és a szobor összetartozásáról szólnak.

E jelenségkör vallási jelentőségének alapokig hatoló föltárására az akkulturációs folyamatok előrehaladottsága következtében az 1980-as évek utolsó harmadától már csak korlátozottan volt módunk. Egy adatközlőnk még beavathatott olyan hiedelembe, mely szerint az álomlátó ordas-pusztai származású asszony[12] a Szandaváralja felé eső egyik keresztútnál boszorkányokkal táncolt,[13] ami a csoda és a boszorkányság kapcsolódására utalna. További adat nélkül azonban ez értelmezhetetlen. A „Máriácska" hat ujjának esetleges hiedelemvilágbeli jelentőségével kapcsolatban pedig már semmilyen adatot nem találtunk.

Jellemzően tükrözi a helyi szoborszemléletet egy közeli ház fali fülkéjéből kitett Mária-szobor története, melyben ismét szerepel az útba igazító álomlátás, sőt összevontan az ujjlevágás és az intő tanulság motívuma is. 1954–1955-ben a ház gazdája kirakta a szobrot,

> [...] mer ő kommunistának beállt, oszt neki a falba ne legyen Mária-szobor. Hát osztán egyszer egy éjszaka eltűnt onnét a szobor. Eltűnt. Az asszonka rítt-rítt, hogy hova lett, hova lett. Hát oszten egyszer csak *megálmodta,* hogy ott van betéve a szakadékba. Az ura elvitte, mer ő kommunista vót. [...] Oszt a *Máriácskának egy ujja el vót törve.* Oszt akkor *másnapra az ujját elvitte az urának a bányába a gép.* Azt az ujját, aki a Máriácskának el vót törve. Ez megtörtént valóságosan, ez nem pletykabeszéd.[14]

Tizenhárom évvel e gyűjtést követően, a fél évszázados történet után kutatva, még megismerhettük annak variánsát. Ezáltal visszaigazolódott a konkrét portához és

személyekhez kötődő történet tényszerűsége;[15] és ami szempontunkból különösen fontos, az újabb gyűjtési adatok tovább árnyalják, gazdagítják a helyi csoda hagyományozódásáról, kulturális hatásmechanizmusáról alkotott ismereteinket.

> Sz. I. a bányában volt felügyelő, nagy pártember volt. [...] Az első feleségével volt, idejött vőnek. Egy fiuk és két leányuk volt. Azelőtt a háznak az oldalában hagytak ki egy kis szobornak való helyet. És akkor a felesége odatette a Szűzanya szobrát, úgy tudom, én is csak hallásból tudom. Úgy hallatszott akkor, hogy [Sz. I.] föltette valami ól*padlás*ra. [...] Azt a keze volt eltörve a szentnek. [...] Sz. I.-nak puskája volt, hanem vadászás közben a nagyujját [hüvelykujj] szakította el vagy roncsolta össze a fegyver. Ezerkilencszázötvenhatban, a forradalom idején történt. A szobor nem került vissza. Ez annyira bántotta a feleségét, hogy szívbeteg lett, abba is halt meg. A felesége kibeszélte, azt úgy terjedt szájról szájra. A Jóisten megbüntette Sz. I.-t, magára gyújtotta a házat, fölrobbant a gáz.[16]



17. Prágai Kis Jézus lakóház két ablak közötti szoborfülkéjében, Szanda, 1989 (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

Az elbeszélések egy megtörtént esetet helyeznek az eredeti csoda hagyományozódásának vonulatába, illetve a ténytörténetet csak a kulturális, szellemi-lelki univerzumukba leképezve tudják értelmezni. A második elbeszélés tényközelibb előadásának tükrében egészen valószínű, hogy az első adatközlő lényegében a „káponkabeli" „Máriácska" hagyományának mintájára rögzítette emlékezetében a fali fülkében állott Mária-szobor eltávolítását. Az még ugyanis elképzelhető, hogy maga a feleség is – a korábbi álomlátás paralleljeként – megálmodta az eltűnt szobor hollétét, és nem csupán a korábbi modelltörténet hatására került be a memoratba. A meglelt szobor eltört ujja viszont már nyilvánvalóan a korábbi

„Máriácska"-történet hatása, hiszen a házfülkében szokásosan elhelyezett gipsz-, esetleg porcelánszobor készítésének technológiai korlátjai nem teszik lehetővé elkülönülő ujjak kiképzését egy 20–30 centiméter magas szobor estében (17. kép). Valószínűleg a Mária-kultusz ellen vétő pártember ujjsérülésében is a második elbeszélés felel meg a ténytörténetnek, míg az első közvetlenebbül a kápolnai „Máriácska"-hagyomány hatására, mindjárt tartalmazza a profanizálás következményét, a károkozásnak megfelelő bűnhődést, mégpedig a saját munkaeszközével, kasza helyett most már bányagéppel. Abban viszont mindkét változat egyezik az eredeti hagyománnyal, hogy a bűn elkövetése – Mária kicsúfolása, illetve „megszentségtelenítése" – büntetést von maga után, egyaránt az egyik ujj elvesztése formájában. Az első elbeszélés normatív megfogalmazásával: „azt az ujját [vágva le], aki a Máriácskának el vót törve." Elképzelhető, hogy a második elbeszélésben szereplő padlásmotívum is a hagyományozódás eredményeként azonosul a kápolnai szobortörténet egyik változatának e motívumával.

A községben többen kifejezetten Szűz Mária kis-kápolnabeli alakjával éltek át álombeli látomást, mégpedig az ordasi Kis Verona eredeti álomlátását követően, az abban szereplő motívumokkal. Az asszony keresztfia által átélt álombeli történet szerint a szobor képében megjelenő Mária szintén – miként az eredeti álomlátásban is – méltánytalan helyzetbe került, ami fizikai fájdalmat okozott neki, és megint csak az álmot látó személy segítségét kérte kiszabadítására:

> Egy házba, ilyen falak között vót, be vót esve oda. És akkor én láttam, odamentem, hát láttam, Szűz Mária ott kínlódott, hogy nem tudott kigyünni. És akkor azt mondja nekem: Fiam! Szabadítsál te ki engem, nézd, nem tudok kiszabadulni a nagy rögök közül. Oszt én meg mingyán fogadtam, hogy kiemelem. Odamentem, a derekára tettem a két kezemet e, és kiemeltem. Kiemeltem és letettem a fődre. Akkor, amikor elétettem a kezemet e, úgy, csak mintha csak egy levegő lett vóna, olyan könnyű vót. S akkor meghajolt, megköszönte szépen. No fiam, aszondja, ha majd te bajba leszöl, én is foglak téged segíteni. [...] Nagyon sokféle bajba vótam mán én, mindenben meghallgatott.[17]

Háza építésekor is a szandai Máriácska segítette meg emberünket. Az építkezésbe az égi pártfogó valósnak tekintett, álomlátásbeli biztatására fogott bele. A segítő Máriácska iránti hálából

> [...] megígértem még azt fiatal koromba, hogy majd, ha valamikor építkeznék, egy szobrot valahová őneki elhelyeznék. Akkor álmodtam vele, hogy egy idegen ember, ott [a kápolnánál] beszélget vele, de nem magyarul, hanem latinul. És akkor megkérdeztem, mit mond a Szűz Mária? – Azt mondja a Szűz Mária, hogy fogjon már hozzá az építkezéshez, és adja már meg neki azt, amit maga megígért! – De hogy még nincs olyan [anyagi] tehetségem, hogy kiindulhassak vele. Akkor oszt ő mondja valahogy latinul. Azt akkor fölemelte a kezit, a Szűz Máriának a két keze tiszta hófehér vót, így e. Aszt mondott neki latinul. Meg-

kérdeztem, hogy mit mondott most a Szűzanya? – *Azt mondja a Szűzanya, hogy* ne búsuljon azon, hogy nincs neki annyi pénze indulni, *van nekem két arany kezem, majd én avval segítem őtet.* Úgy is vótam, mikor [1958-ban] hozzáfogtam, hát csak tízezer forintom vót, lebontani ezt a házat e, azt elhordani mindent. De nekem úgy gyütt a pénz a kezemhez – vótak teheneim – mintha öntenék![18]

A kápolnabeli „Máriácskával" való álomlátás másokra is hagyományozódott:

Úgy álmodtam, hogy mintha a Szűzanya meg lett vóna fordulva, nem így az utcára nézett, hanem így be a falu felé e. Úgy álmodtam, oszt akkor nagyon húltak neki a könnyük a szemiből, így a ruhájára, mind a két szemiből. Nem tudom van-e egy fél éve, mikor így álmodtam.[19]

Vagy öt éve csak úgy álmodtam, hogy valaki azt mondta, hogy mindenüvé szeretsz adakoznyi, oszt a Márton káponkához meg nem adtál még soha. Mondtam is Tera nenusnak [gondozóasszony], hogy jaj Tera nenus [...] adtam is egy százaskát a Szűzanya tiszteletére. De engem még a Szűzanya mindig megsegített.[20]

Egy szandai férfi, aki 1956-ban a helyi munkástanács elnöke volt, majd 1957 januárjában, miután mint ellenforradalmárt elbocsátották a helyi kőbányából és megfenyegették, kényszerű kivándorlásra készült. Indulását megelőző éjszaka, álombeli látomásban Mária, segítségét ígérve, marasztalta őt. A jelenést – az előbb említett személyekhez hasonlóan – e férfi is valósnak tekintette, és letett szándékáról. A következő években folyamatosan érezte a Szűzanya segítő oltalmát, amiért hálából legfőbb építője lett az 1971-ben emelt, templomkertbeli Lourdes-i Barlangnak, a híres 1858. évi Szűz Mária-jelenés szandai kultuszhelyének (18. kép). Három év múlva, immár sokadszor az ordas-pusztai fiatalasszony 19. századi álomlátása után, e férfi is megtapasztalta „Máriácska" szenvedését, segítségkérését a maga emelte kultikus környezet tárgyain keresztül, és azt, hogy álomlátása valódi történést jelzett előre:

Azt álmodtam, hogy a kápolna teljesen tűzbe van. Ég a kápolna, vagyis a lurdes-i barlang. Elkezdek kiáltani: Emberek, maguk itt nézik, és ég a lurdes-i barlang. Erre levettem a kabátomat, és a Szűzanyát tudtam kimenteni. Mer nagyon tüzes vót. És azt meg tudtam menteni, de a Bernadettet nem tudtam megmenteni.[21]

Élményének valós összefüggését igazolta vissza, hogy néhány hét múlva egy falubeli gyermek a Bernadett-szobor kezét „csintalanságból" letörte. Ezt többen valóságos drámaként élték meg, az egyik asszonynál még imakönyvi bejegyzésként is találkoztunk az esettel.[22] A barlangkészítő férfi egy másik álomlátása és az utána történtek is érzékletesen tükrözik a már vázolt helyi szoborszemléletet, amihez hozzátartozik a kápolnai „Máriácska" fájdalmat érzékelő, „eleven" szoboralakja, valamint



18. A szandai Lourdes-i Barlang és a látomásokat átélt építője, 1991. Virágvasárnap (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

a levágott testrész helyének sebként való kezelése is. Egy ájtatos asszony a barlangbeli Lourdes-i Mária-szobor feje fölé egy „villanykoszorút" csináltatott, amelyet gipsszel erősítettek a szobor hátulsó nyakrészéhez. Mivel azonban nem világította meg eléggé Mária arcát, a pap levetette a koszorút,

> [...] úgy hogy ott az a gipsz görcs megmaradt hátul a Szűzanyának. Egy éjjel azt álmodtam, hogy ott vagyok a lourdes-i barlang előtt, és a Szűzanya megszólal hozzám. Azt mondja nekem, hogy nézd meg, mi van az én fejemen hátul? Én mondom, hogy Szűzanyám, nem látok semmit. Erre a Szűzanya meghajolt. Azt mondja, hogy nézd meg! És ekkor, amint meghajolt a Szűzanya, látom, hogy hátul, hátul a fején van egy görcs. [...] Én azonnal felőtöztem és lementem [a templomkertbe]. Fölmentem a Szűzanyáho, megnéztem és valóba ott vót a gipsz görcs. Mondtam a feleségemnek, hogy valóba igaz álom vót, de menjünk le, és én azt onnan leveszem. Egy ilyen fehér gyócsot vittem, kést és akkor ilyen nagyon finom csiszolópapír-darabkát. És akkor én azt óvatosan lekapargattam, és akkor otten lecsiszolgattam, akkor letöröltem azzal a gyócsruhával, vizes gyócsruhával. Hogy éppen úgy gyámolítottam meg, mintha egy



19. A „Máriácska" Karácsony ünnepén, Szanda, 1990. december 27. (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

> seb lett vóna. Mer gondolom, hogy a Szűzanyának az fájt, hogy az ott vót neki.[23]

E történet lényegében azonos típust képvisel, mint a száz évvel korábbi álomlátás. Mindkét esetben a Szűzanya, szoborban megelevenedve, az álomlátó számára addig ismeretlen, személyes szükséghelyzetére hívta föl a figyelmet, amely fájdalmat okozott „Neki", és a jelenésben ennek megoldásához kért segítséget. Az emberi reakció is mindkét esetben igenlő volt, és a valóság visszaigazolta a látomásélmény realitását. A segítségnyújtásra itt is a szoborkorrekció formájában került sor. Mindkét esetben megfigyelhető, hogy a szobrot mintegy Szűz Mária élő testének tartják. Amikor 1996. április 28-án, több mint egy fél évszázad után a szobrot újra hordozták a „káponka" múzeumi épületmásolatának felszentelési ünnepségén, előző nap kivették a kápolnából és próbát tartottak vele, majd a gondozóasszonynál helyezték el. Ő ezt mint egy szent eleven lény érkezését érzékelte:



20. A „Máriácska" nagyböjt idején, Szanda, 1991. március (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

> Nálam *aludt* most a Máriácska, nem a helin. Én gyönyörködtem benne. [...] Így csinálta ugye a szobrász. Hát ugye a Szűzanya alakjára van csinálva, hát azt úgy *imádjuk*.



21. „Káponka"-belső
1991. Pünkösd ünnepén
(Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

[Gyűjtő:] *Tera nenus! Maguk hogyan gondolják, hogy a Szűzanya és a szobor, a Szűzanya az egyben a Máriácska is?*

Persze hogy. Egy Szűzanya van, több nincsen. Hát ugye, de mán a Máriácska az a Szűzanya is. [... Az álomlátó] nagyanyámnak az vót az óhaja, hogyha én meghalok, hogy ugye gondozta, meg oszt ugye ő építette ugye, hogy akkor, hogy kísérje el őtet. Kísérje ki a temetőbe.[24]

A szoborhoz kötődő csodás jelenségek nem maradtak abba az utóbbi évtizedekben sem. A Máriácska számára napjainkig tartanak a felajánlások: az összesen harminc-egynéhány öltözet, pénz vagy egyéb dolog felajánlása is gyakran a csodás segítségért adott hálaajándék[25] (19–21. kép). Egy roma fiatalember 1995-ben autójával „elütte a káponkát", bedöntötte kerítését. Többször ígérte, hogy helyrehozatja, de ígéretét nem váltotta valóra. A gondozóasszony meg is fenyegette, hogy megveri a Szűz Anya, ha nem tartja be az ígéretét. Azután elvitték katonának a húszéves legényt, majd szabadsága idején elment szórakozni. Útközben azonban elütötte egy autó – miként ő a kápolnát –, és meghalt. E tragédia helyi értelmezése



22. Szűz Mária paraszti megkoronázása öltöztetéskor, Szanda, 1989. augusztus 15.
(Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

beleillik a korábbi történések sorába (amikor Pálok János csúfolódását követően kaszával levágta a saját ujját, vagy a kommunista férj eltörte a Mária-szobor kezét, azután bűnhődésül a magáét).

A bemutatott jelenségkör értelmezéséhez gazdag összehasonlító anyag tárható föl mind a néprajzi, mind a történeti forrásokból. Jelen keretek között a múltba vezető út túlsó végvidékét helyezzük figyelmünk előterébe, és a korai kereszténységre, illetve az azt megelőző időszakra koncentrálunk.

A kereszténységet a Római Birodalom legitim vallásává emelő Nagy Konstantin császár megtérése – Szent Szilveszter pápa legendája szerint – álombeli látomáson alapul. A pápa Róma egyházalapítóinak, Szent Péternek és Szent Pálnak portréját mutatta Konstantin császárnak, aki felismerte a képeken álmában megjelent látogatóit, és ennek hatására úgy döntött, hogy keresztény hitre tér. Elismerte a pápát, aki a szent egyházalapítók festett képmását birtokolta, és mint törvényes képviselőjük, nevüket is tudta.[26] Miként a szandai Máriácskánál, ebben az esetben is az álombeli alak és a festett kép meglepő egybeesése szolgáltatta a valódiság bizonyítékát. Máriácska eredetlegendájának álommotívumára a kereszténységet megelőző korból is találunk példát: azt a külső azonosságot, amely egy istenség és kultuszképe között állt fenn, a szentélye helyéhez kapcsolódó álombeli jelenések igazolták. A jelenésben az istenség ugyanabban az alakban találkozott az álmodóval, mint ahogy a szentélyben látni őt.[27]

Az eredetlegendához hasonlóan a szandai „káponka"-kultusz motívumai is a régmúltban gyökereznek. A pogány antikvitás korában, majd a kialakuló keresztény képtisztelet során is, a képeket megkoszorúzták, koronát helyeztek rájuk, sőt fel is öltöztették őket, mint a valóságos személyeket – akárcsak a szandai Máriácska esetében (22. kép). A bizánci körmenetek alkalmával – a középkorig visszanyúló szokás szerint – Máriának számos csodatevő ikonját magukkal vitték, mint a kolostorok patrónusait. Még ha csak egyetlen személyről – Máriáról – van is szó, a „patrónus" fogalmának, illetve személyének többes számú használata indokolt, mert a kultuszképek, miután az ábrázolás és a személy közötti határok összemosódtak, maguk is személyes minőségre tettek szert.[28] Kutatásaink szerint lényegében ugyanilyen értelemben tudatosul a „káponkába" helyezett szobor a vidék folklórjában, és „szandai Máriácska", „szandai Szűzanya" megnevezéssel a helyi segítőt és oltalmazót jelölik, elkülönítve más kultikus Mária-ábrázolásoktól.

Nagy múltú motívum az is, hogy a csodatévő kultuszkép megbünteti a hitetleneket. Nemcsak a Máriácska hat ujján tréfálkozó Pálok János, a szobrot megszentségtelenítő kommunista ember és a Máriácska káponkáját autójával megsértő fiatalember bűnhődött, hanem a középkori kultuszképek, ikonok legendái is nagyrészt arról szólnak, hogy csodatételeiket a hitetlenek büntetéseképpen vitték végbe.[29]

A kultuszképekhez fűződő fogadalmi gyakorlat szintén régmúlt időkig nyúlik vissza. A görög-római ókorban egy szobor bearanyozása többnyire a sikeres megmentésért járó hála megnyilvánulása volt. Az antikvitásból átvett *arany kéz* motívuma a korai kereszténységben Szent Demeter ikonján fordult elő, gyógyításért való hatékony közbenjárásáért. Két korai római Mária-ikonon is előfordul: a Pantheonból 609-ben kialakított Mária-templom egykorú ikonján az a kéz van bearanyozva, amellyel Mária

közbenjár a hozzá fordulókért. Máriának mint szószólónak római ősképén pedig mindkét imádkozó kezét egykorú aranyozás borítja. A csodatévő erejű kéz motívuma jellemző példa a kereszténység előtti idők és a keresztény kor képhasználatában fellelhető folytonosságra mind a nyilvános, mind a magánszférában. A keresztény képhasználat éppen azokat a funkciókat látta el, amelyek a régi gyógyító istenségek eltűnésével betöltetlenek maradtak.[30] E funkciók, amint azt a szandai „Máriácska" két arany keze esetében is megfigyeltük, a legutóbbi időkig érvényesültek. Azt is elmondhatjuk, hogy ahogyan a szandai álomlátó keresztfiú Máriácska két arany keze segítségének köszönte háza felépülését, hasonló módon Hérakleiosz császár is egy Mária-ikon segítségének tulajdonította trónra kerülését a 7. század elején. A kápolnabeli Máriácskánál történő pénzadakozáshoz hasonlóra is már a 6. századból rendelkezünk adatokkal.[31]

A római korban a felszentelt képmások az istenség tartózkodási helyének, lakhelyének számítottak, az isteni képmást mintegy lélekkel felruházottnak tekintették. A képmás számukra ugyanazokkal az erőkkel rendelkezett, mint az őskép, bennük jelen volt a *numen*, az isteni erő. A kultuszképekhez természetfeletti hatalmukba és csodás gyógyító erejükbe vetett remények fűződtek. E képhasználatnak a görög-római kultúránál is ősibb gyökerei vannak. A késő ókorban a keresztények nyilvános képhasználatát nemcsak a római állam- és császárkultusszal szembeni ellenállás gátolta, hanem az Ótestamentum mózesi képtilalma is. Az antikvitásból a keresztény kultúrába történő átmenet idején a vallás gyakorlásának köznépi szintjén viszont sürgetővé vált az igény azoknak az elkobzott kultuszképeknek a pótlására, amelyekhez segítségért lehetett fordulni. A kialakuló keresztény társadalom egyre többet vett át a kereszténység által egykor annyira ellenzett pogány eszmékből és gyakorlatból egyaránt. A pogány és keresztény képzetek közös vonása e téren, hogy a kultikus használatú képet *nem esztétikai jelenség*ként vagy *művészi alkotás*ként értelmezték, hanem egy magasabb rendű, *transzcendens valóság manifesztációja*ként *és eszköze*ként fogták föl. A csodatévő képek esetében megszűnni látszott bennük a kép és az ábrázolt személy közötti különbség: a képmás maga volt a reprezentált szent személyesen – legalábbis helyettesi minőségben –, annak tevékeny, csodatévő jelenlétével. E vonatkozásban korábbi, pogány képzetek hatásáról és a kezdeti ereklyekultusz transzponálódásáról egyaránt beszélhetünk.[32]

A keresztény templom nem az istenek szobrait foglalta magában, mint a pogány templomok cellái, a mégis megjelenő képek csak az egyszerű, műveletlen embereket voltak hivatva tanítani és a hitbe bevezetni. A római egyház hivatalos tanításának magja erre vonatkozóan az lehetett, hogy a képeket az írástudatlanok bibliájának tekintette. A 6. századtól hivatalosan is kibontakozó képkultuszban azután a tömegeket vonzó, a hívők vágyaiban mindig is jelen lévő képek keresztény kultusztárgyként kezdtek el működni. A keresztény kultuszkép lényegében keresztény használatba került antik táblakép volt. Elég csak a beszélő és vérző képek égi eredetéről, sérthetetlenségéről és csodatételeiről szóló kultuszlegendákra hivatkoznunk, hogy a korábbi elképzelések új kultuszképekre való átruházásának folyamatáról fogalmat alkothassunk. A kereszténység államvallássá tétele a 4. században, az egyház hivatalos

irányvonala ellenére, nem jelentett éles cezúrát. A házi istenségek és bevált segítőik funkcióit ruházták át keresztény szentekre. Külső megjelenésükben alig lehetett észrevenni változást, legfeljebb a nevek cserélődtek. Például amikor Szaloniki Szent Demeter álomlátásban templomi ikonja képében jelent meg, templomában meggyógyult az álomlátó éppúgy, ahogy korábban Aszklépiosz esetében történt. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ekkor a kereszténység „pogánnyá" vált volna, noha vitathatatlan a nyitás a római világbirodalom kultúrája felé, amellyel szemben a hajdani misztériumvallás oly gyakran tanúsított ellenállást. A jelzett folyamat pusztán annyit jelent, hogy bizonyos általános, mélyen az emberi természetben gyökerező képzetek és rítusok a kereszténységben is érvényre jutottak, mihelyt az kikerült védekező helyzetéből, és az egész birodalom vallása lett.[33] A szandai „káponka" épülettípusára tekintve látható, hogy az égi személyek ábrázolásai számára emelt építészeti objektumok nemcsak a pogány kori embert körülvevő sajátságok, hanem a kereszténységben is tovább élő, mélyen az emberi természetben gyökerező elementáris igényt testesítenek meg (23. kép).

Herakleiosz császár 622-ben a perzsák elleni háborújához magával vitt csodatévő ikonját énekelte meg Geórgiosz Piszidész költő a csata alkalmából: „A császár magával vitte a háborúba az isteni alakot, a nem festett képet, amelyet emberi kéz nem festett. Ahogy a mindenség Teremtője [Megváltója] férfi magja nélkül született asszonytól, úgy teremtett Ő az ikonon Isten festette alakot." A nem emberi kéz alkotta mű keresztény adaptációja reakció volt mind a faragott kép ősi keresztény tabujára, mind pedig azokra a későbbi vádakra, hogy a keresztények ember alkotta műveket tisztelnek, és fatáblákra festett istenségekben hisznek. A „tevékeny" képmásokon akkor volt a cselekvés sora, amikor ember már nem tudott cselekedni. Ily módon a képmások olyan hézagokat töltöttek ki, amelyek az evilági életben keletkeztek. Olyan szerepekkel ruházták föl őket, amelyeket a társadalom saját eszközeivel már nem tudott betölteni, és így természetfölötti erőknek engedte át a felelősséget. E képeket tehát nemcsak a vallásos elmélkedés tárgyainak tekintették, hanem a



23. Ünnepi ájtatosság a „káponkánál" Kisasszony napján, Szanda, 1996. szeptember 8. (Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

bajok elhárításától kezdve a gyógyításon keresztül a birodalom megvédéséig nagyon is kézzelfogható célok érdekében használták őket.[34] Lényegében a használatnak ugyanez a módja volt megfigyelhető a Szent Korona birodalmát oltalmazó Magyarok Nagyasszonya ábrázolású szandai „Máriácska" bő százéves kultusztörténete során is.

Összefoglalóan megállapítjuk, hogy a premodern embert a külső és a belső tapasztalás *egysége*, a világ és a szubjektum objektív *összhangja*, a földi és a mennyei világ *holisztikus összefüggésrendszere* jellemezte. Az újkori ember számára szellem és anyag, szubjektum és világ *kettőssége, elidegenedése* érvényesül, és Isten a Szentírásba foglalt *igéje* révén van jelen a földi létben. Korábban a világ *hagyomány vezérelte totális érzéki tapasztalása* volt a jellemző, az újkorban a világ *tényszerűségre és metaforikus értelemre hasadt érzékelése*. A középkorral bezáruló időszak a *kép korszaka*, melyben – a döntően vallási – látvány és jelentés közvetlen evidenciája jellemző. Az újkor a *művészet korszaka*, melyben a kép – egyre inkább világi – látványa és a néző értelmezése közé új szint, az esztétikai közvetítés kerül, amelyet a kor a művésznek enged át. Létrejön a *műalkotás*, míg korábban a releváns kép *kultuszkép* volt, ami *képi kinyilatkoztatás*nak számított. Az újkori átalakulással a Római Katolikus Egyháznak a képhasználat új módját kellett megtalálnia, hogy a kultuszkép igényét a művészet korszakában is fenn tudja tartani. Ez az elmúlt századok során olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy a fent vázolt recens vallásnéprajzi jelenségben is felfedezhetők a kép korszakának alapvető jellemzői.

Szandán az ismertetett „eredeti" és (megállapításaink szerint) a hagyományozódás útján létrejött további látomásokat az átélők és környezetük egyaránt jelnek, az istenség közeledése jelének tekintették. Tudatvilágukban jellemzően Mária isteni dimenzióban való, az istenségtől differenciálatlan megjelenése volt megfigyelhető; e szemléletnek a korai kereszténységig visszanyúló tradíciói vannak.[35] Ezért jártak utána az álomnak 1883-ban, majd hozatták rendbe a szobrot és építettek számára „káponkát", melynek halálig gondozói lettek. Ezért kereste meg a szobrot álomlátása alapján a kommunista ember felesége, ezért fogott neki az építkezésnek a keresztfiú, és ezért nem disszidált a helyi munkástanács elnöke. A látomáshagyomány nemzedékeken keresztül öröklődött, a keresztfiúra és más falubeliekre hagyományozódott, a fentiek értelmében meghatározta és szabályozta többek mindennapi viselkedését, közösséghez való viszonyát. Ez a viszonyulás eredményezett Szandán szakrális létesítményeket: „káponkát", lourdes-i barlangot, és olyan lakóházat, melynek homlokzatán fülkét képeztek, és abba Mária-szobrot helyeztek.

*

Írásunk végén még a szandai „Máriácska" csodás megnyilatkozásainak legutóbbi megújulásáról szükséges hírt adnunk. 2002. augusztus 27-én virradóra a „káponka" jelenlegi gondozója, az álomlátó „Veron nenus" dédunokája szintén álmodott: azt vette észre, hogy a kápolnával átellenben, a patak túloldalán a „Kacsaparton" Máriás-lányok vitték a Szűzanyát, fehér ruhában és kék szalaggal. A trónból a Szűzanya szobra egyszer csak meglódult, mintha ki akarna esni. Megijedt, hogy kiesik, de aztán



24. A szandai „káponka" belseje
2003. július 11-én
(Palóc Múzeum, a szerző felvétele)



25. A „trón" belsejében a „Máriácska",
szobroktól övezve,
Szanda, 2003. július 11.
(Palóc Múzeum, a szerző felvétele)

megnyugodott, mert a kápolnabeli szobor be van építve a trónba. Közelebbről úgy találta, hogy azt a Mária-szobrot viszik, amelyiket Medžugorjéből hoztak az asszonyok a templom számára. A kápolnához érve tapasztalta, hogy „mégis a miénk, mert onnan hiányzik a kápolnából az egész a trónnal együtt".[36] Ugyanaznap este a Békés megyei Tarhosról a helyi erdei iskolában nyaraló gyermekcsoport tanárai hallották,

> ...hogy van itt ez a kápolna, és akkor fölmentek megnézni. Nem láttak semmit, mert olyan tíz óra tájba volt, és ahogy ott nézték, *kivilágosodott a kápolna belseje.* Azt mondták, hogy olyan fény volt, mintha neoncső világított volna föntről. Az egyik [vallásos] tanár olyan késztetést érzett, hogy le kell térdelni. És akkor letérdelt, és úgy látta, mintha a Szűzanyának mozgott volna a szája, mondott volna valamit. S akkor elmúlt a fény. Kérdezte a másik három felnőttet és két gyereket, hogy látták-e. Azt mondták, hogy látták. Majd ugyanúgy megismétlődött, alulról terjedt a fény, és tökéletesen látták az angyalokat, mindent. Kinyitották az ablakot és a trón ajtaját, *megfogták a Szűzanya homlokát* [máskor történt elmondás szerint az arcát], *és meleg volt.* S akkor visszamentek az iskolába, elmesélték [...] s akkor újból fölmentek többen villanylámpákkal. Amit tapasztaltak, nagyon nagy hatással volt rájuk. Éjfélkor hazajövő munkások látták őket a kápolnánál. Hajnalban elutaztak[37] [24–25. kép].

Az egyik helybeli asszony telefonon fölhívta a tanárokat, akik elmondták, hogy a Mária fölött kék fény világított körülbelül egy percig, de nem találták a fény forrását. Azután elhalványodott, majd újra felvillant. Amikor meg akarták simítani a szobrot, a homlokából és a szeméből nagy melegség áradt. A kápolnánál négy tanár és két Down-kóros gyerek volt. Az asszony szerint az eseménynek a faluban tíz nap alatt (az adatközlés időpontjáig) már több változata terjedt.[38]

A parasztság számára gyönyörű, Szűz Máriát megtestesítő szandai „Máriácska" mai városi szemmel férfiarcú, sőt ormótlan formájú.[39] A hasonló kápolnák képeit, szobrait az 1990-es években föllendülő műtárgypiac igényeinek hatására, profán szemlélettel, nagy számban ellopták. A szakrális kép paraszti korszakának látszólag a végén „Máriácska" mégis csodát tesz: újra képi kinyilatkoztatásként hat a fogékony szemlélőre.

Jegyzetek

1 Gál (1993: 468–472).
2 Istvánovits (1979b: 393); Hagyomány (1999: 98); Hagyományozódik (1978: 497).
3 Vö. Limbacher (1999: 118–121).
4 Limbacher (1998: 173–175).
5 Barna (1982; 1990: 20); Bálint (1942: 21–22, 44–45); Jádi–Tüskés (1986: 519, 524, 531); Grynaeus (1991: 142, 145–146, 151, 168, 173); Katona (1912: 107–110, 121–122, 136–137); Posonyi (1942: 29–31, 36–37, 42, 45); Gyenis (1968: 12, 18); Fekete (1910: 291–292); Klaniczay (1964: 158–159); Bihari (1980: 96, 238–239); Vajkai (1938:

348–349; 1939: 198); Gacsáji (1985: 262, 265–267); Manga (1962: 371–374); Érszegi (1983: 103–110); Nyáry (1908: 91–98); Limbacher (1998: 170–177).

6 Vö. Istvánovits (1979a: 278; 1982: 292).
7 Bálint (1944: 94); Manga (1962: 359–360).
8 Limbacher (2001: 196–203).
9 Limbacher (1991: 259–271).
10 Limbacher (1993: 193–194).
11 Limbacher (1991: 253–255).
12 Származására, szocializációs körülményeire lásd Limbacher (1991: 271–272).
13 Tótpál Józsefné Majoros Rozália (1912–1999), Szanda.
14 Uő. Lényegében ugyanígy adta elő a történetet Tóth Jánosné Koplányi Teréz (1916–1998) is, „Jozsoárok"-nak nevezve azt a helyet, ahova az ember a szobrot bedobta. Kiemelések itt és a további idézetekben tőlem: L. G.
15 A történet alanya a szandaváraljai (Nógrád megye) születésű Szilfai István és első felesége: Koplányi Teréz, „Guszti Tera", helyszíne Szanda, Rákóczi út 6. sz. A történtekből két 65 év körüli asszony semmire nem emlékezett, bár egyikük a nevezett lakóházzal átellenben nőtt föl. Egy 70 és egy 75 éves asszony számára valami derengett, de adatokkal szolgálni nem tudtak.
16 Agócs János (1921) és Agócs Jánosné Majoros Rozália (1920), Szanda, Rákóczi út.
17 Majoros István (1904–1991), Szanda.
18 Uő.
19 Kiss Jánosné Koplányi Teréz (1910–?), Szanda.
20 Babcsán Jánosné Majoros Erzsébet (1946–), Szanda.
21 Agócs János (1921), Szanda.
22 Limbacher (1991: 278).
23 Agócs János (1921), Szanda.
24 Tóth Jánosné Koplányi Teréz (1916–1998), Szanda.
25 Lásd Limbacher (1994).
26 Belting (2000: 4, 6, 123).
27 Uo. 38.
28 Uo. 49; Limbacher (1994a, a koszorúzást illetően 150–151).
29 Belting (2000: 192).
30 Uo. 6, 40.
31 Uo. 41, 56; Limbacher (1994a: 152–153).
32 Belting (2000: 32, 48).
33 Belting (2000: 149, 151, 1, 38, 40).
34 Uo. 56–57, 44.
35 Lengyel–Limbacher (1997: 58–59); Limbacher (1993: 196) és vö. Belting (2000: 34–36).
36 Déska Jánosné Kiss Erzsébet (1941), Szanda, Arany J. u. 12.
37 Uő.
38 Koplányi Jánosné Majoros Erzsébet, Szanda, Kossuth út.
39 Romváriné Kutas Eszter restaurátor véleménye, illetve Gyurkovics (2003).

Bibliográfia

BÁLINT Sándor 1942: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.

– é. n. [1944]: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből.* Kassa.

BARNA Gábor 1982: Halottlátók a magyar néphitben. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 10. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 199–212.

– 1990: *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon.* Budapest.

BELTING, Hans 2000: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt.* Budapest: Balassi Kiadó. [München, 1990]

BIHARI Anna 1980: Magyar hiedelemmonda katalógus. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 6. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

ÉRSZEGI Géza 1983: *Árpád-kori legendák és intelmek.* Budapest.

FEKETE József 1910: Tudós asszonyok. *Ethnographia* XXI: 291–294.

GACSÁLYI Gábor 1985: A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. *Vallási néprajz* 1: 260–272.

GÁL Ferenc 1993: Csoda. In Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* II. Budapest, 468–472.

GRYNAEUS Tamás 1991: „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága.* Budapest, 143–180.

GYENIS Vilmos 1968: Késő-barokk és népies irodalom. XVIII. századi protestáns víziók. *Irodalomtörténeti Közlemények* 1–24.

GYURKOVICS Tibor 2003: Szandavár. *Magyar Nemzet* 37. augusztus 23. szombat.

Hagyomány. 1999: In *Magyar Nagylexikon* 9. Budapest, 98.

Hagyományozódik. 1978: In *Magyar Értelmező Kéziszótár.* Budapest, 497.

ISTVÁNOVITS Márton 1979a: Genetikus egyezés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 278.

– 1979b: Hagyomány. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 393.

– 1982: Tipológiai egyezés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 5. Budapest: Akadémiai Kiadó, 292.

JÁDI Ferenc–TÜSKÉS Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest: Magvető, 516–556.

KATONA Lajos 1912: Túlvilági látomások codexeinkben. In *Katona Lajos irodalmi tanulmányai* II. Budapest, 101–125.

– 1912: Régi gyöngyök új foglalatban. In *Katona Lajos irodalmi tanulmányai* II. Budapest, 136–137.

KLANICZAY Tibor (szerk.) 1964: *A magyar irodalom története 1600-ig.* Budapest.

LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor 1997: *A Szent és a Profán / Népi vallásosság a Palócföldön.* Balassagyarmat.

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

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

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

– 1994b: A typical and traditional roadside chapel in North Hungary. *Acta Ethnographica Hungarica* 39 (3–4). 317–324.

- 1998: „Magyarországnak egy külön védőszentje" – Szurdokpüspökiből. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged–Budapest, 160–187.
- 1999: Vallási néprajz és népművészet (Észrevételek a népművészet-kutatás témájához). *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XXIII. Salgótarján, 113–126.
- 2001a: Túlvilági élmények a hasznosi *Szenthely*en. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről* II. Budapest: Balassi, 192–209.
- 2001b: Képi-vizuális kultúra, írásbeli műveltség. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XXV. Salgótarján, 201–205.

MANGA János 1962: A hasznosi tömegpszichózis. *Ethnographia* LXXIII: 353–388.

NYÁRY Albert 1908: A halottlátó. *Ethnographia* XIX: 91–98.

POSONYI Erzsébet 1942: A Tar Lőrinc monda és a Szt. Patrik purgatóriumi víziók keletkezése I. *Magyarságtudomány.* 26–54.

VAJKAI Aurél 1938: Az ősi-i javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.
- 1939: Cserszegtomaj. *Néprajzi Értesítő* XL: 178–204.

Kiss András

A tetemrehívás továbbélése a 16–17. századi Kolozsváron

Nehéz feladat előtt áll az a kutató, aki arra vállalkozik, hogy a tetemrehívásról és annak gyakorlatáról írjon. A köztudatban ugyanis úgy él ennek a középkori bizonyítási eljárásnak a képe, megelevenítése, amint azt a kifejezés tökéletességével, a cselekmény korhű ábrázolásával a magyar nyelv egyik legtökéletesebb használója, Arany János jelenítette meg. Balladájában, a *Tetemrehívás*ban egy tragédia elevenedik fel, amelyet az váltott ki, hogy „Egyszer volt egy leány, ki csak úgy játszott a legénnyel, mint macska szokott az egérrel". A szerelme bizonyításaként saját életét kioltó ifjú teteme mellett, miközben az istenítélet akkor szokásos szertartása folyik, megjelenik halála okozója is, „szép mátkája, Titkos szeretője", akit mindennél és mindenkinél jobban szeretett. Ekkor csodálatos jelenségként megnyilvánul az isteni ítélet: a leány a vétkes az ifjú halálában, mert az ő holttest melletti jelenléte váltja ki a bizonyságtételt, a vádló külső jelt a tetemen, hisz a „Sebből pirosan buzog a vér".[1] A balladában a kifejezési mód és az ábrázolás szuggesztív erővel részesévé teszi annak olvasóját az évszázadokkal azelőtti, az isteni beavatkozással történő bizonyítási eljárások egyikének, a *tetemrehívás*nak.

A kutatónak azonban a költészet világából feltétlenül vissza kell térnie a valóságos életbe, és a mindennapok porában, perlekedéseiben, indulataiban és gyűlöleteiben, a mindenre képes szeretet és szerelem okozta bajok, elkövetett bűncselekmények szövődményeiből kell kihámoznia a történeti valóságot. A tetemrehívás ugyanis a középkorban élő, alkalmazott szokás, joggyakorlat volt a nyugati egyház egész területén, amely átöröklődött még a 16–17. századra is, ennek megfelelően nyomai az ekkori kolozsvári törvénykezésben sem ismeretlenek. Mielőtt azonban megközelítenénk az élő joggyakorlatot, és a korszerű jogtörténet módszereinek megfelelően, az általános jogtételek vázolása után a jogesetek világánál kísérelnénk meg bemutatni, hogyan élt ez az isteni beavatkozáson – természetfölötti csodán – alapuló bizonyítási eljárás a helyi társadalomban, úgy véljük, az összehasonlító jogtörténet eredményeinek megemlítésével, szólnunk kell arról az általános keretről, amelybe a kolozsvári történések is tartoznak. Ugyanis csak így érzékelhetők az összefüggések a kontinensen alkalmazott hasonló eljárásokkal.

A *tetemrehívás* egyike azoknak a bizonyítási eljárásoknak, amelyeket az etnológia és a jogtörténet az *istenítéletek* (ordália) gyűjtőfogalmába sorol. A társadalmi fejlődés alacsony fokán élő törzseknél gyakorlása ma is követhető, a fejlődés során azonban, és ez társadalmainkra is vonatkozik, változik az indoka, a gyakorlata és bizonyító ereje, míg végül különböző időpontokban elenyészik. A természeti népeknél az a hit tartja fenn, hogy a természetfölötti erő, istenség képes – bizonyos szertartások elvégzésével – igazságot szolgáltatni a perben álló felek között. Az írásbeliség nélküli társadalmakban a tárgyi bizonyítékok hiánya vagy a családi bosszútól való félelem miatt (a tettenérés kivételével) nagyon nehéz bizonyítani valaminek az elkövetését a gyanúsított tagadásával szemben. Ezért az olyan ügyekben, ahol közvetlen bizonyítékokkal nem élhettek, a felek az istenítéletekhez folyamodtak.[2] Az istenítéleteket, különböző formákban ugyan, ma még mindig alkalmazzák a archaikus társadalmakban, de néhány évszázaddal ezelőtt Európa legműveltebb részeiben is – természetesen módosult tartalommal – gyakorlatban volt.[3]

Mivel könnyen összetéveszthetők az istenítéletek bizonyosfajta jóslásokkal, amelyek során az ezeket alkalmazók ügyükben választ akarnak kapni az istenségtől, az összehasonlító jogtörténeti irodalom a következőkben jelöli meg a *valódi istenítéletek* ismérveit:

- az istenséghez kizárólag jogi természetű ügyekben fordulnak;
- az istenség teljes bizonyossággal és meghatározott időn belül nyilvánítja ki véleményét.

Vannak olyan vélemények is, hogy istenítéletről csupán akkor beszélhetünk, ha az eljárás során az istenség csak tanúként van jelen, vagy ha néha az ügy bírájaként jár el, a büntetést akkor is a bíróságra bízza.[4]

Végeredményben tehát azt az eljárást nevezhetjük istenítéletnek, amely által különböző cselekmények révén az istenségtől válasz kapható egy jogi természetű ügyet illetően. Ehhez a legtöbb esetben szükséges a vádlott közreműködése, de vannak esetek, amikor a gyanúsítottak vonulnak fel.[5]

Európában a kereszténység elterjedése után is alkalmazták az istenítéleteket, természetesen megváltozott tartalommal, újfajta eljárásokkal. A keresztény Európában ezek a következők voltak: a *bajvívás*, a *sorsvetés*, a *tűzpróbák*, a *tüzesvas-próba*, a *tüzes szántóvasak próbája*, a *vízpróbák*, a *forróvíz-próba*, a *hidegvíz-próba*, a *szent falat próbája* és végül írásunk tárgya: a *holttest-* vagy *gyászpad próbája*, amelynek közismert hazai neve a *tetemrehívás*.[6]

Az istenítéletek közül néhányat még a 19. században is alkalmaztak, így a vízpróbát 1815-ben és 1816-ban Belgiumban, ugyancsak a vízpróbát 1836-ban Danzig (Gdansk) mellett, Korzikán pedig a 19. század folyamán is éltek a tetemrehívás bizonyító eljárásával.[7]

Az istenítéletek gyakorlását illetően tehát egy európai jogszokás alkalmazásáról és továbbéléséről van szó, aminek eredetét a primitív népek szokásaiban kell keresnünk. Helyi ötvöződések, társadalmi viszonyok szabták meg, hogy amikor ezek az istenítéletek a középkori európai joggyakorlat vérkeringésébe bekerültek, nem azonos módon alkalmazták őket. Ez azonban nem az eljárás célját érintette, hanem csupán

gyakorlásának formáját. Éppen ezért kell a mi istenítélet-gyakorlatunkat mindig az európai jogrend keretében, az eljárások összehasonlításával vizsgálnunk.

A *tetemrehívás (iudicium feretri, Bahrrecht, giudizio della barra)* egész Európában alkalmazott bizonyítási eljárás volt, Németországban főleg a 16–17. században gyakorolták, sőt egyes részein a 19. század közepéig, Angliában pedig a 17. században is szokásban volt.[8] Maga az eljárás változó volt, alaptétele azonban az, hogy a gyilkos jelenléte vagy a tetem általa történő érintése kiváltja a bizonyító külső jelet, a tetem halált okozó sebéből ismét megindul a vérzés, vagy más jelek jelentkeznek rajta: tajtékzik a szája, nyögdécsel. A vádlott az eljárás során rendszerint esküszöveget mondott el, ujjával megérintette a tetemet, vagy annak köldökét egy gyapjúronggyal megdörzsölte, esetleg a hóhér kíséretében mezítláb átlépett a holttesten. Szászországban, Németalföldön az is szokás volt, hogy csak a holttest levágott kezét használták, vagy holttest hiányában azt egy csontdarabka helyesítette, amely a hiedelem szerint azonnal vérrel fröcskölte be az esküt tett gyilkost. A tetemrehívás azonban nem volt minden esetben kizárólagos bizonyíték, hanem csupán indokolhatta a vizsgálatot *(inquisitio)*, amiért egyes kutatók véleménye szerint nem is tekinthető tiszta istenítéletnek.

A középkori magyar királyok törvényeiben az istenítéleteket illetően nem találunk általános szabályozást, azokban csak a tüzesvas- és a forróvíz-próbára, valamint a Szent László király sírjára tett esküre történik utalás. Szent László király I. könyve 28. fejezetében a tüzesvas- és forróvíz-próba végrehajtását szabályozza, III. könyve 1. fejezetében (a később *cirkálás* néven ismert bűnüldözési eljárás korai előfordulásának szabályozásában) pedig a tüzesvas-próbával történő csoportos vallatás (illetve falvak vallatása) esetére rendelkezik. Viszont az őt követő királyok törvényei már megszorításokat tartalmaznak. Kálmán király I. könyve 22. fejezetében megtiltja, hogy tüzesvas- és forróvíz-próbát kivétel nélkül minden egyes egyházban végezhessenek, és azokat csak püspöki székhelyeken, valamint két nagyprépostságban engedélyezi.[9] Benkő József pedig Révai Pétert, illetve Bél Mátyást idézve azt írja, hogy Károly Róbert megszüntette a tüzesvas- és a forróvíz-próbát, valamint a Szent László sírja felett tett eskü szentségét.[10] Ami az egyházi jogalkotást illeti, az 1279-i budai zsinat megszüntette az istenítéleti eljárásokat. Ezek szerint kimondottan a tetemrehívást illetően nem ismerünk középkori törvényes szabályozásokat, erdélyi viszonylatban pedig mind ezek, mind a tetemrehívásra utaló jogesetek csupán a 16. században jelennek meg. Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy az előző századokban Erdélyben ezt az eljárást gyakorolták volna. Az adatok hiánya csupán annak tulajdonítható, hogy itt a törvénykezési jegyzőkönyvek – amelyek a tetemrehívásokra utalnának – folyamatos sorozatokban csupán a 16. századtól kezdődően maradtak reánk.

Erdélyben, a magyar keleti királyságból kialakult fejedelemségben, éppen a középkori törvényekben nem említett *tetemrehívás* az, amelynek késői, változott továbbélését mind a törvényhozás, mind a jogesetek bizonyítják. Viszont mind a partikuláris, mind az országos szabályozások a tetemrehívásként említett eljárást illetően kizárólag a székelységre utalnak. Ezek az említések az ott gyilkossági esetekben szokásos,

a tetemrehívási eljárás során törvénytelenül beszedett, „sarcolt" díjakra vonatkoznak. Ebben az értelemben már az 1555-beli Székely Constitutio szabályozza a gyilkosság esetében alkalmazott „tetememelés" díját. (Erről az eljárásról Schuler von Libloy feltételezi, hogy ez a temetés utáni művelet tulajdonképpen halottszemle, a halott megtekintése.)[11] Országos törvényként az 1594. február 2–15. közötti gyulafehérvári országgyűlés határozatainak 11. szakasza már kifejezetten a *tetemrehívás*ra vonatkozik. Ebben elrendelik a székelység között a királybírák által elkövetett különb-különbféle törvénytelenségek megszüntetését, mint amilyenek a „tetemre való hívás, halálújítás, gyilkosságról való hüt feladás és több effélék, kik nem keresztyének közé illendők". Ugyanis a királybírák ezeknek az eljárásoknak éltetésével a „holt testet addig el nem hagyják temetni, míg nem a szegény siralmas és keserves atyját, anyját vagy atyafiait meg nem saccoltatják és rajtok fizetést nem vesznek". Ezt az országgyűlési határozatot aztán beiktatták az 1653-ban kiadott *Approbatae Constitutiones* című erdélyi törvénykönyvbe is.[12]

Véleményünk szerint mind az idézett országgyűlési határozat, mind a hasonló szövegű törvénykönyvi szakasz célja elsődlegesen az említett középkori bizonyítási eljárásnak a 17. század közepén alkalmazott módját kísérő visszaélések megszüntetése volt, és csak másodlagosan magának a visszaéléseket szülő, tetemrehívásként emlegetett eljárásnak a tiltása. Az a körülmény, hogy az országgyűlési határozat kizárólag a székely királybírákra utal, azt jelenti, hogy ezek követték el a visszaéléseket, de ez nem bizonyíték arra, hogy Erdély más részein nem volt szokásos a tetemrehívás. Viszont az idézett országgyűlési határozat beiktatása az *Approbaták*ba arról tanúskodik, hogy a tetemrehívás a velejáró visszaélésekkel együtt még a 17. század közepén is élő gyakorlat volt a székelység körében, viszont a jogesetek tanúsága szerint a tetemrehívás tovább élt nemcsak a székelyek között, hanem egész Erdélyben is.

Feltehetően azért, mert kizárólag a székelységre utaltak, éppen az említett erdélyi jogszabályok erősítették meg Balássy Ferencet abban, hogy Kállay Béni és Jókai Mór hatására a tetemrehívást őspogány, székely-magyar szokásként tárgyalja. Jogtörténeti irodalmunkban Balássy elsőnek foglalkozik részletesen ezzel a bizonyítási eljárással és le is írja azt, magát az eljárást pedig *tetemrehívás-* vagy *halálújítás-*, illetve *hitfeladásként* említi.[13]

Az idézett Arany-ballada keletkezésével foglalkozó filológiai kutatások szerint a *Tetemrehívás* vér-buggyanás motívumát a költő Balássy írásából merítette. A ballada cselekményének helyszíne és a szereplők családneve viszont azt sugallják, hogy Arany más forrásból is meríthetett. Ugyanis az esemény színhelye (Radvány) nem a Székelyföldön van, és a ballada áldozatának családneve (Bárczi) sem arra utal, hogy székely családokról lenne szó; ezek inkább Felső-Magyarországot idézik.[14] Az, hogy Arany nem csak Balássy írását ismerte, azért is valószínűsíthető, mert ebben a kiadványban, még ugyanabban az évben, Révész Imre is megjelentetett egy tanulmányt. Ebben ő a tetemrehívást, az összehasonlító jogtörténeti kutatások későbbi eredményeivel összhangban, az istenítéletek egyikeként tárgyalja, míg Balássy írásában – elismerve értékét – hiányolja a kellő körültekintést, éppen azért, mert Balássy a

tetemrehívást őspogány, székely-magyar szokásnak állítja. Révész, éppen összehasonlító módszere eredményeként arra a ma is helytálló következtetésre jut, hogy: „Figyelembe véve tehát az előadottakat, [...] a holttest próbájának a külföld több és velünk semmi egybeköttetésben nem volt országaiban divatozását, ezt ősmagyar vagy székely szokásnak tekinteni semmiképpen nem lehet, hanem igenis olyannak, mely a keresztyénség és germán civilisatio csatornájain, a szomszéd népektől jött át hozzánk, az istenítéletek más nemeivel együtt."[15]

Révész igazát mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a 16–17. században, a tetemrehívásnak a kontinensen tovább élő gyakorlatával egy időben Erdélyben is kimutatható, sőt Udvarhelyszék egy 1740-es statutuma szerint ott még a 18. században is gyakorlatban volt.[16] A jogesetek ez ideig még be nem fejezett feltárása szerint Kolozsváron, Doboka[17] és Belső Szolnok[18] vármegyékben, Csíkszékben,[19] Háromszékben[20] és Udvarhelyszéken[21] is tovább élt a tetemrehívás – igaz, módosult – eljárása. Erről teljesebb képet akkor nyerhetünk, ha sikerül minél több helyről és minél nagyobb számban összegyűjteni a forrásokat.

A végső következtetések levonásáig is Erdélyt illetően bizonyosnak látszik, hogy a 16–17. századi tetemrehívási változatokból már teljesen hiányzik az egyházi jellegű szertartás. Annak tulajdonítható-e ez, hogy az említett 1279-es budai zsinat istenítéleteket tiltó rendelkezései már a következő századokban éreztették hatásukat; vagy esetleg a protestantizmus erdélyi elterjedésének? Adatok hiányában csak az állapítható meg, hogy az említett századokban ezek a bizonyító eljárások egyházi szertartások nélkül folytak le.

Kolozsvár városában 1585 és 1658 között ez ideig nyolc olyan emberölési/gyilkossági ügyet ismerünk, amelyeknek bizonyítási eljárása során – a tetemrehívás egyes mozzanatainak betartásával – a kiterített holttestnek szerepe volt. Az esetek és a bírói indokolások, bár vannak közös elemeik, jelzik azt a változást is, amely a tetemrehívásokban az idők folyamán végbement. Már első megállapításként az is előrebocsátható, hogy míg a 16. századi két esetben az istenítélet külső jelét a tanúk észlelték és vallomásaikban megerősítették, a 17. századi esetekben ez már nem fordul elő.

1. Az első eddig ismert eset az a csecsemőgyilkos leányanya elleni per, aki 1585-ben került a város bírójának és királybírójának széke elé. A város törvénykezési jegyzőkönyvéből Szabó T. Attila közölt az ügyben elhangzott tanúvallomásokból a tetemrehívás továbbélésére utaló részeket.[22] A bíró elé került büntetőügyben a vádlott Kis Gáspár leánya, Erzsébet, aki törvényes házasságon kívül született csecsemőjét, a paráznaságért járó szigorú büntetés elkerüléséért az árnyékszékbe vetette. A leány azzal védekezett, hogy nem tudott a szülés megindulásáról és ennek következményeként az újszülött beeséséről az árnyékszékbe. (Az ilyenszerű védekezéssel más csecsemőgyilkossági ügyekben is találkozunk a törvénykezési jegyzőkönyvekben.) Amikor azonban a csecsemőt bevitték az udvarról, a leány szobája mellett – az istenítélet megnyilvánulásaként – az elmetszett köldökzsinórból megindult a vér, jóllehet előzőleg, annak elmetszésekor ez nem történt meg. Az istenítéleti eljárásnak meg-

felelően a csodálatos külső jel megjelenése után a kis holttestet bevitték a már tömlöcben, a „Toronyban", fogva tartott leányhoz, ahol a vérindulás tanúja a lényt gyilkossággal vádolta. Ennek a Varró Gáspárnénak a vérindulásra és gyilkossági vádra vonatkozó tanúvallomása így hangzik:

> [...] Az Vdwaron el meczem a' giermek keoldeokit, es Akkor vereh Nem Indula, hanem mikor Annak az zobanak Aitaiahoz Jűtank, ahol a' leany lakot, Menten el Indula Az vere, Oztan be viweók a' giermeket a' leanyhoz a' toronyba, Es mondam: oh Atkozot leany, te vagy ennek gilkosa, Es monda a' leany: Enym ez a giermek. Es en vagiok Gilkossa.

A 16. század végén azonban a bíró megítélésében a vérindulás már nem bizonyítéka a gyilkosságnak, csupán megalapozója a gyanúnak, amint ezt az ítélet is kimondja: „ez dologh chak homalyban vagion es igen Nagy Suspitioban." Ezért a bíróság elrendeli a leányanya megkínoztatását, és attól teszi függővé az ítéletét, hogy a leány bevallja-e a szándékosságot vagy továbbra is tagadja. Az első esetben halál vár reá, a másodikban a paráznák büntetése: kiveretése a városból. Erzsébet a kínzás során

> [...] semmyt nem vallot, seot hittel, Nagy Eskwwessel mondotta, vallotta az Nagy Istenteol Varando Wdwessegere, hogy Casusbol tudatlanul leot, es ment el teolle es Nem tudta, hogy gyermek legien [...]

Végül is az eredetileg szintén az istenítéletek sorába tartozott eskü döntötte el a büntetőper ítéletét. Mivel a szándékosságot nem lehetett bizonyítani, a város másodfokú bírósága, a tanács, paráznaságért „Az varosbol ky perengereztette".[23]

2. A második 16. századi ügyben egy bizonyítottan brutális apát, Kotró Mihályt vádolnak azzal, hogy megölte, felakasztotta fiát.[24] A feleségét és gyermekét már előzőleg is gyakran bántalmazó családfő fiát azelőtt is kínozta, verte és felakasztotta; ezért gyanúsították azzal, hogy ő követte el a halállal végződött akasztást is. A holttestet az apa hídelvi majorjának a kertjében találták meg. A bűncselekmény elkövetésének nem volt tanúja, viszont a holttesten az apa közelségében vagy érintésére borsószem nagyságú véres verejték formájában megmutatkozott a bizonyító jel. Ez tette indokolttá a kínzásig menő vizsgálatot *(inquisitio)*. A bizonyító *signum* megmutatkozásáról a tanúk így vallanak:

> Zeoch Miklosne Anna Azzoni, Zakach Ferenczne Anna, Borsaj Peterne Margit azzoni [...] mikor az Jnas latni menenk, mi semmi veriteket nem lattunk raita. Azomba oda Juta az Apia Mihalj es altal kezde eolelni az fiat Mihali, es siratni kezde; latűk, hogi mingiart megh veritezek az Jnas, monduk mys, hogi keozel volna az gilkosa az Jnasnak. Az vtan mikor ki vinnek az Jnast, kwldue sem kwldhettek vala utanna, hogi el mennien velle.[25]

Molnar Thamasne Anna azzoni [...]: Mosok vala Jo reggel az Zamoson es latam, hogi Kotro Mihal egy Jngeben hazatol ele ballagh es kertire is nez hatra, es az berekreis az Zamos fele. Megh tere hazahoz es azomba megh vizza fordula es vgi kezde kialtani, hogi fel akaztottak az fiat. Az aniamal oda menenk es latuk az Aniamal, hogi az fia megh az fan eozue gieongeoreodue vagion, az fel kezeuel egi agat kapot vala, az masik le fwg vala, es azomba egi Monostori emberrel, Kapusi Antallal vagata le az Apia, es az legini vgian melegh vala, taitekos vala az zaia, Mihali hogi hozza niula, veritezik vala az legeni. Az fara is mereo kek vala az leginnek. Az vtan kezde mondani Mihali, Jai miert vagtatok le. Az Aniam el hiua engemet onnat es monda nekem, Jere innet, mert ennek senki nem oka, hanem az Apia.

Ceklas Mihalne Anna azzoni [...]: Az fia halala feleol vallia, hogi latta, hogi mikor az holt test keorwl forgot, az holt test megh veritezet.[26]

Konkoli Janos [...]: hogi le veuek az farol az Kotro Mihali fiat, az also Jnge az Jnaba fozlot vala le. Miert hogi eseo kezdet vala paraholni es az legini veriteznek, mondak azt, hogi nem veriteznek, hanem az esseoteol teccenek. Egi giekent hozanak felebe es megh teorlek arczul, de mihelt az Apia keozel kezdet forgodni, mintegi eoregh borso vgi hempelget le az veritek rolla. Mikor az teorueni fahoz fel viuek, akkoris ugian ki omlot az orczaian az veres veritek, hogi az Apia keozel ment hozza.[27]

Kotró Mihály ügyének a folyamata hasonló ugyan Erzsébetéhez, a csecsemőgyilkos leányanyáéhoz, ebben az esetben azonban a tanúvallomások többet árulnak el arról, mi maradt meg a 16. század végére a középkori tetemrehívás istenítéleti eljárásából. A fia felakasztásával vádolt Kotró Mihály elleni eljárásban nemcsak a vádlott közelsége váltja ki a *signum* megjelenését a tetemen, hanem Kotró meg is érinti a holttestet, ami ugyancsak kiváltja a jelek megjelenését. Sőt, a középkori eljárásokhoz hasonlóan a fiú, korabeli szóhasználattal: az „inas" holttestét a törvényfához vitték, és amikor az apja közel ment hozzá, akkor is kiomlott az arcára a véres veríték. Ez esetben tehát a holttest és a gyanúsított közötti közelség nem csupán alkalomszerű, hanem a törvényfa melletti bizonyítási eljárás részeként jön létre. A csecsemőgyilkos anya esetében viszont csak feltételezzük – a tanúvallomásokból nem derül ki egyértelműen –, hogy a gyermektetemet ugyanazzal a céllal vitték be a Toronyba (ahol a vádolt anya be volt zárva), mint a fiú tetemét a törvényfához.

A kolozsvári bíró és királybíró, akik első fokon ítélkeztek az ügyben, a „jel" megjelenése alapján úgy vélték ugyan, hogy az apa a gyilkos, de szemtanú híján ezt csak vélelemként vehették figyelembe. Ezért elrendelték Kotró Mihály „megkérdeztetését", ami ez esetben tortúrát is jelentett. Mindezt az ítéletben így fogalmazták meg:

Az veritekis penigh nylvan valo signum, hogi akkor veritezet, mikor asz Attia keozel melle ment [...]. Azert holot semmi nem restal, hanem chak az oculatus

> testis, az praesumtio [...] mindazonaltal igen nagi, keozelis Jar az dologhoz. Mindennek ki tudasara [...] az teorueni Kotro Mihalt megh kerdezteti annak mogia szerent.

A vádlott azonban megkínzatásakor is tagadott. Ezért „mierthogi az bizonsagok oli modon vadnak, hogi senki nem egieb, hanem eo volt oka az fia fel akaztasanak [...]", a bírák döntése szerint, amennyiben hét eskütárs *(coniurator)* ráesküszik (bűnösségére) „eleozor fogoual megh fogdostassek, annak vtanna feie el wttessek".

Akárcsak a csecsemőgyilkos Erzsébet, Kotró is megfellebbezte a városi tanácshoza bírák ítéletét. A tanács azonban, noha a bírákhoz hasonlóan úgy vélte, hogy bűnös, szemtanúk bizonysága nélkül nem mondhatta ki az elmarasztaló ítéletet: „Mierthogi az bizonsagoknak vallasokbol sok rendbeli praesumtiok, sorok mennek Kotro Mihalihoz, hogi az fia halalanak nem egieb, hanem eo maga leot volna oka, de holot semmi oly lato bizonsagot az vallok be nem hoznak, ki zemeuel latta volna az factumot", ezért ítéletében ezúttal is az eskühöz folyamodik, ennek megfelelően pedig arra kötelezi Kotró Mihályt, hetedmagával „menche meg hittel magat, hogi eo az eo fianak halalaban artatlan teliesseggel". Mert „ha igi nem mentheti magat, az birak teorvenie lezen raita".[28] Ez azonban nem következett be, mert Kotró Mihály hetedmagával megesküdött, hogy fia halálában ártatlan, így elkerülte a fejvesztést.

Az ismertetett két 16. századi eset egyben az utolsó ismert kolozsvári adalékokat tartalmazza azokról a tetemrehívási eljárásokról, amelyeknek során a holttestet megtekintők és utána tanúskodók látták és felismerték a holttesten a *signumot*, annak bizonyságaként, hogy a tetemet érintő vagy közelében álló gyanúsított valóban a gyilkosság elkövetője. A következő század adataiban ilyen már nem fordul elő, jóllehet ezek is azt tanúsítják, hogy a tetemrehívás gyakorlata tovább él a városban, és jelzik egyúttal az istenítéleti eljárásban bekövetkezett változásokat.

3. A következő eset egy 1613. július 25-én elkövetett emberölésért indított büntetőper folyamán, feltehetően a szokásnak megfelelően előkészített holttest előállításával történő bizonyítási eljárásra szolgáltat adatokat. A felperes és a fogoly alperes képviselői közötti eljárási vita miatt, amire a Báthory Gábor által a vádlott részére adott kegyelemlevélnek értelmezése adott okot, a per több mint egy évig elhúzódott.[29]

1613. augusztus 8-án özvegy Rózsás Jánosné Temesvári Sára, fiának, a mintegy húszéves Rózsás Tamásnak vörösbe öltöztetett és vörös lepelbe tekert, a tanácsházba előállított holtteste mellé idézi „a Colosvárat lakó Hatvani Istvánt", mert az a Torda utcai házukban

> [...] az ő fiát Rosas Tamást egy fustéllyal úgy ütötte, hogy az ütös után rövid nap meghalt.[30] (Corpus interfecti juvenis Thomas Rosas filii circumspecti quondam Joannis Rosas, 20 fere annorum existens, in conspectum amplissimi senatus introducitur in domum senatoriam colore rubro indutum et circumvolutum et ab actrice inctum extroduci petitur.)

A per folyamán, a fejedelemtől kegyelemlevelet szerzett Hatvani Istvánnak a törvény előtti kötelező személyes megjelenése körüli vitában a felperes anya, a régi szokásnak megfelelően, a vádlottnak a holttest melléhozatalát kéri:

> Az laesa pars penig meg is kévánnya vala a régi consuetudo szerént az holttest mellé hozattassék az homicida.

Ez a tetemrehívási eljárásnak csupán első lépése lett volna. Ugyanis, amikor végre előállították a fogoly vádlottat, a sértett anya következő igénye a holttestnek a vádlott általi megtapogatása volt. Ennek a kérésnek azonban az ezekben az években már szigorúan a perrendtartás szerint eljáró bírók nem adnak helyt.

> Az holttestnek tapogatássát kévánnya az actrix. De az bírák uraknak nem teccik, hogy tapogassa, miért hogy törvény eleiben hozatták ki a detentust, nem a holttest tapogatni.

A tetemrehívás véghezvitelét a fogoly alperes képviselője (prokurátora) is elutasítja, aki még a szokásos perbeli felelet elől is elzárkózik, mert a fejedelem kegyelemleveléhez kívánja tartani magát:

> Procurator detenti Stephani Hattvani protestatur super eo: A keserves fél per procuratorem ipsius legitimus, az mint kévánnak az két bírák uraimtól, hogy a kihozott fogoly Hatvani István a tanácsházhoz hozatott holttestet attingálná, praetendálván ezt a prokurátor ebben, hogy ez volna az városnak ususa és szokása. Hallván ezt a detentusnak prokurátora, egyéb választ nem tött, hanem csak Urunk őfelsége gratialevelét emlegette ez ellen, ahhoz magát akarván tartani.[31]

A perjogi adatokban bővelkedő perfolyamban a bíróság már nem adott helyt a helyi jogszokásként felhozott holttest-tapogatásnak. Ítéletet azonban a város bírái csak a következő év augusztus 19-én hoznak, miután a kegyelemlevélben megjelölt feltételt, hogy egy év és három napon belül a vádlott egyezzék meg a sértett féllel, Hatvani István nem teljesítette. Ezért a bírói ítélet kimondja a főbenjáró büntetést:

> Miért hogy Hattvani István magát az gratiának conditioi szerént meg nem szabadította ez gyilkosságnak büntetésétől, azon gyilkosságról való sententia vagyon a feién. Annak okáért ezen Colosvari Hattvani Istvánt megfogadtatván és az actrix asszony hetedmagával fejére ezküvén, kivigyék annak helyére és feje elütessék, mint olyan gyilkosnak, egyebeknek példájára.[32]

Az ítéletet fellebbezés után a városi tanács is helybenhagyta, de mielőtt azt végrehajtották volna, a fejedelem, akkor már Bethlen Gábor, 1614. december 20-i parancsolatában elrendeli a városnak, hogy az elítélt jogainak védelmében a teljes per és ítélet másolatát adják ki annak.[33]

4. Ugyanabban az 1614. esztendőben verekedés közben a városban megölt dezméri Petru Grama holttestét terítették ki a kolozsvári tanácsházban, a bűncselekmény megtörténtének bizonyításaként.[34] Az történt ugyanis, hogy borozgatás közben Petru Grama, a dezméri Dumitru Grama fia összeverekedett az udvaron a paniti Pascu Banciuval, aki – állítása szerint önvédelemből – dárdájával, azaz képével leszúrta Pascut. A kolozsvári bírák a tanúvallomások és a fogoly vádlott beismerése alapján megállapították, hogy

> [...] Grama Péter halála penig nyilván lévén, miért hogy az testet is a tanácsházban szem eleiben hozták volt az régi szokás szerént. Az is constálván a törvény előtt, hogy ez Banczo Pásk nevű fogoly keze miatt lött halála Grama Péternek, ez actor Dezmerben lakó Grama Demeter fiának, melyben a képet vervén [...].

Ezt a törvény előtt a fogoly vádlott is beismerte,

> csak hogy ezt forgattya, hogy in extremo periculo vitae suis [...] in defensam suis cselekette volna [...] oda hátra az udvaron verekettek volna, borosok lévén [...].

A bírák úgy döntöttek, hogy amiért a fogoly vádlott

> az képet Grama Péterbe verte, szörnyű halállal megölte. Azért ez Banczo Pásko is halált érdemel mindeneknek példájára. Kiért ezen Pásko az prengér alá vitessék és feje elütessék, mint olyan szánszándékkal való gyilkosnak.

Ebben az ügyben sem maradt el azonban a felperes és eskütársainak esküje a vádlott bűnösségéről:

> Először mindazáltal az felperes Grama Demeter heted magával Páskonak fejére esküvén.[35]

5. 1616 nyarán egy szomorú szerelmi történet végső akkordjai kerültek a kolozsvári bírák elé. A városban a polgári társadalom alatti jól elhatárolódó rétegként, ezen belül a saját szokásaik szerint élő szolgáló legényeknek, leányoknak és asszonyoknak alig ismert külön világában zajló eseménysor szerint a fiatal kolozsi szolgalegény és a nála idősebb és tapasztaltabb – egyes tanúk szerint nagyon is tapasztalt – fiatalasszony közötti szerelem a legény halálával végződött.[36] Ugyanis a menyecske, hogy a legényt magához kösse, varázserejű pogácsát sütött neki és azzal etette meg, ezt követően azonban a legény meghalt. A fiát elvesztett anya, aki ellenezte a fiatalok házasságát, *ételtéssel* vádolta a menyecskét és ezzel a váddal állíttatta törvény elé. A halál bekövetkeztének bizonyítására ebben az esetben is a tanácsházba vitték a legény holttestét. Erről az egyik tanú, Borgias Ferenc, Gellyen Imre öregbérese így vall:

> Hallottam... hogy ugyan itt az tanácsháznál, az testét idehozván, mondá az asszony, hogy ím látom, hogy meghaltál, de én is kész leszek meghalásra éretted.

Ez utóbbira nem került sor, de a szerencsétlen fiatalasszonyt a bírák a városból kiverették.[37]

6. A fenti eset után néhány hónappal ismét egy megölt ember teteme feküdt kiterítve a tanácsházban.[38] Ezúttal Andreas Sigmet, a hídelvi hóstátban lakó szász polgár teteme szolgált bizonyságul, hogy „Gyilkos erőszak ölte meg őt".[39] Az események, amelyek végül is a szász gazda halálához vezettek, a város társadalmi életében, a fennebb említett különböző rétegekhez tartozó és eltérő szokások szerint élő emberek közötti feszültségekből fakadtak. Ezek a feszültségek aztán – egyébként általános jelenségként – borgőzös állapotban felszínre is törtek. A szőlősgazdáknak a városfalakon belüli korcsmái – a törvénykezési jegyzőkönyvek tanúsága szerint – különösen kedvező „légkört" teremtettek a vitáknak, az addig ki nem mondott gondolatok kinyilvánításának, lappangó sérelmek felhányásának és megtorlásának, nemegyszer a halállal végződő verekedéseknek.[40] Ezeknek egyik legalkalmasabb időpontja vasárnap délután volt, amikor a templomi prédikáció idejére bezárt korcsmák újra kifüggesztették a cégért. Általános szokás volt, hogy ilyenkor a férfiemberek, mind a városi polgárok, mind a hóstátokból a kapuzárásig bejött hóstátbeliek, mind a céhbeli és a szolgalegények nem hagyták elfogyasztatlanul a csapláros által kimért bort. Ezt többnyire a korcsmában fogyasztották, de vittek belőle haza, a szállásokra vagy a már megkezdett vigadozások helyére is. Vasárnap estefelé járt az idő, amikor a bor már megtette hatását és a hóstátokból bejöttek a városkapukhoz igyekeztek, hogy azok bezárása előtt elhagyják a falakon belüli fertályokat. A Hídelve felé igyekvők között volt két sógorságban levő hídelvi gazda is, Michael Kis és Andreas Sigmet, „egy csupor és egy kanna bor a kezekben".[41] Ugyanakkor hagyta el a Hídkaput és a Szamoson átívelő fahíd, illetve Hídelve felé vette útját néhány szolgalegény is, egyikük a vásárolt kenyérrel a kezében.[42] Eközben,

> hogy hozzájok juta Kis Mihály és András, Radnothy István szolgája, Kis Tamás Kis Mihálytól innia kére, Kis Mihály innia is ada, erre monda Sigmet András Kis Mihálynak: ne add oda a bort, mert most az bor drága, ha innia akar, mennien be az városban. Ez szó közett Mihályt István, az veres szakállú megszidá. Mihály visszamonda. Azonban kardot ránta Kis Mihályhoz István, monda erre András: én sem hagyom az én sógoromat, megoltalmazom [...].

Ebből támadt a véres verekedés a segítségül jött hídelvi gazdák és az odasereglett tizenöt szolgalegény között. A tanúvallomások szerint régebbi lappangó sérelmek is közrejátszottak az indulatok felparázslásában, és ahogy ilyenkor lenni szokott ezen a műveltségi fokon, a különbözőségek is felróható vételeknek számítottak: a szolgalegények között volt, aki „mint szitkozódó égetéssel, öléssel is fenyegette, szidta az szászokat".[43]

A vasárnapi verekedés „eredményeként" még azon a héten, szombaton

> Hidelvei Sigmet András testét a tanácsházhoz hozatván és melléje a három foglyot az törvény eleiben állatván, az megholtnak az relictája azt feleli per procuratorem, hogy ez elmúlt vasárnapon kapuzárás után az ő urára, az megholt emberre reátámadván hárman a két híd között, úgy vagdalták, hogy most előttünk halva fekszik az ő vagdalások miatt.[44]

A tanácsházban kiterített tetem ez esetben a tetemrehívás egyik mozzanataként azt bizonyította, hogy Andreas Sigmetet megölték. A bűnösök ismertek voltak, így az emberöléssel vádolt szolgalegényeket szintén a tanácsházba vitték. Talán ezért nem volt szükség a tetem érintésére, tapogatására sem, de az is lehet, hogy a megözvegyült hídelvi asszony a bevett szokás gyakorlásában csupán a tetem bemutatására szorítkozott. Ennek megállapítására azonban nincs adatunk. A három vádlott közül a két széki legényt, a rőt szakállú Istvánt, aki három hónappal azelőtt még részt vett Lippa ostromában,[45] továbbá Vas Györgyöt a törvény emberölésért halálra ítélte. István azonban megszökött a kolozsvári tömlöcből, a Toronyból, Vas György pedig kegyelemlevelet szerzett a fejedelemtől, amelynek értelmében egy év és három nap alatt ki kellett egyeznie az özveggyel, ellenkező esetben végrehajtják rajta az ítéletet. Az egeresi Lénárt Bálintot, aki tűzzel fenyegette az akkor még szász hídelvi hóstátot, arra ítélték, hogy „az prengér alatt levonják és pálcákkal erőssen megverjék, hogy így róla megtanuljon magát megjobbítani".[46]

7. 1656. január 29-én „Feoldy Erzsébet, Brassay Szakáczi Mihálynak relictája" férje holttestét vitette be a tanácsházba, akibe „tisztességes mulatás" közben a kolozsvári Szabó Márton kését „beleverte".[47] A jegyzőkönyv így örökítette meg a tetemrehívást:

> Az captivus Szabo Mártont kihozatván az holttest mellé és behívatván elsőben, s megexaminálttatván, ha övé-e az véres kés, azt mondá, hogy övé, de ő nem tudgia, ha ő verte-e velle által, nem-e, mert igen részeg volt. A testet megtapogattatván velle, azután is csak azont mondta.[48]

Ezt követően az özvegy Szabó Márton elleni keresetében előadja, hogy az elmúlt Szent Antal-nap (január 17-e) táján „itt Colos vármegyében Colosvarat kül Magyar uccában, az Jonas Mihály házánál" ahol férje szállva volt, „tisztességes mulatások" közben a most tömlöcben levő vádlott dühétől elragadtatva a férjébe

> minden ok nélkül egynéhányszor az kést beleverte, mely miatt csakhamar meghalt. Mely cselekedetit itt is nem tagad az magistratus elött, mostan is övének mondgia az kést [...].

Férje megöléséért az özvegy azt kéri a kolozsvári bíráktól, hogy a vádlott

kezei elvágattassanak, lófarkán megvondoztassék és annak utána feje vétessék. Hetedmagával fejére esküvén, a jószági confiscaltassék, két részt a város számára, harmad részét az actrixnak.[49]

Míg az előző esetekből úgy tűnt, hogy a 17. században a tetemrehívás csupán azt a célt szolgálta, hogy az emberölés megtörténtét tanúsítsa, ebben az ügyben az eljárás visszatér az előbbiekben nem alkalmazott eredeti mozzanatára, a tetem megtapogatására is. Ez ebben az ügyben azért történik, hogy az ismert vádlott bevallja, hogy az a véres kés, amellyel az áldozatot leszúrták, az övé-e vagy sem.

8. A 17. század ez ideig ismert utolsó kolozsvári tetemrehívása annak az emberölési büntetőpernek a része, amelyet Szerémi István kolozsvári polgár özvegye, Jónás Kata indított férje szolgája, Diószegi Ferenc ellen, aki gazdáját gyűlöletből, bosszúból agyonlőtte.[50] A bűncselekmény 1658. szeptember 14-én történt, azoknak a napoknak egyikén, amikor a város romlásának kezdeteként a Kolozsvárt körülzáró török és tatár seregek azt keményen megsarcolták, hóstátjait felégették, az embereket súlyos rabságra hurcolták. Ezeket a válságos napokat valósággal a krónikák hangnemében eleveníti fel a felperes özvegyasszonynak a gyilkos szolgalegény elleni keresetében előadott úgynevezett „felelete", amely szerint

> [...] ez jelen való 1658. siralmas esztendőben 14. napján az jelenvaló Szent Mihály havának, az mely nap időtájban az istentelen, kegyetlen ellenségtűl környülvéttettünk, sok külső atyánkfiainak elvitelekkel, siralmas rabságokkal nyomorgattattunk, illetlen harácsolásokkal sanyargattattunk [...] az mostan jelenlevő becsületes bírák uraim, az becsületes colosvári tanáccsal edgyütt, az ellenségtűl beküldött boérnak, az ellenségnek innen kiküldött sancnak, kenyérrel, borral, méhserrel rakott szekereknek késérésére, gondviselésére, az ellenségtűl assecuratoria levélnek kérésére, vitelére rendelvén az Istenben elnyugott, idvezült, felül megnevezett édes uramat. Hogy innen Colosvárrúl kimentek, az felül megírt esztendőben, napon délután három óra tájban ezen Colosvári határon, Colos vármegyében, az szabó céh tornyánál, bástiájánál és megnevezett középkapu előtt kívül levő sarampok között, az város kerítése s árka mellett [...] az felül megnevezett fogoly is, az kit Isten után szegény megnevezett uram többire nevelt s tartott, a szegény uramnak szolgáia volt, micsoda lélektűl viseltetvén, nem lévén odarendelve bírák uraiméktúl s a becsületes tanácstúl, a szekerek mellé ment és ő kezdett a mellettek levő embereknek parancsolni [...].

A gazda ekkor „mondotta és intette, mennyen vissza", de ehelyett a szolgalegény „ocsmányul, rútul, éktelenül szidalmazta [...]" és

> megátalkodott, vakmerő bosszúállásból szemben ment az szegény urammal és jobbkéz felől homlokon úgy lőtte a szegény uramat, hogy a glóbis is megállván, meglaposodván az feiében, a borbélyok nehezen vehették ki belőle, az melly

> glóbis nagyobb bizonyságnak okáért jelen vagyon. Az melly fogolynak rettenetes lövése miatt a szegény édes uram nagy, keserves kénnyai után meg is halt.[51]

A gyilkos lövés eldördülése után négy napra, 1658. szeptember 18-án Szerémi István teteme a tanácsházban feküdt, ahol

> bírák uraim kihozatván az fogoly legínt, Diozegi Ferencet, megtapogattatván az testet velle háromszor, kérdvén tőle: Te lőtted-e azt az embert meg? Erre azt felelé: Én nem, Kérdűk: Hát ki lőtte, ki miatt holt meg? Arra azt felelé: Az maga cselekedete hozta magával, ennél egiebet nem felelt.[52]

Úgy tűnik, a gazda „nevelt és tartott" szolgalegénye részéről az izzó gyűlölet, amely a tanúvallomások szerint már a végzetes nap előtt is – nem tudjuk ugyan, mi okból – megnyilvánult, a gazda halála után is tovább parázslott. A szolga a szabályos tetemrehívási eljárás során is azt felelte, hogy az áldozat halálát „az maga cselekedete hozta magával". És ha az áldozat holtteste melletti szabályos tetemrehívás nem is idézte elő a gyilkos beismerő vallomását, ennek megtörténte maga azt bizonyítja, hogy 1658-ban a kolozsvári bírák előtt még alkalmazták a bizonyítási eljárás kezdetén a tetemrehívást.

*

Az 1585 és 1658 közötti nyolc kolozsvári tetemrehívásból arra következtethetünk, hogy az emberölések/gyilkosságok esetében alkalmazott tetemrehívás a városban is jogszokásként élt tovább a 16. és 17. században, eredeti bizonyító ereje azonban az idő múltával egyre csökkent, alkalmazásában pedig az eredetileg vele járó középkori szertartás is elmaradt. Megítélése is különbözött a bírák, illetve a társadalom viszonylatában.

A nyolc eset közül csupán a két 16. századi ügyben (1. és 2. eset) jelent meg a gyanúsított közelségére, érintésére a külső jel, a *signum*. Ezt a tanúk látták és megerősítették vallomásukban, arról viszont nincsenek adataink, hogy ebben a két esetben a tetemet a bírák elé is vitték volna. Ezért igazolják csupán a tanúk a külső jel megjelenését. A hat 17. századi esetben (3–8.) viszont a tetem kiterítése a tanácsházban magának a megölésnek a tényét bizonyította, és ezek közül csupán kettőben volt teljesebb az eljárás annyiban, hogy sor került a tetem tapogatására is (7., 8.).

Ami a tetemrehívás törvénykezésben való alkalmazását illeti, a *bírák* hivatkoznak ugyan erre mint jogszokásra, de bizonyító erejét nem fogadják el. Ezt nem is tehetik, mert eseteink éveiben már országos és helyi jogszabályok, illetve jogszokások perrendtartásszerű szigorúsággal szabályozzák a bizonyítási eljárást.[53] Ha nem emelték is törvényerőre a *Hármaskönyv*et, az abban rögzített bizonyítási eljárást országosan alkalmazták, és annak szellemében alkották meg a helyi jogszabályokat *(statutumokat)* is. Kolozsvár esetében pedig 1588 óta hatályban volt a város bírái által kötelezően alkalmazott perrendtartás.[54] Ezért a bírák, ha személy szerint hittek is az istenítélet bizonyító erejében, azt nem fogadhatták el, legfeljebb vélelemnek *(prae-*

sumtio) minősítették (2. eset). Ennek megfelelően a holttest kiterítése a tanácsházban számukra csupán az erőszakos halálesetet bizonyította. A tetemrehívásos eljárás ennek megfelelően, még ha a holttest érintésével járt is, nem bizonyított. Mégis, az eskühöz hasonlóan, az istenfélő vádlottban azt a lelki kényszert idézhette elő, amelynek hatására a feltett kérdésre a valóságnak megfelelően válaszolt. Hogy ez mennyire volt tiszta istenfélelem, vagy mennyiben átörökített babona, annak megállapítása a hiedelemkutatók feladata.

A bírói szemlélettel párhuzamosan a *társadalom*ban tovább élt az a hiedelem, hogy a holttest jelenlétében megnyilvánul az isteni ítélet. Ezért vitették a megölt személy hozzátartozói a tetemet a bírák színe elé, akár kolozsvári magyar és szász polgárokról volt szó, akár a környékbeli románok által a városban elkövetett bűncselekményről. Meggyőző bizonyítéka az istenítéletben való hit társadalmi továbbélésének az a levél, amelyet 1641. június 24-én Belső Szolnok vármegyéből Erdélyi István, a somkereki földesúr írt megölt jobbágya gyilkosának kiderítése ügyében Beszterce város tanácsának. Az emberöléssel gyanúsított embert a beszterceiek elfogták, de az tagadta, hogy ő ölte volna meg Erdélyi István jobbágyát. Ezért a földesúr arra kéri a besztercei tanácsot, hogy

> aggion egi biszonios embert megholt jobbágiom fia mellé, hogi mehessenek az test látni, és ió gondviselés alatt küldené fel azt a gilkost is, talám ha az ott lenne ielen, ha ő ölte volna meg, megindulna az vére az megholt embernek [...].[55]

A 17. században a hiedelmekben még tovább élő tetemrehívást idővel elsorvasztotta a tételes jog által kötelezően követett bírói bizonyítási eljárás, amely tudatosította a társadalomban, hogy a tetemrehívás nem alkalmas már bizonyításra. E folyamat követése és a következtetések levonása egész Erdélyre vonatkozóan további kutatási eredményeknek a világánál jövőbeli, elvégzendő feladat.

Jegyzetek

1 Arany (é. n.: 407–408).
2 Vö. Patetta (1890); Márkus (1903: 386–387); Tárkány-Szűcs (1979).
3 Patetta (1890: V).
4 I. m. (2–3).
5 I. m. (21, 25); Tárkány-Szűcs (1979: 651).
6 Révész (1858: 446–455).
7 Patetta (1890: 34–35).
8 I. m. (197–198, 201).
9 *Corpus Juris Hungarici* (1899, I. 58–59, 74–77, 102–103); Márkus (1903: 387).
10 Benkő (1778: 153).
11 Kolosvári–Óvári (1885: 27) I. 27; Schuler v. Libloy (1862: 39).
12 Szilágyi (1875–1898 III. 435–436); AC P. III., T. 76., A. 9; P. V., E. 54.
13 Balássy (1858).
14 Szabó T. (1971: 514); Kázmér (1993: 92–93, 382).
15 Révész (1858: 425, 457).

16 Balássy (1858: 195).
17 BesztLt I. 9919. sz.
18 I. m. I. 12795. sz.
19 Szabó T. (1970: 138).
20 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* IV. 967–968.
21 Szabó T. (1970: 133–138); Szabó T. (1971, 510–511); Székely Oklevéltár I. 41. sz. 94–95; 79. sz. 145; 113–114. sz. 187–189; 177. sz. 278; I. m. II. 217. sz. (20). – Kolozsvár városán kívül ez ideig Udvarhelyszékről rendelkezünk az erdélyi tetemrehívásra vagy annak változataira bővebb adatokkal. A *tetemrehívás, tetem felé hívás, tetem felszabadítás, ráhívás a holttetemre, cadaverre citálás, tetem felé hozás* kifejezésekkel jelölt, gyilkossági ügyekkel kapcsolatos eljárásokban azonban nem véljük felismerni minden esetben a *tetemrehívás*ként ismert eljárás elemeit. Az iránt is kétségeink vannak, hogy a *tetemrehívás* azonos eljárás-e minden esetben a *halálújítás*sal. Ezért e területen új kutatási eredményeket és alapos összehasonlító vizsgálatot vélünk szükségesnek.
22 Szabó T. (1970, 1971).
23 Szabó T. (1971: 512–513).
24 KvTJk II/8. (régi jelzet: V/1.) (209–217). – A Kotró Mihály elleni büntetőperről tudomásunk szerint Újváry Zsuzsanna közöl tanulmányt, a tanúvallomások teljes szövegét pedig a Pakó László által kiadásra készülő II/8. jelzetű törvénykezési jegyzőkönyv tartalmazza.
25 I. m. (210).
26 I. m. (213).
27 I. m. (214).
28 I. m. (218).
29 Diversae I. Fasc. 3., 95–112.
30 I. m. (212).
31 I. m. (95, 97).
32 I. m. (111).
33 I. m. (112).
34 KvTJk II/11. (régi jelzet: VII/2.) (219, 221, 223, 231–232).
35 I. m. (231–132).
36 Kiss (1998: 129–150, 302–304).
37 I. m. (134, 150).
38 KvTJk II/11. (régi jelzet: VII/2.) (312–313). Vö. Kiss (1994: 70–71, 81, 333, 338).
39 Arany (é. n.: 407).
40 A korcsmákra vonatkozóan lásd Kovács Kiss (2001: 14–19).
41 KvTJk II/11. (régi jelzet: VII/2.) (324).
42 I. m. (315, 321).
43 I. m. (323).
44 I. m. (313).
45 Bethlen Gábor, hogy elhárítsa a törökök haddal való fenyegetését, bevette a saját katonaságától védett Lippát és átadta azt a törököknek. Az ostrom 1616. június l-jétől 14-ig tartott.
46 Kiss (1994: 81).
47 KvTJk II/19. (régi jelzet: IX/1.) (480, 485, 490).
48 I. m. (480).
49 I. m. (485).
50 I. m. II/20. (régi jelzet: IX/2.) (146–149, 159–166, 190–192, 224–226).
51 I. m. (147–148).

52 I. m. (146).
53 Corpus Juris Hungarici (1897: I. 47. II. 27–28, 37–38, 41).
54 Jakab (1888: II. 148/152. Kolosvári–Óvári (1885: 216–222).
55 BesztLt I. 12795. sz. – A levélre Kovács Zsolt művészettörténész hívta fel figyelmemet, önzetlen segítségét köszönöm.

Bibliográfia

ARANY János é. n.: *Összes költői művei.* A Magyar Nemzeti Örökség megbízásából kiadja a Franklin Társulat.

BALÁSSY Ferenc 1858: Székely tanulmányok III. Tetemre hívás vagy halálújítás (Régi büntető szokás, vagy bűnvádi eljárás). *Új Magyar Múzeum* 8/I. 189–198.

BENKŐ Josephus 1778: *Transsilvania sive magnus Transsilvaniae principatus olim Dacia Mediterranea dictus [...]* I. Vindobonae.

Corpus Juris Hungarici 1897. (Werbewcz, Stephanus de: Tripartitum opus juris Hungaria) *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár 1000–1526. évi törvénycikkek.* (Szerk. Kolosvári Sándor–Óvári Kelemen) Budapest, 1899.

Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár. I–VII. Szerk. Szabó T. Attila. VIII–XI. Szerk. Vámszer Márta. Bukarest–Budapest, 1975–2002. JAKAB Elek 1888: *Oklevéltár Kolozsvár története II–III. kötetéhez.* Budapest.

KÁZMÉR Miklós 1993: *Régi magyar családnevek szótára. XIV–XVII. század.* Budapest.

KISS András 1994: *Források és értelmezések.* Bukarest.

– 1998: *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák.* Válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Kiss András. Bukarest–Kolozsvár.

KOLOSVÁRI Sándor–ÓVÁRI Kelemen 1885: *Corpus statutorum Hungariae municipalium – A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye* I. Budapest.

KOVÁCS KISS György 2001: *Rendtartás és kultúra. Századok, mindennapok, változások Erdélyben.* Marosvásárhely.

MÁRKUS Dezső (szerk.) 1903: *Magyar jogi lexikon* IV. Budapest.

PATETTA, Federigo 1890: *Le ordalie.* Studio del diritto e scienza del diritto comparato. Torino.

RÉVÉSZ Imre 1858: Új Magyar Múzeum. *Az ordáliák vagy istenítéletek.* VIII/1858. I. kötet, 425–457.

– 1862: *Merkwürdige Municipal-Constitutionem der Siebenbürger Sekler und Sachsen.* Zusammengestelt und theilweise ins Deutsche übersetzt sowie mit erklarenden Noten versehen von Friedrich Schuler Von Libloy. Hermannstadt.

SZABÓ T. Attila 1970: Sebből pirosan buzog a vér [...]. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XIV: 1. sz. 133–139.

– 1971: Sebből pirosan buzog a vér. In *A szó és az ember.* Bukarest. 510–516.

SZABÓ T. Attila–VÁMSZER Márta (szerk.) 1975–2002: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* I–XI. Bukarest–Budapest.

Székely oklevéltár. Új sorozat. I–III. Közzéteszi Demény Lajos és Pataki József. Bukarest–Budapest, 1983–1994.

SZILÁGYI Sándor (kiad.) 1875–1898: *Erdélyi országgyűlési emlékek* I–XXI. Buda–Budapest.

TÁRKÁNY-SZŰCS Ernő 1979: Istenítélet. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* II. 650–651.

WERBEWCZ, Stephanus de 1897: *Tripartitum opus juris Hungarici.*

Levéltári források

AC P... T... A... *Approbatae Constitutiones Regni Transsylvaniae et Partium Hungariae eidem annexarum... Pars... Titulus... Articulus...;* Edictum... *Erdélyország és az ehhez kapcsolt magyarországi Részek Approbata Constitutiói [...] Rész... Cím... Szakasz...;* Edictum...

BesztLt = KmOL Beszterce város levéltára

KmOL = Az Országos Levéltár Kolozs megyei Igazgatósága, Kolozsvár (Arhivele Naţionale Direcţia judeţeană Cluj, Cluj)

KvLt = KmOL Kolozsvár város levéltára

KvTJk = KvLt Törvénykezési jegyzőkönyvek

Diversae I. Fasc.3. = KvLt Diversae I. Fasc. 3. Diarium–Napló 1612–1615. Paria mandatorum et libello hoc descriptorum

GAGYI JÓZSEF

Csodák, várakozás, világvége

Egy 1949-es társadalmi krízis

Rendkívüli, megdöbbentő, csodálkozást kiváltó események, és ilyen értelemben csodák mindig is voltak és lesznek. A világ sokkal tágabb és titokzatosabb, mintsem az emberi ész befogni és racionálisan magyarázni tudná minden egyes jelenségét. Max Weber szerint: „A végtelen valóság reflexív megismerése a korlátozott emberi elme által arra a hallgatólagos előfeltevésre alapoz, hogy a tudományos megismerés tárgya a valóság behatárolt szegmentuma, vagyis csak az a rész »lényeges« és »megismerésre méltó« számunkra."[1]

A csoda kívül esik az előfeltevéseken; előre nem látható és nem behatárolható. A csoda csak azután lehet lényeges és megismerésre méltó, miután csodaként, a természet ismert rendjét tagadva megmutatkozik, fontossá válik. Másképpen: ha a hívők számára jelül szolgál, és új, más, mindaddig nem létező értelmet, magyarázatot, viselkedést gerjeszt, alakít ki a társadalomban.

1949 tavaszán és nyarán egy periferikus régióban, a Székelyföldön csodák sorozatát tapasztalták, és ezzel párhuzamosan egy prófétaasszony körül millenarisztikus, világvége-váró mozgalom szerveződött. Röviden bemutatom az eseményt, majd arra a kérdésre keresek választ, hogy milyen feltehető politikai-társadalmi okai lehettek e csodák légkörében kialakuló és lezajló mozgalomnak.

Csodák

1949 májusa és augusztusa között a romániai román és magyar nyelvű sajtóban olyan híradásokra bukkanunk, amelyek a közösségeket foglalkoztató, a közösségekben terjedő csodákról, világvége-várásról adnak hírt. Az 1944 utáni korszakban sem ezen időszak előtt, sem ez után nem esik szó csodákról – ami természetesen nem jelenti azt, hogy kisebb mértékben előtte is, utána is ne történhettek volna meg ilyen események. De a sajtóból dokumentálható, hogy van ezeknek az eseményeknek egy sűrűsödése, amely épp erre az időpontra esik.

A jelenségekről írott adatokra a marosvásárhelyi, csíkszeredai állami levéltárakban nem bukkantam. Feltehetőleg terjedelmes dokumentáció található a romániai belügyi levéltárakban, ezek azonban még hosszú ideig nem kutathatók. A korabeli, falvakban keletkezett írásos adatok vagy megsemmisültek, vagy még feltárásra várnak. Szerencsés kivétel az alábbi, 1949. június közepén kelt naplórészlet:

> Feljegyzés a nép létyiről 1949 VI. 20. Máma a nép elégedetlen és bizontalan életben él mert a tulajdonjog megszüntetése elöt ál és amiat semi alapra nem munkálkodik, csak vár hogy vajon mi is fog történi, a jövendőmondokba biznak és az üvegablakon játco szin látszik és azt képzeli a nép, hogy jézusnak a képit ábrázolja, mivel hogy ez a kormány tilcsa a valást és abba jár hogy a valások megszünyenek. Ezekután még kevés a népnek az élelmiszer mert a buzat elveték vot olcson egy mázsa 1000 lei, nincs pénzlehetőség semi és nem hoznak sehonan gabonát, tehát le akarják épiteni a népet, hogy a kolhoz könyeben megvalosuljon.[2]

Egy másik szerencsés kivétel: Péter Bálint naplójának a falujában, Máréfalván és környékén 1949-ben történt eseményekre vonatkozó részlete. Péter Bálint szegény földműves, ekkor már szakszervezeti aktivista, majd szövetkezetvezető, nyugdíjazásáig építőipari szakmunkás. Naplójában három oldalon foglalkozik a történtekkel. Felesége szerint a feljegyzés mintegy évtizeddel az esemény után kelt. Itt közlöm a teljes, szöveget az eredeti helyesírást megőrizve:

> 1949 nyarán Pál Lajos urfi felesége Ilonka Ágnis elkezdet prédikálni, valást és előítéleteket hirdetni. Ezen munkáját a Párt összefüggésbe hozta Marton Áron Rom Kat püspök 1949be Máréfalván járt látogatásával. például dátum szerint leszögezte, hogy mikor fog a közeli időben az égen megfog jeleni az úrjézus a kezében egy fényes keresztel. akor 3 napig teljes sötétség lesz az egész földön kimondotan csak a szentelt gyertya fog világítani Erefel a nép az öszes boltokbol fel vásárolta és megszenteltete a templomba. A dolog annyira fajult volt hogy már a papok is bekeztek volt kapcsolodni ebe a historiába, már naponta, délelőt és este miséket tartotak ami sokszor éjfélig is eltartot a templom tömve volt hívőkkel és a pap méltatta az istenek a kiválasztotját, mert anak nevezte Ilonka Ágnest. 1949 VIII 10 ére nagy ösze jövetelt hirdetet Ágnes Rengő kő tetejére, a karéba ahol ő fog beszélni az ur istenel és parancsokot fog kapni az eltévet megromlot népek megtérítésére, ahová még Brassobol, csíkból és Marosvásárheljről is eljötek szép számal. Megjegyzem egész nap és egész éjel eset az eső, kőlik, Rakotya felé a nagy esőbe ugy ment ki a nép mint Pünkösdkor csíksomojora. Ekor felálot egy nagy lapos kőre és imádkozot és azt monta hogy még várni kel 15 percet amíg eljön az ur isten, és 15 percre elajult és lefeküt a nép várta hogy mi lesz de ekor már éjel volt eset az eső. És elis jöt egy ora mulva de nem az ur isten hanem a párt aktivisták, csendőrök, a szekuritáté és az erdészek nagy számba, a tömeget szétverték és Ágnist beviték Zete-

lakára mert ő oda kívánkozot a templomba és a nép erőszakot tet és nem engete hogy Ágnist elvigyék. A zetelaki tenplombol regelfelé alig hogy eltudták lopni a hivatalos személyek és elhozták Máréfalvára a nagy felekezeti iskolába ahol 10 perc alat a terem megtelt népel. Ezalat hoztak orvosokat és azok beszédeket tartotak, meg magyarázták a népnek hogy Ágnis egy kicsit meg van zavarodva. eztet ő jedcségből kapta és kikel gyógyícsák eből, most elviszük és kigyogyítjuk, legyenek nyugton és ne lázongjanak. A nép imel ámal bele egyezet, még azt is kiabálták hogy azért akarják elvini hogy megverjék „Ne engedjétek hogy elvigyék" Az én feleségem is ot volt kint rengőkő tetején egész éjen verte az eső mert hiszékeny volt mert nagyon kiváncsi volt nekem csak egy év mulva merte megmondani. Én akor bent dolgoztam a M. G. Bérmunkások Szakszervezeténél. Ezen idő alat amíg Ágnes űzte ezt a bolondságot, Olosz Anti Márika vezetésével megindultak a levelek özöne szerte a megyébe, és írták bene azt a prédikiálást amit Ágnistol halotak, és oda írták hogy ha kézhez vete a levelet ugyan ezel a szövegel irjon valakinek 7 drb levelet és ha nem ír 8 napon belül megfog halni. És ezt írogatak a hiszékenyebek és továbítoták hol kézből hol postán. Megcsinálták azt a figurát a papok is hogy bebizonyícsák menyire igaza van Ágnisnak bekenték az ablakszemeket petróleumos rongyal és ha a nap rá sütöt csakugyan ember arcokat ábrázolt és akor ráfogták hogy Jézus és Mária. Közbe Ágnist elviték és 3 hónap múlva visza engeték, atol a perctől kezdve többet nem prédikált. Havalaki kérdezte, hogy micsináltak vele az feleli, magának nincsen dolga amivel foglalkozon. Oda haza tartozkodik, mezőre nem megy szoba nem ál olyan egyénel aki a multjárol kezd beszélni (Ágnis 1919 be születet).

Amennyit minderről terepkutatások nyomán, szóbeli forrásokra támaszkodva megtudhattam, azt egy nagyobb munka egy fejezetében foglaltam össze.[3] Marad tehát a sajtó mint forrás. Ez a fiatal népi demokratikus állam sajtója, nagy óvatossággal kezelendő, mert megbízhatatlan és részrehajló. A kampánynyitó cikk 1949. június 5-én jelenik meg a központi pártlapban, a *Scânteia*ban. Szerzője Nestor Ignat egyetemi tanár, aki a továbbiakban többször is foglalkozik ezzel a témával, a címe: „A babonákról, »reszketősökről« és csodatevő üvegekről". Miután hosszan értekezik a babonákról, leszögezi: a csodatétel mindig valakik hasznára van, mindig akadnak, akiknek érdekük, hogy csodák történjenek. Jelen esetben ezek a reakciósok, akik „igyekeznek a múltból örökölt elmaradottságunkat arra felhasználni, hogy behálózzák azokat, akik még nem tudtak megszabadulni az évszázados terhes örökségtől. Ezeket szeretnék ők ma csodákkal, látomásokkal és egyéb badarságokkal ijesztegetni." A Krassó megyei Berzovia községben az úgynevezett „reszketős" szekta tagjai láttak csodát – mindaddig, amíg valaki le nem leplezte, hogy a ház hátánál egy ember a téglákat kiszedi, bedugja a fejét, beszélget, és úgy hozza létre a csodát. Ploieşten és környékén az a hír kezdett elterjedni, hogy az ablakokon szentek jelennek meg. Csodatevő üvegeket kezdtek árulni, amelyekben látni lehetett a szenteket. Buzăuban, Mizilben is megjelentek a csodák. Végül leleplezték a csalókat, és kiderült: „a csodalátó üvegeket

petróleummal kenik be, ami nappalra megszárad, és sárgás réteggel vonja be az üveget. Ezen keresztül többszínű foltokat lehet látni." A cikket, akárcsak más, a *Scânteiá*ban megjelent írást, teljes egészében vagy részleteiben átveszik később a magyar lapok is *(Romániai Magyar Szó, Igazság, Népújság, Falvak Népe)*. A *Scânteia* következő, csodákról hírt adó cikkei június 8-án, majd június 10-én jelennek meg. Június 12-én lehet olvasni az első magyar nyelvű cikket a *Romániai Magyar Szó*ban, mégpedig I. Szergejev írását, melynek címe: „A babonák az emberi tudatlanságból származnak".

Július 13-án a *Scânteiá*ban Victor Bârlădeanu ír a következő címmel: „A tudomány szétzúzza az aszályról és az esőről szóló babonákat". 15-én újra a *Romániai Magyar Szó*n van a sor, ezúttal a Székelyföldre kiküldött tudósító tollából konkrétumokat tartalmazó leleplező cikket közöl: „Sötét babonákat terjeszt a székelyföldi reakció. Szent Antal láncának cédulái a gyimesi útvonalakon. Ion Rahău tarhavasi földműves a maglaviti szélhámos nyomdokain." Kiderül: a Gyimes völgyében is egyre jobban kiéleződik az osztályharc, a zsírosparasztok működésbe helyezik „Szent Antal láncának" üzemét, s egyre-másra készülnek a cédulák, amelyekre legutóbb a következő szöveget írták fel: „Szent Antal és Szűzmária arra kért téged, hogy ne harcolj felebarátod ellen, mert nagy károd lesz. Viszont ha 25 darab ilyent nem írsz és el nem helyezed, hogy mások megkapják, halál lesz a házadban." Szomorú valóság, hogy az évszázados butítás következtében még mindig akadnak Gyimesközéplokon is olyanok, akik megrettennek az agyafúrt és átlátszó fenyegetésektől. Tarhavason él Ion Rahău, egy ügyefogyott, tudatlan ember, aki időnként látja az Isten szemét a fák között, amint hunyorogva néz le a világra.

> A hegyekben olykor találkát is szoktak adni egymásnak s olykor beszélgetnek. Legutóbb éppen a székelyföldi kultúrversenyek előkészítésének időszakában folyt le ilyen „beszélgetése", amelyet persze tébolyult képzeletre való színekkel festettek le Márton Áron gyímesvölgyi cinkosai, akiknek roppantul kedvezett, hogy ezzel az újabb babonával esetleg elterelhetik a hiszékenyek figyelmét a kultúrversenyekről.

Június 16-án újabb cikk a *Scânteiá*ban: gúnyirat a csodákról, a katolikus papokról. Június 17-én jelenik meg a marosvásárhelyi *Népújság*ban az ehhez a témakörhöz tartozó első cikk, a *Scânteiá*ban 13-án megjelent írás fordítása. Június 20-án a *Népújság* vezércikkének ezt a címet adja Kovács György: „Babonák börtönében". A cikk megállapítja: „A tudatlanság, az ismeretlentől való félelem nap-nap után termi különösen egyes falusi emberek lelkében a babonákat...", kijelenti, hogy kinek érdeke a babonák terjesztése, majd felvázolja a harcban szemben álló frontokat:

> Egyik oldalon állnak a munkásosztály, a haladó értelmiség és a dolgozó parasztság legjobb fiai, akik nemcsak közvetlenül fáradoznak az imperialisták által fenyegetett béke megvédésén [...] hanem legutóbb, a székely megyékben rendezett kultúrversenyek alkalmával, fáradtságot és más gátló tényezőt legyőző lelkesedéssel buzgólkodnak és tevékenykednek a nép, a széles dolgozó rétegek

kulturális téren való előbbreviteléért. A másik oldalon állnak azok, akik népköztársaságunk érdekeivel ellentétes célokat szolgálnak, akiknek tevékenységét nem a nép iránti szeretet, hanem a külföldi, angolszász körökből származó útmutatás sarkallja – igen gyakran az amerikai trösztök urainak csatlósává szegődött Vatikán, illetve Márton Áron püspök közvetítésével...

Kovács György a leleplezett papok eseteit sorolja, majd megfogalmazza a feladatot:

A népet szerető és a nép ügyét szolgáló minden becsületes embernek kötelessége a babonák, a tudománytalanság ellen felvenni a harcot, azoknak az elemeknek a felvilágosítása által, akik ma még [...] babonában, lelki sötétségben, elmaradottságban élnek és felülnek a fenevadakkal, világvégével, elkárhozással s hasonló fenyegetőzésekkel való ijesztegetésnek.

Június 24-én jelenik meg a *Romániai Magyar Szó*ban dr. Haranghy László egyetemi tanár cikke: „A véreső babonája". Megállapítja: aki a tudományos ismeretek ellenére

[...] még ma is véresőről és hasonló csodálatos eseményekről beszél, az vagy rendkívül műveletlen, vagy célzatosan akar nyugtalanságot kelteni. Pedig napjainkban ismét halljuk a „veres víz" meséjét, sőt a csodalátók még modernizálódtak is, mert a vízvezetékből is vért látnak folyni.

Holott a tudomány kiderítette, hogy vannak

[...] olyan baktériumok, tehát legegyszerűbb s csak többszázszoros nagyítás alatt látható növényi lények, amelyek festékanyagot termelnek. Ilyen a vörös festéket termelő ún. „csodálatos baktérium" (bacterium prodigiosum). Ez keményítő tartalmú anyagon, így a nedves kenyéren s ostyán késő nyáron és ősszel rohamosan szaporodik és élénk piros, a vérhez hasonló bevonatot okoz, s így annak látszatát kelti, hogy a kenyér egyik napról a másikra véres lett. A vörös festéket termelő baktériumok halmozódnak fel az izzadó ember verejtékében, s kész a „vérizzadás" meséje.

Ez a nap azonban azért igazán fontos, mert a kibontakozó eseményekre adott központi ellenintézkedésként ekkor alakult meg Bukarestben, a Nagy Nemzetgyűlés Elnöki Tanácsának törvényrendelete nyomán, a *Tudomány és Kultúra Terjesztését Szolgáló Társaság*. A társaság megalakulásának célja: a tudománynak a nagy tömegek körében való terjesztése, valamint a népbutítás, miszticizmus, babona elleni harc. A társaság elismert közhasznú jogi személyiség, tagjai a tudomány és a technika emberei, közéleti és katonai személyiségek, tanítók, irodalmárok, művészek, és egyéb személyiségek. A vezetőségben ott van, többek között, Geo Bogza író, Dumitriu C. dr. Arlus-főtitkár,[4] dr. Mârza Vasile egyetemi tanár, egészségügyi miniszter, Maurer I. Gh. jogász, Ripan Raluca egyetemi tanár, Roller Mihail egyetemi tanár, akadémikus,

Săvulescu Traian egyetemi tanár, az Akadémia elnöke, Stancu Zaharia, az Írószövetség elnöke. A társaság „irányító szerve lesz annak a nagy megmozdulásnak, amelynek célja a reakció szolgálatában álló obskurantizmus felszámolása".

A Székelyudvarhelyen megjelenő hetilap, a *Szabadság* 1949. június 25-i számában közlik az első hírt a máréfalvi szentasszonyról, a cikk címe: „Világosság derül a máréfalvi Pál Lajosné esetére". Azért került sor ekkor a cikk megjelentetésére, mert a

> [...] napokban nagy izgalmat váltott ki Pál Lajosné elmebeteg máréfalvi asszony viselkedése, aki nagy tömeg előtt összefüggőnek látszó, vallásos jellegű beszédet mondott. Az asszony viselkedéséről, „csodálatos" beszédéről bizonyos suttogni szerető körök már előbb is terjesztettek híreket.

Az asszonyt a lakásán meglátogató újságíró kideríti: Pál Lajosné „eskóros", epilepsziás rohamai voltak, önkívületben volt, a családnak nem volt eddig pénze a kórházi kezelésre, de meg szeretne gyógyulni.

A *României Magyar Szó*ban ugyancsak 25-én jelenik meg egy nagy cikk a következő részletező címmel: „Képtelen babonákkal, vásári »csodatételek« hírének terjesztésével szeretné megtartani népellenes befolyását a székelyföldi reakció. A madéfalvi görögkeleti pap és egy munkásáruló »látomásai« a piszkos ablaküvegen. Farkasokat sajt-adományokért szelidítő és tojások százaiért »esőtcsináló« lelkészek. »Csebrező« rózsafüzéres kulákasszonyok népbolondító üzelmei Szárhegyen." A Székelyföldre kiküldött tudósító megállapítja:

> A Székelyföldön megindult felvilágosodás és nagyszabású művelődés megakadályozására, annak meggátlására, illetve ellensúlyozására a zsírosparasztok és az érdekeiket szolgáló egyházi reakció a régi és új babonák terjesztésének valóságos offenzíváját indította meg...

Végre pontos adatokra bukkanunk:

> 1949. június 9-én délelőtt a csíkmegyei madéfalva Popescu Nicolae görögkeleti lelkésze is felfedezte a lakásától néhány méterre levő Glodeanu Ioan vasúti munkás lakásának ablaküvegén a csíksomlyói Mária szobrát és egyéb szent dolgokat [...]. Odaállt az ablaküveg elé és önmagára a keresztek sorozatát vetve, a kulákszármazású és a bacăui vasutasok által önmaguk sorából munkásellenes magatartása miatt kiüldözött Glodeanuval együtt híresztelni kezdte, hogy a mocskos ablaküvegen milyen „csodák" láthatók [...].

Vizsgálat indult ellenük.

Június 26. vasárnap, *României Magyar Szó*, vezércikk: „Kuruzslás és babona a reakciós osztályellenség népellenes fegyvere". Először olvashatunk a kampány során arról, mi lett a sorsa a babonának a Szovjetunióban:

> [...] már teljesen megszűntek ezek a gyerekes hiedelmek, és a kultúrának a falvakba való benyomulásával a varázslatok és babonák semmivé foszlottak szét [...]. A traktorok dübörgésére eszeveszetten menekülnek a „prikulicsok", az orvosi segítség kiszorította a varázsital kotyvasztóit, a kolhozemberek az időjáráskutató intézetek emberének és nem a rejtett „jeleknek" hisznek. Falusi összejöveteleken többé nem a kísértetjárásról beszélnek, hanem a tudományos földművelés kérdéseiről, a kolhozfejlesztés problémáiról.

Újra csak feladat-meghatározás, ahogy az egy vezércikkhez illik:

> Kitartó politikai felvilágosító munkával, a kuláki cselvetés leleplezésével, a kultúra terjesztésével kell harcolni a népbutítás ellen. Ebben a harcban a falusi kultúrotthonokra nagy szerep vár.

Ugyanaznap elsőoldalas cikk a *Népújság*ban: „Elbocsátott vasgárdista őrmester, kulákifjú botor »csodalátások« hírével próbálják megtéveszteni az udvarhelyi Vargyas dolgozó népét. Átlátszó mesék terjesztésével kísérletezik az osztályellenség. Az öntudatos dolgozók leleplezik a csalókat." Végre kiderül, hogy Haranghy professzor miért is értekezett a véresőről. Előbb Felsőrákoson, majd Vargyason bugyogott vér a földből. Vargyason előbb Soós András háza előtt támadt csődület, mert szent alakokat fedeztek fel az ablakokon, majd június 13-án újabb „csoda" híre csődítette össze a falu felvilágosulatlan részét: idős Ilkei János (türkösi) gazda udvarán híresztelték, hogy a ház alól „felbugyogott Jézus szent vére". A vallásos buzgóságban élő Ilkei család remegve szemlélte a „tüneményt" és még buzgóbban imádkozott – adta a hírt a szomszédoknak is. Így terjedt utcáról utcára, faluról falura a hír, amelyet csak egyes tudatlanságban élők hittek el, s zavarosban halászni szerető emberek terjesztettek.

Július 2-án a *Scânteia*ban megjelenik a témával foglalkozó utolsó cikk: „Terjesszük a tudomány fényét a dolgozó parasztok között. Hogyan szervezték meg és hogyan zajlott le egy kultúrotthonban a babonáról való beszélgetés a dolgozó parasztokkal". Természetesen, a dolgozó parasztok harcosan állást foglalnak, és ezzel a párt központi, román nyelvű orgánuma lezártnak tekinti az ügyet.

A Román Munkáspárt kolozsvári magyar napilapja, az *Igazság* is tudósítót küld a Székelyföldre. Az újságíró párhuzamosan számol be a kultúrversenyekről és a csodákról. Az *Igazság* július 13-i számában írja meg tapasztalatait:

> Udvarhelyen az elmúlt hetekben egyik hetivásár napján csoportok gyülekeztek itt-ott: „szenteket" láttak az ablakokban megjelenni. Kisebb embercsoportosulást láthattak Schuller Viktor Sztálin-téri lakása előtt [...]. Az egyik „szentlátó" éppen azt magyarázta, hogy a „szent ablakot" már el akarták vinni, de sem leszerelni, sem kitörni nem tudták [...]. Kellemetlen meglepetésben volt részük azoknak a hiszékenyeknek, akik az elmúlt napokban Vargyasra „kirándultak" vért látni. Úton-útfélen azt a hírt terjesztették el, hogy Vargyason egy bizonyos helyen vér bugyog a föld alól. Hogy ez a vér tulajdonképpen mit jelent, miért

> pont Vargyason bugyog fel, s miért pontosan 1949 június havában, ezt nyilván csak azok „tudják", akik az ostoba hírt útnak engedték... Az egyik „szenthír" terjesztő: Páll Lajosné udvarhelyi lakos, aki az elmúlt hetekben a hetivásárra begyűlt falusiak előtt „szentbeszédet" mondott. [...] a dolgozó nép ellenségei, akik a dolgozó nép értelmét a barom értelmével hasonlítják össze, utóbban azt terjesztették el, hogy június 2-án Máriafalván [sic!] hallhatják a Marosvásárhelyen betegen fekvő Pál Lajosné hangját [...] de csak azok, akik az említett napon a megjelölt helyen gyertyát gyújtanak s buzgón imádkoznak. Nosza lett is forgalom a gyertyaárusító üzletekben.

Július 21-én jelenik meg Ágoston Gyárfás levelező cikke a *Népújság*ban, címe: „Csíki »csodalátók« csődje". Eseteket sorol:

> Csíklázárfalván két félrevezetett fiatal legény, Antal Imre és Antal Ignác „szent ablakokat" hozott Torjáról. Egyesek népbutító hisztériája odáig terjedt, hogy Máriát láttak az üvegen a kisdeddel a karján. Hasonló eset történt Menaságon is. Gyimesen futótűzként terjedt el a hír, hogy Firstererjster Istvánné ablakában megjelent a szűzmária [sic!]. Nosza rohantak egyesek csudát látni. [...] akadt 3–4 jóféle, kik hol az Istent, hol szűzmáriát látták állítólag az ablakban, hol galambot, hol Szent Józsefet véltek látni. Érdekes, hogy ezek a csodalátók mind Márton Áron híveiből kerültek ki. A főcsodalátó egy Szőcs Tódor nevű nyugdíjas, volt birtokos, aki Bodó Kristófnéval és Gergely Györggyel, valamint Szávuj Kristófnéval együtt bizonygatták, hogy ők bizony látták a szenteket.

A *Falvak Népe* július 31-i számában jelent meg „Világvége Városfalván" címmel az a cikk, amely egy július elején történt eseményről számol be:

> [...] csodát látnak a majdnem színunitárius falu asszonyai is, úgy el tudta bolondítani a féleszű, máréfalvi asszony őket, akit Márton Áron papjai irányítanak, ami abból is kitűnik, hogy beteges képzelgésből született beszédei a legtöbb faluba eljutottak...

A falu asszonyainak egy része az unitárius paphoz ment: itt a világvége, tartson istentiszteletet. A pap erre nem volt hajlandó. Az asszonyok ebbe nem nyugodtak bele, hanem

> [...] délután a boltosné udvarán gyűlést hívtak. Elsőként felolvasták a máréfalvi asszony tizenkétrészes beszédét (csodálatos módon Városfalvára is került belőle). Utána előráncigálták a harangozót. Harangoztattak, mint egy temetésre – mint aki a világ végét várja. Felvonultak a templomba. Futott az időből. A világvége előtt ki törődik azzal, hogy otthon éhes a gyerek, hogy sírnak a malacok s a mezőn aratásra vár a gabona? Pap híján Szász Rebeka segédlete mellett a megbukott vegyes kereskedőnő mondta a hisztériás könyörgést... Másnap meg-

> ismételték a hétköznapi templomozást, de világvége mégsem következett be a megjövendölt órára, s máig sem, pedig szinte négy hete annak [...].

A kampányból csak a zárócikk hiányzott. Ez 1949. augusztus 12-én jelent meg a *Romániai Magyar Szó*ban, vezércikként, Kovács György írta: „Az öntudatos székely dolgozók leleplezik a babonaterjesztő reakciósokat." Előbb részletesen elmondja, mi történt Szovátán: egy idegen asszony csodát látott, a helyiek köréje gyűltek és szintén akadt, aki látta. Ezután felvázolja a csodalátás terjedését: Ploieştről átszivárgott Háromszék megyébe, ahol az ablakok – például magában Sepsiszentgyörgyön – „mutogatni" kezdték a „csudát", majd tovább vándorolt fel Udvarhely megyébe, Vargyas községen keresztül. A sajtólevelezők tudósításai nyomán pontosan követhető a „csodák" útja. Például Tarcsafalváról, Udvarhely megyéből írta egy dolgozó földműves, hogy június 20-a körül egyesek elmentek Székelyudvarhelyre a vásárra, ahol hírét hallották egy Páll Lajosné nevű „tudós" asszonynak, aki Máréfalván lakik, s égi jelekről meg háromnapos sötétségről és közelgő világvégéről beszél az embereknek. Azok nemcsak az asszony hírét hozták haza, hanem egy levél is került a községbe a hír keretében. Valami imádságféle, amiben az állt, hogyha nem adja tovább, aki olvasta, meggörbül az ujja... Egy Homoródalmásról érkezett levél szerint

> [...] a madéfalvi [máréfalvi helyett – G. J.] asszony nemrég beszédet mondott bizonyos emberek előtt. Az asszony jóslatai szerint június 3-án meg kellett volna hasadni az égnek és be kellett volna következnie a világvégének. [...] Az elmebajban szenvedő mádéfalvi [sic!] asszony szerencsétlenségével visszaélők arról is gondokodtak, hogy például Lokod és Kénos községben (ezt is Homoródalmáson beszélik) egyes, babonákkal megfélemlített, sajnálatra méltó emberek napokon át nem dolgoztak, hanem előkészítették lámpáikat, bőségesen vásároltak petróleumot, s bárgyú tehetetlenséggel várták a bejósolt „nagy sötétség" bekövetkezését...

Befejezésül pedig Kovács György megismétli a már ismert sablonokat. Ehhez a cikkhez annyit kell még hozzáfűznöm, hogy a szóbeli emlékekből az valószínűsíthető, hogy a máréfalvi szentasszony köré a máréfalvi határban, Rengőkő nevű helyen újra és újra gyülekező, prédikációit hallgató tömegnek a katonaság, belügyi alakulatok, erdészek csapatai által végrehajtott szétverése azokban a napokban történhetett, amikor Kovács György cikke megjelent. Természetesen arról, ami a Székelyföld falvaiban, a máréfalvi határban éppen zajlott, a többezres, a „máréfalvi szentasszony" (ahogy egymás között nevezték és nevezik ma is) „hirdetéseit" hallgató tömegről Kovács György egy szót sem szólt, holott feltehetően tudott róla. De az ő feladata az volt, hogy megírja ezt a cikket, és ezzel lezárja a témáról a sajtóban megjelenő írások sorát.

Ahhoz nem fér kétség, hogy a vidék társadalma számára rendkívüli időszak volt ez. Nemcsak a minden találkozási helyzetben elburjánzó hírek és híresztelések, hanem azon események miatt is, amelyeknek résztvevői lehettek Brassótól Szovátáig.

Rendkívüli életesemények, viszonyulások sorozata alakult ki ezekben a hónapokban. Az események vizsgálója alapvetően két kérdéssel szembesül. 1. Mi az, amit a csodák jeleznek, mi is történt ebben a történelmi időpontban, ezen a periferikus, paraszti világban? 2. Milyen társadalmi szerepe, milyen funkciója van a csodalátásoknak és a millenarista mozgalomnak, a tapasztalt viselkedésnek?

Szimbolikus támadás – szimbolikus védekezés

A világháború, a front átvonulása, újabb impériumváltás után vagyunk. Az 1946-os és 1947-es példátlan romániai szárazság ennek a vidéknek a népét is megviselte. Romániában 1947 végén–1948 elején történik a hatalomváltás; 1949 a hatalom kiterjesztésének éve, elkezdődik a vidék meghódítása (beszolgáltatás, kollektivizálás).[5] Sok szenvedés, bizonytalanság, reménykedés után újra kritikus helyzet alakul ki: két világ határán állnak az emberek, a paraszti közösségek.

De mi is történhetett éppen 1949 tavaszán–nyarán a székelyföldi falvakban? Mi is történhetett ott, ahol nem voltak sajtólevelezők, hogy megírják? Vagy melyek voltak azok a hírek, amelyeket megírtak, beküldtek, de nem közöltek? Ha Sepsiszentgyörgyön, Székelyudvarhelyen, Brassóban sorozatosan csodát láttak, akkor miért ne történhetett volna meg ez ebben az időszakban minden, vagy majdnem minden faluban?

Ugyanez a kérdés arra vonatkozóan, hogy csak három olyan falunév merült fel – Városfalva, Lokod, Kénos, mindmegannyi Székelyudvarhely környéki, protestáns vallású falu –, ahol világvégét vártak. A szemtanúk beszámolói szerint a szentasszony „hirdetéseire" távolabbi vidékekről is érkeztek, a prédikációk szövegeit nemcsak Városfalván, hanem távolabb is terjeszthették. Lehetséges-e, hogy máshol is várták a világvégét, csak nincs erről írott, már feltárt adat?

Saját kutatásra támaszkodva számolhatok be arról, hogy 1949 tavaszán, szintén Székelyudvarhelytől nem messze, a katolikusok lakta Atyhában egy asszony „elrejtezett". A templomban történt meg ez vele először: transzba esett, önkívületben beszélt. Ezután naponta, előre megadott időpontban, a házhoz összegyűlt embereknek prédikált és jósolt. Csodák történtek, mert amit mondott, beteljesedett: a száraz fa kivirágzott, a villám az általa megjelölt helyre csapott, a néptanács épületének ablakain megjelent Mária, Jézus képe. A börtönben nem adtak neki enni, ő mégsem éhezett. Jósolta (akárcsak a máréfalvi szentasszony), hogy az elkövetkező években az emberek nem a csűrökbe hordják a gabonát. Végül családjával együtt elköltözött a faluból.[6] Hány ilyen eset történt ebben az évben a Székelyföld eldugottabb falvaiban?

A csodák sora meglepte, elgondolkoztatta, válaszlépésekre kényszerítette, de különösebben nem rendítette meg az új hatalmat. Ez a hatalom nem ismerte a jelenségek valós jellegét és erejét. Nem látott igazi ellenséget azokban az emberekben, akik részt vettek ezekben a bizonyos eseményekben. Vagy ha igen, nem azért voltak ellenségek, mert részt vettek, hanem azért, mert egyébként, ettől függetlenül is osztályellenségek: kulákok, reakciósok voltak.

Ez logikus, hiszen az osztályharc éleződésének korszakában *a csodák, a babona ellen nem lehet osztályharcot folytatni.* Ahogy akkoriban hangoztatták: „A tudatlanság sötétségét csak a tudás fénye oszlatja el." Arról pedig, hogy tudatlanok, az egyszerű, megtévesztett emberek nem tehetnek, ez az elmúlt rendszer bűne. Az más kérdés, hogy a megtévesztettek tömeges, rendszerellenesnek minősülő megmozdulásait karhatalmi erőkkel kell korlátozni, szétverni.

Mindaz, ami az újságokból kiolvasható, vagy amit tereptapasztalataim nyomán fentebb felsoroltam, egy, a vidéken kibontakozó mély válságra,[7] *társadalmi-kulturális krízisre* utal. Mindebből arra lehet következtetni, hogy valami olyan történik ezeknek a lokális közösségeknek a világában, amely nem elsősorban, és nem csak az egyén vagy a közösség gazdasági egzisztenciáját veszélyezteti.

Ennél sokkal többről és az emberi-társadalmi lét számára fontosabbról van szó. Ami történik, az egyének és közösségek szimbolikus létét – identitását és integritását – fenyegeti. Általános nyugtalanság tapasztalható, általános várakozás; ezen belül a csodákra való fokozott fogékonyság, csodavárás. Ez a jelenség nemcsak itt, a Székelyföldön, vagy Románia ókirályságí részein tapasztalható. Dobos Ilona így ír erről:

„A negyvenes évek végén nálunk az újonnan földhöz juttatott parasztságra egyre nagyobb gazdasági és politikai nyomás nehezedett, amely arra kényszerítette, hogy lépjen be a termelőszövetkezetekbe vagy az állami gazdaságokba. A parasztság a számára ismeretlen kollektív formáktól idegenkedett, földjéhez ragaszkodott. A rossz közérzet egy *vízióban* [D. I. kiemelése] demonstrálódott *ott, ahol ennek hagyománya elevenen élt* [kiemelés tőlem – G. J.]. A látomások, a Szent Szűz, vagy, ritkábban, Jézus megjelenése nálunk az utolsó évszázadban a katolikus palóc vidékeken volt a legelterjedtebb. Fiatal, egzaltált lányok látomásaiban legtöbbször a lourdes-i Szűz Mária jelent meg, a templomokban látható gipszfigurák hatására egy barlang előtt állva, csillogó kék palástban. A kollektivizálás éveiben ezek a látomások egész Észak-Magyarországon, különösen Borsod és Abaúj megyékben hihetetlen mértékben elszaporodtak. A Szent Szűz, ritkábban Jézus, többnyire csak bólintott, vagy ujját emelte fel intőn. Sokan beszéltek arról, hogy a *Vasmenyasszonyt* [D. I. kiemelése; a hiedelemtípusnak is ezt a nevet adja] látták megjelenni. Alakját pontosabban nem körvonalazták, *de megjelenését intő jelként fogadták, mint egy katasztrófa bejelentését* [kiemelés tőlem – G. J.].

S itt újra tanúi lehetünk a rémhírek, a látomások nemzetköziségének, a nyelvhatárok jelentéktelenségének. Mert míg a vízió a magyar nyelvterület más részein – tudomásom szerint – ebben az időben ismeretlen volt, addig az erősen katolikus [és paraszti – teszem én hozzá – G. J.] Lengyelországban ugyanakkor sűrűn látták Szűz Máriát megjelenni. 1949-ben különösen nagy port vert fel az az eset, amelyet később több lengyel ismerősöm is elmondott. Egy novemberi délután 3 órakor Varsó legnagyobb katedrálisának tetején jelent meg a Szent Szűz, és közölte, hogy két hét múlva ugyanezen a napon visszatér. A jelzett időben nagy tömeg gyűlt össze a templom előtti téren. A hatóság rendőrséget vezényelt ki. Amikor azonban a tömeg újra »látta« Máriát megjelenni, a rendőrök ijedten elfutottak. Legalábbis ismerőseim az esetet így mondták el."[8]

Magyarországi, 1949-es kérdőíves vizsgálat mutatta ki: a babonában, kísértetekben, spiritizmusban a népesség 35 százaléka hisz; vidéken nagyobb, Budapesten kisebb ez az arány, a nők inkább, a férfiak kevésbé hisznek. Elgondolkoztató, hogy a földműves nők között a hívők aránya 75 százalék. Ezért nem csoda, hogy a *Szabad Nép* még 1949-ben is – gúnyolódva bár, de – csodákról adott hírt. Győr-Sopron megyében, Pannonhalmától nem messze történt, írja a lap, hogy Győrszemerén elhíreszkelték: Nyúlon meghalt egy kislány, de a pap feltámasztotta. Nyúlon azt mesélték, hogy Szemerén történt ez a húsvét előtti csoda. Tényőn az a hír járta, hogy Sokorópátkán (mindkettő Győrtől délre található) egy kisparaszt, hitetlensége miatt, disznóvá változott. Sokorópátkán úgy mondták, ez Tényőn történt. Az egyházellenes harc megindulása után ezek tartoztak a fordulat éveinek utolsó publikus csodái közé.[9]

Mindez arra figyelmeztet: valószínűleg nem egyedi eseményekről, hanem kelet-európai összefüggő jelenségegyüttesről van szó. Nem összefüggő területeken tapasztalható, hanem az azonos változásokra hasonló közegekben való azonos társadalmi válaszok miatt azonos jelenségekről.[10] Európa paraszti vidékein – mint egy katasztrófa előszele – végigsüvítettek a változásokat előre jelző jeges áramlatok. Az emberek megremegtek, elbizonytalanodtak, és mielőtt még felfoghatták, megérthették volna, megérezték a bontakozó új világ hagyományos közösségeket maga alá gyűrő – *gyarmatosító* – idegenségét.

Az emberek kétségbeesetten keresték, hogy kik is ők – mert hogy nem azok, akiknek az új hatalom nevezi őket, abban biztosak voltak. Az új hatalom pedig mindent megtett, hogy az új megnevezést, s ezzel az új identitást rájuk erőltesse, és ezzel alávetettségüket megszilárdítsa. Igyekezetük érthető, hiszen „az önmeghatározás döntő eleme bármely kognitív struktúrának, mivel ez alapozza meg az erkölcsi látásmódot, az ideológiát, amelynek alapján az egyén a társadalmi valóságot értelmezi".[11] A hangoztatott és diktált társadalmi valóság ugyanis akkor változik meg, szilárdul meg végérvényesen, amikor az alávetettek elfogadják kifosztottságuk új valóságaként.

Ez történt tehát 1949-ben a Székelyföldön: az új hatalom az egyének, közösségek legbelső értékeit kérdőjelezte meg, és ennek következtében, a régi hatalmi, társadalmi struktúrák felbomlása nyomán egy kaotikus, félelemmel teli, jeleket, csodákat és szabadulást váró és remélő társadalompszichikai állapot alakult ki. Ez azonban nem tartott, nem tarthatott sokáig.

A kétségek között vergődő emberek várakoztak: várták az eligazítást, beteljesedést. Reménykedtek: remélték például a világvége nyomán bekövetkező üdvözülést. Közben naponta hallhatták, tapasztalhatták az új hatalom intézményeinek mozgalmat szervező törekvéseit: vagyis azt, ahogy az apparátus működtetésével, adminisztratív eszközökkel igyekezett „az új hazát építő párt és annak vezetői" köré egységet kialakítani. A szembeállítás fényt vet az 1949 tavaszán ezen a vidéken párhuzamosan kialakuló állami beavatkozás és ezt megjelenítő propagandakampány, valamint a millenarista mozgalom, vagyis a *két szimbólumrendszer meghatározta két világra szakadó társadalom* között létező, tapasztalható különbségekre.

Mi történik vasárnaponként? Kik azok egy helységben, akik részt vesznek a meghirdetett, új értékeket propagáló kultúrversenyeken, és kik azok, akik templomba mennek, és a bérmakörúton levő Márton Áron mögé sorakoznak fel?

A hatalom kikényszerítette a látható, számba vehető ([fel]/jelentésekbe foglalható) igazodásokat. Egy-két éve már létezett, a székelyföldi falvakban is tapasztalhatómegfogható közelségbe került az új hatalom sulykolta racionalitás, világmagyarázat. Ennek gyakorlata azonban emberek tömege számára megfosztottságként – deprivációként – tudatosult: „Máma semit se úgy csinál az ember, ahogy akarja" – jegyzi fel a homoródalmási Antonya Péter 1948 őszén.

Kulturális krízis – kulturális terápia

Ami bizonyos: a bemutatott társadalmi állapot, a sorozatos csodák nem a csendesen folyó mindennapok – hanem a krízis állapota.[12] Az egyéni életet a múltban is, ma is érték és érik, és valószínűleg a jövőben is érni fogják olyan fenyegetések (például természeti vagy társadalmi katasztrófák), amelyek racionális, praktikus diagnózisa és terápiája nem eredményes. Nem is lehet eredményes, ugyanis ezek a helyzetek a földhözragadt praktikumon túli *kulturális (szimbolikus) diagnózist és terápiát* igényelnek.

Az alávetett társadalmakban az egyéni élet eseteinek, például a véletlenek, balesetek sorozatának értelmezése, az ezekben kibomló kulturális jelentéstulajdonítás jól kidolgozott minták szerint történik. A „sors" egyént érő csapásai azonban legfeljebb a közvetlen környezetet, a családot mozgatják meg. Mindennapi eseményekről van szó: a történtek nem lesznek széles körben ismertek (legfeljebb napihír lesz belőlük), rövid idő alatt feledésbe merülnek, nem váltják ki a társadalom nagyobb részének implikáltságát.

Vannak azonban nem mindennapi, tömeges sorshelyzetek, események. Ezek mindenfajta hatalmi, értelmiségi, újabban tömegkommunikációs beavatkozás, megjelenítés, kultiváció nélkül 1. rövid idő alatt nemcsak egy kis közösségben (például egy faluban), hanem szélesebb körben is ismertek lesznek; 2. az első események után hosszabb idő is eltelhet, és a történtek még mindig a közfigyelem előterében állnak; 3. a főszereplő, a szereplők széles körben ismertek lesznek; 4. idővel kiváltják a szakosodott állami intézmények figyelmét, adott esetben akár erőszakos módon történő beavatkozását; 5. ezek az események a közösségek legfontosabb értékeire, az egyén és közössége transzcendenshez való viszonyára kérdeznek rá, egyének és közösségek életképességét teszik próbára, az értelmező és terápiás szimbólumok (Clifford Geertz fogalmával: bajt megállapító szimbólumok) érvényességét, erejét kérdőjelezik meg.

Ezeket az időben, térben és társadalomban behatárolható eseményeket nevezem krízisnek vagy válságnak; ez a millenarista, revitalista jelenségeket tanulmányozó antropológus, Anthony Wallace stressz-fogalmával azonosítható. A fogalomnak, a használat kontextusától függően, számos jelentése van. Történészek, szociológusok, politológusok, katonai szakértők, de közgazdászok, pszichológusok is beszélnek krízisről, és az orvosi szaknyelvnek is egyik alapfogalma. Ez utóbbi azért fontos, mert az orvosilag ismert jelentés (a krízis: fordulópont a beteg szervezet pusztulása, valamint felépülése között) kivetül a társadalomtudományokban használt jelentésárnyalatokra is.

A krízis állapota aktivizál, mozgósítja a rejtett tartalékokat; ugyanakkor egyre több a társadalomban a frusztráció, a rosszindulat, a félelem, a szorongás, egyszóval az egzisztenciális bizonytalanság. A krízis olyan egyéni és csoportos, társadalmi viselkedéseket eredményezhet, amelyeket patologikusnak, deviánsnak, rendkívülinek lehet nevezni: agresszió, bűnbakképzés, önpusztítás. Ez egyénekre és közösségekre egyaránt jellemző, ha ezeket reális veszélyek (például természeti katasztrófák, háború, vagy ennek békebeli, nem kevésbé kegyetlen változata, az osztályharc) vagy elképzelt rosszakarók (például boszorkányok) fenyegetik; az, hogy valóban fenyegetettek, vagy csak úgy értékelik a helyzetet, hogy fenyegetettek, a válaszként kialakított reakciók szempontjából ugyanazt jelenti.

A krízis az a társadalmi állapot, amelyben a válaszreakciók kialakulnak, lezajlanak, és az állapot megszűnéséhez vezetnek. Az emberi közösségek számára a krízis alapvetően pozitív funkciója az, hogy sürgeti a helyzet megértését, diagnosztizálását, és a válaszcselekedetek – adott esetben világvége-váró, millenarisztikus mozgalom – kialakítását.

A krízis olyan, funkciójában leginkább az ünnepi rítusokhoz hasonlítható, de ezektől eltérően nem előzőleg kidolgozott és kiszámítható, hanem váratlanul kialakuló és rendkívüli alkalom, amikor megtörténik az emberi közösségek életképességét megadó szimbólumok és szimbólumrendszerek felülvizsgálata, átalakítása, megerősítése. A krízis olyan cselekvéssorozatot jelent, amelynek révén a fenyegetés, a bizonytalanság „kifejezhetővé, a kifejezés révén megfoghatóvá, a megfoghatóság révén pedig elviselhetővé"[13] válik.

Ezen elviselhetetlenné változó élet elviselhetővé való visszavarázslásának jelentőségét és történelmi szerepeit pedig igen nehéz felbecsülni. Végső soron az alávetett társadalom igen ritkán, a véres lázadásokkal kikényszerített átalakulásokkor tud ennél többet elérni. Ha leverik a felkelést, akkor marad a másik megoldás: az alávetettek, a gyengék szimbolikus eszközökkel teszik elviselhetővé gyengeségüket, alávetettségüket.

Jegyzetek

1 Weber (2001: 31).
2 Antonya Péter homoródalmási földműves feljegyzéseiből. Oláh (1998: 103).
3 Gagyi József: Millenarista mozgalom 1949-ben a Székelyföldön. Doktori dolgozat. Kézirat.
4 A Szovjetunióhoz fűződő kapcsolatokat ápoló román egyesület.
5 A folyamat ábrázolására itt nem térek ki. Lásd részletesebben „A krízis éve a Székelyföldön" (1949) című kéziratban.
6 Az asszony rejtezéséről szemtanúktól gyűjtött szövegeket közöltem Gagyi (1998) Szövegmellékletében.
7 Részlet az 1998-ban megjelent Szociológiai lexikon „Válság" szócikkéből: „Válságban van minden csoport, amelynek legalább vezetői és befolyásos személyiségei, vagy a cselekvő kisebbség tudatában van annak, hogy szabályozási mechanizmusa és identitása általában váratlan, átmenetiként érzékelt, félelmetes és bizonytalan kimenetelű próbatételnek van

kitéve. Ennek a próbatételnek az értelme a tagok többsége előtt rejtve marad, gyors döntéseket igényel, amelyek gyakran magukkal vonják az erőszakot, a csoport szerkezetének és összetételének az átalakulását (többek között az elit gyorsabb megújulását), valamint a (természeti és társadalmi) környezethez fűződő kapcsolatok módosulását."

8 Dobos (1986, 222–223).

9 Horváth (2000: 367). A csodás esetekről a híradás a *Szabad Nép* 1949. április 21-i számában jelent meg. A szerző így folytatja a fenti bemutatást: „Az eset feldolgozása még várat magára, úgy tűnik, a társadalomban sokkal lassabban zajlottak le a folyamatok annál, mint hogy 1945 és 1949 között csodák történjenek. A háború utáni magyar társadalom legnagyobb sikere az volt, hogy leküzdötte a háborús problémákat, de ekkor még csak jelzésértékűek voltak azok a hosszú távú társadalmi változások, amelyek a tárgyalt időszakot követő társadalmi folyamatokat évtizedekig jellemezték. A társadalom a csodákról szóló történeteken keresztül is jelzéseket küldött, amelyek a nagyobb társadalmi változásokkal egy időben szoktak feltűnni. Az emberek többsége valószínűleg érzékelte, hogy a magyar társadalom strukturális változások előtt áll. Néhány esetben – például a női munkavállalás általános elfogadottsága – már érezték is a változás előszelét, de hogy pontosan milyen átalakulások várhatók, a hitetlen tényői (vagy pátkai?) kisparaszt, vagy a nyúli kislány útját követik-e, azt az emberek többsége még legfeljebb csak sejtette."

10 A jelenség tanulmányozása nyomán a már említett hosszabb dolgozatban fogalmaztam meg konklúziókat, ezeket itt nem szándékozom fejtegetni.

11 Edelmann (1998: 112).

12 Lásd Gagyi (1998).

13 Geertz (1994: 82).

Bibliográfia

DOBOS Ilona 1986: *Paraszti szájhagyomány, városi írásbeliség*. Budapest: Gondolat.

EDELMANN, Murray 1998: Politikai ellenségek konstruálása. In *Az ellenség neve*. Válogatta, szerkesztette és az előszót írta Szabó Márton. Fordította Erdei Pálma. Budapest, 88–123.

GAGYI József 1998: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.

GEERTZ, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 63–103.

HORVÁTH Sándor 2000: A magyar társadalom életformája a fordulat éveiben, 1945–1949. In Feitl István–Izsák Lajos–Székely Gábor (szerk.): *Fordulat a világban és Magyarországon 1947–1949*. Budapest: Napvilág Kiadó, 347–367.

OLÁH Sándor 1998: „...minden uj rendbe megy a mely vezet a kolhoz felé." In *Hargita kalendárium 1998*, 102–105.

WALLACE, Anthony 1956: Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study. *American Anthropologist* 58: 264–281.

MUND KATALIN

Racionalizált spiritualitás: a csodakeresés formái egy deszakralizált világban

A tudomány képezi világképünk alapját, ám, paradox módon, a csodákat nem tudta száműzni kultúránkból. A csoda keresésének racionális világunkban az alábbi típusait különböztethetjük meg: 1. A hagyományos vallásosság, amely élesen különválasztja a csodát a tudománytól, s mindkettőt a maga univerzumán belül értelmezi. 2. Azok a (főként nem-keresztény) új vallási mozgalmak, amelyek a csodát a modern lélektan hatására a psziché belső tereiben keresik. 3. A különböző „alternatív tudományok" képviselői, akik a tudományokból kiszorult eszmékben, paradigmákban, tiltott találmányokban stb. találják meg a csodát, miáltal is „tudományuk" okkult tudásként jelenik meg. 4. A megmagyarázhatatlant, a misztikumot kereső természettudósok, akik a tudomány keretein belül, annak elfogadott eszközeivel dolgoznak.

Jelen írás elsősorban a (nem keresztény) új vallási mozgalmakban, illetve a New Age nevével összegzett irányzatokban megjelenő csoda kérdésével kíván foglalkozni. Pontosabban azzal a kérdéssel, hogy megjelenik-e a csoda, és ha igen, akkor mi módon.

A „New Age" kifejezés számos ezoterikus, metafizikai és keleti vallási elemet, gyakorlatot és irányzatot foglal magában, melyeket nem lehet és nem is érdemes kategorizálni.[1] Ezeket a nem keresztény új vallási mozgalmakat ugyanis többek között éppen az különbözteti meg a hagyományos vallásosságtól, történelmi egyházaktól, tradicionális spirituális formáktól, hogy bennük az egyes eszme- és hitrendszerek határai jóval összemosódottabbak. Magyarán azt mondhatjuk, hogy aki hisz az asztrológiában, az nagy valószínűséggel elfogadja a buddhista tanításokat vagy az indián hagyományokat éppúgy, mint a druida papok (elképzelt) ősi misztériumait is, annak ellenére, hogy ezek az eszmék és kultuszok a legkülönfélébb kulturális környezetből származnak. Ebben a típusú vallásosságban voltaképpen az individualitás játszik domináns szerepet, itt az egyén szükségleteinek, igényeinek megfelelően válogatja össze hitét a „vallási piac" számos eleméből. A megunt tanításokat elhagyja, újakat vesz helyettük; mondhatni, ez a vallásosság erősen fogyasztói jellegű.[2] Ám e sokszínűség ellenére ezek a különféle újokkultista irányzatok egy dologban megegyeznek, ugyanis egy igen figyelemre méltó paradoxon jellemző rájuk: elvileg vallási mozgalmak, a spiritualizmus majd minden jellegzetességével, ám emellett korunk modern

tudományosságának, pontosabban a tudományos-technikai kultúrának és világképnek számos elemét is magukba építették, illetve építik folyamatosan. Beszédmódjuk, szó- és eszközhasználatuk, rítusaikban és napi gyakorlatukban megnyilvánuló különségeik, valamint világképük számos lényeges eleme még az eredetileg valóban ősi tanításokat, irányzatokat, kultuszokat is ízig-vérig modern, nyugati és városi jelenségekké változtatják.

Közhely, hogy a tudomány „korunk vallása". Ne is használjuk ezt a toposzt. Fogalmazzunk inkább így: a tudomány világképünk alapja, illetve világképe az uralkodó világkép, amely zsarnoki módon iktat ki, avagy formál át a saját képére minden más világképet, értéket, ideológiát, szemléletmódot. Az okkultizmus – de általában is a spiritualitás – számára a legitimációt csak a tudomány, ez a megfellebbezhetetlen, az egész kultúránkra ráterpeszkedő, kizárólagos tudásformaként érvényesülő szellemi hatalom adhatja meg. A tudománynak való valamiféle behódolás, a hozzá való idomulás nélkül minden világkép és tudásforma léte illegitim lét. Nos, elsősorban is ebben keresendő az „alternatív világképek" olykor elképesztő formákat öltő „tudományossága".

De van ennek a „tudományosságnak" egy másik oka is. Mivel ezeknek a mozgalmaknak, illetve irányzatoknak nincs – s a fent említett sokszínűségükből kifolyólag voltaképpen nem is lehet – átfogó „paradigmájuk", azaz valamiféle meghatározott keretük, dogmatikájuk, amelyben az egyes hitelemek meghatározott struktúrába rendeződhetnének, ezért ezt a funkciót az éppen uralkodó tudományos-technikai világkép fogja betölteni. Annál is inkább, mert az ezekhez az irányzatokhoz csatlakozó, velük szimpatizáló emberek zömükben ateista családokból kerülnek ki, vagy legalábbis olyan családokból, ahol a hagyományos vallások szerepe erősen meggyengült. Így viszont az a világkép, amelyben felnevelkedtek, lényegében nem más, mint az uralkodó világkép, s az ezotériával voltaképpen ezt a világképet emelik spirituális síkra. Egy világképet egyébként amúgy sem könnyen cserél le az ember, legfeljebb abban az esetben, ha az új világkép legalább annyira „működőképes", azaz legalább annyira átfogó, az abban hívő, azzal azonosuló számára bizonyosságot nyújtó, mint a megelőző. Az új vallási mozgalmak ezoterikusainak tudományoskodása, illetőleg a szcientizmussal való kokettálásuk tehát ebből a szempontból is teljesen érthető mozdulat, hiszen éppen ez jelenti világképük alternatíva voltát a hagyományos vallásossággal szemben – amivel neveltetésüknél fogva amúgy is szemben álltak. Ezért pedig minden ponton, minden vonásukban igyekeznek a lehető legmodernebbek lenni. Ironikus módon ez azokra az irányzatokra is érvényes, amelyek pedig ideológiájukat tekintve explicit módon szembehelyezkednek a modernséggel, s vele a tudományossággal is. Így például még a Krisnások is más bolygókra történő utazásokról beszélnek a meditáció kapcsán, noha irányzatuk mind dogmáikat, mind pedig életmódjukat tekintve kifejezetten archaizáló.[3] „Ahogy az Amerikába készülő ember különböző könyvekből szerezhet felvilágosítást úticeljáról, úgy a Véda-irodalom hasonlóképpen a lelki bolygókról nyújt információt. Egy jógi az összes ilyen leírást ismeri, ezért kívánsága szerint, akármelyik bolygóra űrhajó nélkül eljuthat. A mai űrutazás nem a legjobb módszer más bolygók elérésére. Sok idő, erőfeszítés és pénzpocsékolás [...]. Az anyagi világegyetemen túlra azonban lehetetlen mechanikai

úton eljutni. A felsőbb (magasabb életszínvonalú) bolygókat elérő, általánosan elfogadott módszert meditációs jógának vagy dhjána jógának nevezik."[4]

Mielőtt azonban ezekbe a kérdésekbe mélyebben belemerülnénk, az esetleges félreértések elkerülése végett (még egyszer) hangsúlyozni szeretnék egy igen lényeges kérdést: az okkultizmus, illetőleg „modern ezotéria" alatt a 18. század végétől, a 19. század elejétől megjelenő, zömében áltudományos, erőteljesen spirituális tartalmú eszmerendszereket, illetve ezek szubkulturális megjelenését értem. Amit az „okkult" fogalma ma, a mi kultúránkban jelent. Merthogy némi zavart okozhat a fejekben ama tény, hogy az okkult filozófia, illetőleg okkult tudás a 18. század előtt (de még részben a század folyamán is) az akkori „komoly" tudománytól teljességgel elválaszthatatlan. Most tehát arról a modern *okkultizmus*ról, avagy: *új-okkultizmus*ról, úgynevezett *ezoterikár*ól stb. van szó, amely a mi kultúránkban a tudománytól elválasztott és kulturálisan perifériára szorított jelenség, ám amelynek érdekességét mégis éppen a modern tudományhoz való sajátos viszonya adja.

Tudomány és misztika keveredésének ugyanakkor a tudomány berkeiben is tanúi lehetünk: köztudott, hogy olykor egészen fantasztikusnak tűnő elképzelések komoly tudósok agyából pattantak elő, például a kvantummechanika filozófiai konklúzióiként. Wigner Jenő kétféle valóságról beszél, Everett multiverzumokról, azaz egymással párhuzamos valóságokról, illetve folytonosan szaporodó-burjánzó alternatív világokról, Wheeler pedig a múlt megváltoztathatóságának lehetőségéről. S mindezt ugyanannak a megmagyarázhatatlan jelenségnek, a kvantummérések paradoxonjának (az úgynevezett „Schrödinger macskája elv") kapcsán. De végső soron mindazok az elméletek és kutatások is ide sorolhatók, amelyek eredetileg valóságos tudományos problémákból indulnak ki, ám a tudományos eszméket egy idő után mindig valamiféle misztikus teológiai konklúzióra futtatják ki. Értendők ezen mindazok, akik kurrens tudományos módszerekkel, vagy népszerűbb tudományos elméletekkel akarnak a tudományra már nemigen tartozó eszméket és elképzeléseket aládúcolni – azaz voltaképpen *ideológiai alátámasztás*t adni a misztikumnak a tudomány segítségével. Ide tartoznak például az antropikus elv teológus kutatói (és egyben teológus felhasználói), vagy Isten létének, az ember különlegességének és egyedülálló voltának kozmológiai bizonyítékait gyűjtögető tudósok.[5] Mindazonáltal hangsúlyozni szeretném, hogy most nem ezekről, a komoly tudomány keretein belül megjelenő csodás elemekről kívánok írni, jóllehet ez sem érdektelen téma.

Az ezoterikus eszmék, okkultista irányzatok tehát, alkalmazkodván korunk elvárásaihoz, magukra öltik a modern technikai-tudományos világkép köntösét. Pontosabban a néprajzban, illetve az antropológiában jól ismert jelenséggel találkozunk itt is: *a kulturális javak leszivárgásá*val. Minderről a jelen kontextusban kétféle értelemben is beszélhetünk: részint a tudományból kivetett dolgok élednek új életre ezekben a mozgalmakban, irányzatokban, részint pedig a tudományban „topon" lévő dolgokat, a legeredményesebb, vagy legalábbis a legismertebb kutatási területeket „gondolják tovább", terjesztik ki a spiritualitás területeire.

Nézzük elsőként az első típust, amikor az okkultizmus a hivatalos tudomány által elvetett dolgokat próbálja feleleveníteni és egyben kisajátítani. Ezek a dolgok a maguk

idejében valóban a tudomány tárgyai voltak, csakhogy a paradigma időközben megváltozott, és a tudományos világ (a tudós közösség) kivetette őket magából. Ide tartoznak egyfelől az úgynevezett „tiltott találmányok", elavult módszerek és technológiák, vagy olyan egykori találmányok, amelyek nem futottak be karriert. Másfelől ide tartoznak a tudományból kikerült eszmék is, különféle egykori nézetek, hipotézisek, elvetett ötletek, ideák, elképzelések, félbemaradt vagy sikertelen kísérletek, régi paradigmák. Amint ezek a tudomány fősodrából kiesnek, s a periférián találják magukat, nagyon gyakran összetalálkoznak az ezotériával, amely azonmód lecsap rájuk. Ezáltal persze bizonyos spirituális tartalmat (is) kapnak. A tudományos közösség érdeklődését ugyan elveszítik, helyette azonban egy sokkal szélesebb közönség: az érdeklődő dilettánsok szubkultúrái, illetőleg a nem keresztény új vallási mozgalmak bizonyos irányzatainak hívői karolják fel azokat.

Mindazonáltal ebben az esetben sem új jelenségről van szó, a folyamat már az antik világban kimutatható. Jó, s egyben közismert példája ennek az asztrológia. Köztudott, hogy a csillagfejtés az ókori civilizációkban állami intézmények által támogatott „komoly" tudomány volt, a tudományosság minden jellemzőjével, elsősorban is precízen kidolgozott módszertannal, és intézményi háttérrel ellátva.[6] Eme tudományos rendszerek ismerete, illetve alkalmazása természetesen az adott társadalom elit tagjai – többnyire a papi kaszt – privilégiuma volt, ám ők ebben a kontextusban, illetve az adott kultúrán belül, inkább tudósoknak, sőt jól képzett szakembereknek tekinthetők, mintsem mai értelemben vett papoknak. A túl bonyolulttá váló elit tudás azonban idővel egyre formalizáltabbá vált, míg végül kiüresedett, elavult. A bonyolult ábrák, eljárások és képzetek jelentése elhalványult, ismeretlen, egzotikus jelekké, vagyis okkult szimbólumokká váltak. Ezzel az elavult tudás jócskán leegyszerűsödve, lassacskán leszivárgott-lesüllyedt a népi jövendölő és mágikus praktikák közé.

Lényegében ugyanez a folyamat jelenik meg az újkorban, közelebbről a 19–20. században is, ám ehhez már nincs szükség évezredekre; lejátszódása sokkal gyorsabb, általában néhány (tíz) év. Elfelejtett, elvetett tudományos módszerek foglalkoztatják a századelő polgári szalonjainak okkult érdeklődésű társaságát. Olyan egykori tudományágak, mint a frenológia, vagy olyan, valamikor tudományosnak számító módszerek, mint például a delejezés vagy a mesmerizmus.[7] Utóbbiak, némileg korszerűsödve, az újokkultizmusban is tovább élnek, persze más néven: mint fényadás avagy aurafésülés bukkannak fel újra.

Az újokkultisták körében igen népszerű az egyik leghíresebb, utóbb mellőzött európai feltaláló: Nikola Tesla. A 20. század elején élt kutató a rádiótechnika, a robotika, a váltóáramú energetika területén elért tudományos eredményei után állítólag rábukkant a mágnes áram plazmafizikai előállítási módjára.[8] A különféle – a tudomány által fel nem karolt – felfedezéseket és találmányokat (a magyar olvasóközönség számára) Egely György gyűjtötte össze *Tiltott találmányok* című könyvében, amelyben együtt említi Edisont, a Curie házaspárt a 20. század végi „elnyomott" feltalálókkal.[9] A konklúzió pedig nyilvánvalóan nem lehet más: Edisont kinevették, amikor az izzólámpát megalkotta, és lám, azóta Edison találmánya széles körben elterjedt. Hasonlóképpen nevetnek ki ma számos feltalálót, ám éppen Edison példája mutatja, milyen

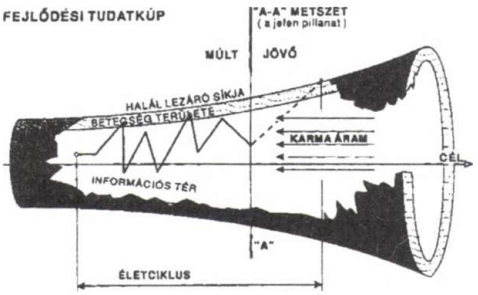
helytelen is ez. Ezáltal tehát Edison és a többi neves hajdani tudós és feltaláló legitimálja a 20. század mellőzött (ám az ezoterikus berkekben nagy becsben tartott) feltalálóit. Mellesleg Egely nevéhez is fűződnek találmányok. Az egyik legismertebb az úgynevezett „Egely-kerék", egy olyan műszer, amellyel naponta többször is megmérhetjük bioenergia-szintünket.

Az, hogy ezek a találmányok, amelyek többnyire egy csapásra megoldanák az emberiség szinte minden problémáját, nem terjedtek el általánosan, nem csupán a kor „szellemi sötétségének", vagy a tudósok stupiditásának köszönhető az ezoterikusok szerint, hanem elsősorban annak, hogy a tudós társadalom, összeszövetkezve a gazdasági érdekekkel, nem engedi érvényesülni ezeket a felfedezéseket. Hargitai Károly Egelyvel közösen írt könyvében olvashatjuk a következő sorokat, amelyekből voltaképpen egy klasszikus összeesküvés-elmélet körvonalazódik: „Az energiakicsatoló készülékek minőségileg is új típusú világot teremtenének. Nem hasonlítható egyik szerkezet sem a szokásos találmányokhoz. Ezek a készülékek drasztikusan megváltoztatják korunk gazdasági, politikai és valószínűleg társadalmi struktúráját is, ezért rendkívül erős érdekek fűződnek ahhoz, hogy ne valósulhassanak meg ezek a készülékek."[10]

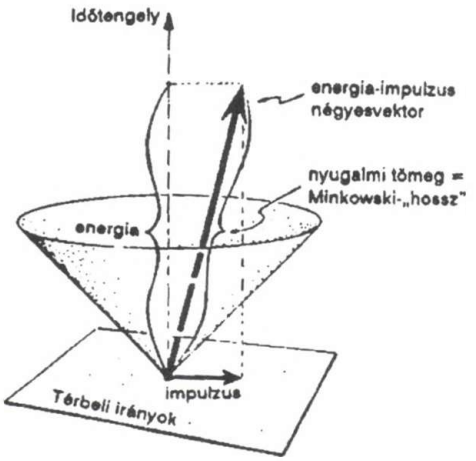
Tesla vagy más feltalálók valós vagy képzelt eredményei, elfeledett elképzelései éppen azért váltak az ezotéria alkotóelemeivé, mert a szellemi élet perifériájára kerültek. A valamilyen szempontból az elit körében népszerűvé vált dolgok (eszmék, divatok, szokások, névadás stb.) rendszerint előbb-utóbb popularizálódnak, szélesebb rétegekhez, sőt tömegekhez jutnak el, ámde ezalatt jelentős átalakuláson mennek keresztül: alkalmazkodnak az adott közösség addigi világához (szokásaihoz, képzeteihez). A tudományos eszmék és találmányok esetében ez a jelenség némileg módosul, tudniillik nem csupán arról van szó, hogy a tudományos elit által kiszelektált, egykor népszerű eszmék leszivárognak a populáris kultúrába és ott új életre kelnek, hanem megerősödésüket éppen periferikusságuknak köszönhetik. Tesla vagy Egely marginálisok, ahogyan az okkultizmus is az. Mindkettő marginális, ergo illegitim. És a margón lévők gyakorta hajlamosak megtalálni egymást, főként, ha van valami tartalmi közösségük is. A marginalitás által ezek az eszmék és találmányok tehát illegitimmé váltak, az illegitimitás révén pedig okkulttá. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy ez a „technicizált spiritualitás" önmagát természetesen nem vallásnak vagy mágiának, de még csak nem is okkultizmusnak vagy ezotériának tartja, hanem egyfajta alternatív tudománynak. Tudománynak, azaz legitimnek.

A kulturális leszivárgás másik esete az olyan tudományos tartalmak, elméletek megjelenése a New Age, az ezotéria világában, amelyek a tudományban mind a mai napig elfogadottak, sőt kifejezetten divatosaknak számítanak.

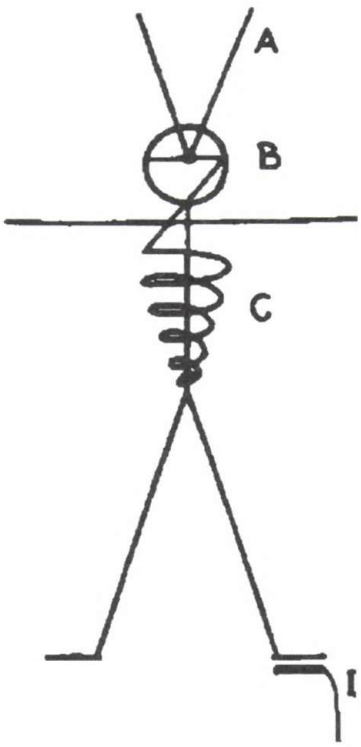
Bizonyos ezoterikus könyvek és folyóiratok például csak úgy hemzsegnek az olyan illusztrációktól – főként diagramoktól és táblázatoktól –, amelyek feltűnő morfológiai hasonlóságot mutatnak valódi tudományos könyvekben szereplő ábrákkal. Érzékletes példáját nyújtja ennek Simon László az „új tudat" létrehozásáról szóló klasszikus ezoterikus tartalmú könyvében található illusztráció (1–2. kép), amelyben a szerző az úgynevezett „tudatfejlődést" hasonlóképpen ábrázolja, mint a kozmológiával foglalkozó szaktudományos és ismeretterjesztő írások a téridő fénykúpot.[11]



1. Az emberi élet, emberi gondolatvilág „fejlődési tudatkúpja"



2. Egy „valódi, tudományos kúp": az energia-impulzus négyesvektor



3. „Egyszerű telebiotikus kapcsolás adója" erőátvitel céljából (A=antenna, B=kontaktus, itt leadó, C=rezgőtekercsek, D=földvezeték)

Ennek kapcsán is megfigyelhető, hogy bizony az okkultizmus sokszor csodálatra méltó fejlődésről, illetőleg adaptációs készségről tesz tanúbizonyságot. Figyelemre méltó jelenség például, hogy a 20. század első felében az ezoterikus könyvek ilyen típusú képeikhez inkább az elektromosságot tárgyaló művekből merítettek ihletet. Szépen példázza ezt W. Charonnak, még a harmincas–negyvenes években írott könyve, az *Atlantiszi mágia*[12] (3. kép). Az írásműből többek között megtudhatjuk, hogy „a test bizonyos részei úgy viselkednek, mint kondenzátorok, antennák, akkumulátorok. Van biológiai transzformátorunk, spirálberendezésünk, s a statikus áramok hol felhasználódnak, hol tudatosan kívül, kisülnek. A fizikából és kémiából ismert összes energiafáleség állandó körforgása képezi az organizmus életének lényegét. [...] Hatalmas kábelrendszer a gerincoszlop, s a legnagyobb generátor a szexuális mirigy-

rendszer. Földelést a végtagok nyújtanak, ha kell [...]."[13] Mindez azért lényeges a szerző szerint, mert ezek felhasználásával válunk képessé az „erőátvitelre", azaz a mágiára. Azóta azonban az elektromosság – némileg ironikusan fogalmazva – már kissé „elavult", s a komolyabb szellemi hátteret inkább olyan dolgok szolgáltatják, mint például a kvantummechanika, vagy a modern kozmológia. Így tehát, ha az okkult tartalom igazán korszerűnek, s ennélfogva hatásosnak kíván mutatkozni, úgy a korral haladva az új tudományos területekről kell beszereznie álcázásának eszközeit, kellékeit.

Hasonlóképpen, ahogyan az elmúlt évszázadban az asztrológia is igen praktikusan beépítette rendszerébe az újonnan felfedezett bolygókat, méghozzá anélkül, hogy a szisztéma bármiben is sérült volna, a biológia és a fizika (újabb) elméletei is számíthatnak rá, hogy előbb vagy utóbb, különféle spirituális tartalmakkal felruházva, valamely okkult irányzat szerves részét fogják képezni. A folyamat, illetőleg jelenség persze messze nem új keletű. Már a 19. század végén, az akkori ezoterikusok is a tudományok akkoriban újnak számító felfedezéseiből merítettek analógiákat. Így a fizikában a mechanika törvényei, a biológiában pedig a darwini evolúció elmélete, valamint a sejtelmélet volt nagy hatással az újítani vágyók képzeletére. A kezdődő *teozófia* (főként Blawatsky asszony írásai), majd nem sokkal utána a javarészt ebből önállósuló Rudolf Steiner-féle *antropozófia* is előszeretettel ássa bele magát az akkori fizika és biológia bizonyos irányzataiba, és hoz onnan számos elemet: analógiákat, terminusokat, alapeszméket.[14] A jóga-ászanákat (a jógi szimbolikus jelentéstartalommal bíró testtartásait) például nem egy szerző a törzsfejlődés egy-egy szintjének szimbolikus megjelenéseként értelmezte.[15]

Ahhoz, hogy ezek az irányzatok „önálló tudományként" láttathassák magukat, nemegyszer elismert tudósok igazi tudományos munkásságának uszályába rejtőznek, azaz szinte kisajátítják, sőt talán mondhatjuk: a maguk képére formálják ezeknek az elméknek az erre alkalmas elképzeléseit.[16] Persze, ezek a tudósok olykor maguk is lehetőséget adtak, hogy életművük egyfajta legitimációs kapaszkodó legyen, mivelhogy személy szerint ők sem voltak teljesen mentesek attól a látásmódtól, amelyet az okkultizmus magáénak vall. Mindenekelőtt C. G. Jung életművét és szerepét kell itt megemlíteni. Amikor Jung a különböző álmokat archaikus szimbólumokként értelmezte, akkor voltaképpen az „archaikus" fogalmán keresztül beintegrálta a különféle ősi vallási, szakrális elemeket, mítoszokat egy tudományos tárgyalási univerzumba, azaz lényegében legitimálta ezeket a tartalmakat.[17] A nyugati ezotériához való vonzódása mellett nagy teret szentelt bizonyos keleti elemekkel történő foglalatosságnak is. (Így például külön művet írt a *mandalá*ról, sőt e fogalmat kiterjesztette számos nyugati ezoterikus kulturális képződményre, felhasználta a pszichológiában, és ezáltal egyfajta – mára már széles körben elterjedt – jungi terminussá tette azt.)[18] Jung munkássága azért rendkívül fontos, mert végső soron ő volt az, akinek révén – sok esetben pusztán a reá történő hivatkozással – legitimálódott az okkultizmus. (A pszichológiára még visszatérek.)

Ám a pszichológia mellett természetesen más tudományágak képviselői is szerephez jutnak: így a fizikus Fritjof Capra a modern fizikát, főként a kvantummechanikát

próbálja analógiába vonni, illetve összeegyeztetni az európai ember számára misztikusnak tűnő keleti tanokkal (főként a taoizmussal), s ezen keresztül akarva-akaratlan bevezeti azt a nyugati okkultizmus világába.[19]

Capra és mások munkássága olaj a tűzre. Így, akárcsak Jung, ezek a maguk szakmájában tanult és képzett emberek is a társadalmi-kulturális legitimáció eszközeivé válnak, az újokkultisták állandó hivatkozási pontjaivá. Sőt, e folyamat, azaz a tudomány és az ezotéria érintkezése révén még „új műfajok" is születnek. Ahogyan Jung – és nyomában az ezotériával, illetőleg az attól elválaszthatatlan keleti tanokkal kacérkodó pszichológusok – munkássága nyomán megjelenik az ezoterikus pszichológia, úgy a Caprához hasonló szerzők nyomán megjelenik a „kvantumhalandzsa" is.[20] Ez ama műfaj, amikor is az okkultisták, az ezotéria hívei és művelői kezdenek el a kvantummechanikáról írni – természetesen a saját szemszögükből. Adam McLean például, az alkímia kutatója és egyben annak modern híve, „kvantumtudatosságról" ír az egykori adeptusok „Királyi Művészete" kapcsán.[21] Mivel a kvantummechanika a tudományos intellektus legmodernebb csúcsproduktuma, aki ezzel foglalkozik, az *up to date* a szellemben, ám mégis olyasvalami, ami megmagyarázhatatlan jelenségeket prezentál a kultúra felé. S ez utóbbi a legfontosabb: a kvantummechanika az áhított csodát hozza vissza – akaratlanul is.

De korántsem csupán a természettudomány eredményei szivárognak le az okkultisták világába. A bölcsészet elemeit éppúgy fellelhetjük. A történelemtudománnyal rokonítható például a tradicionalisták hitvilága. A tradicionalizmusnak az archaikus magaskultúrák tisztelete és az evolúciós elmélet elutasítása a legfőbb jellemzője. (Voltaképpen elnevezése is erre utal.) Lényegi mondanivalója, hogy létezik egyfajta ősi („aranykori") léthelyzet, amelynek fő jellemzője a tapasztaló alany uralma a tapasztalati világ felett, amely, ennek révén, a miénktől eltérő mágikus valóság világa. E világ maga is az Alany teremtése lévén jött létre. *A történelem pedig nem más, mint ebből az ősi állapotból történő kizuhanás (bukás) folyamata.* E folyamat révén egyre inkább a tapasztalati világ kezd uralkodni a tapasztaló alany (szubjektum) felett. A történelemben minden ekörül forog, minden ennek szimbolikus kifejeződése. Így például az aranykori Alanyt az archaikus magaskultúrákban a szakrális istenkirály képviselte, s a királyság intézményének folyamatos süllyedése, a demokrácia megjelenése ennek a süllyedő, kizuhant állapotnak a jelei. A tradicionalisták élesen elutasítják a demokráciát, a modernizációt, a köztársasági államformát, a haladás, de még a fejlődés eszméjét, sőt, a mindezek alapjául szolgáló objektív valóság fogalmát is. Mitikus történelemszemléletükben a francia forradalmat a világtörténelem egyik leggyalázatosabb eseményeként, a Harmadik Birodalmat az ősi rend feltámasztására tett kísérletként értékelik. Magyar képviselői elítélik a szabadságharcokat is. László András például így ír erről: „Az 1848-as európai forradalmak és 1848/49-es magyarországi forradalmi lázadásból felségáruló belháborúvá terebélyesedő események – tradicionális szempontból – egyetlen mozzanatukban sem fogadhatók el, és csak a legmesszebbmenő retrospektív elutasítással kezelhetők."[22] A tömegkultúra és a mennyiségi szemlélet engesztelhetetlen ellenségei. Természetesen a vallásoknak is a legszakralizáltabb formáit tartják a legmagasabb rendűnek. *A tradicionalizmus tiszta formájában*

voltaképpen radikális jobboldali felfogás, illetve az ókonzervativizmus filozófiai síkra emelt, ezoterizált és szakralizált eszmerendszere. Benne majdnem minden fordított előjelű értékelést kap, amit a mai nyugati ember szinte megkérdőjelezhetetlen alapértékként tart számon. A tradicionalisták hűvösen tartózkodóak a kereszténységgel szemben. Felfogásuk gnosztikus, mivel a szubjektum általi szellemi önmegvalósítást helyezik a középpontba. Hívei az árja felsőbbrendűség elméletének is, s nem véletlen, hogy egyes képviselői a fasizmussal is kacérkodtak, habár az irányzat legtöbb követője az „árja" fogalmát nem mint faji, hanem mint tudati-etikai kategóriát kezeli. (A tradicionalizmus egyik kulcsfogalma egyébként az árják „boreális hagyománya".) Éppen ezért leginkább a védikus kori indiai (azaz: „ősárja") hagyományt tartják legtöbbre a vallások között (már csak az ebben megjelenő ősszubjektum kiemelt, uralkodói szerepe miatt is).[23]

A történettudomány mellett a nyelvészet leszivárgásának is tekinthető a „délibábos" eredetmítoszokkal való foglalatoskodás (például sumer–magyar ősrokonság). A sumerok mellett a perzsa–, egyiptomi–, asszír–, görög–magyar stb. rokonság is számos hívet tudhat maga mögött, ám a sumer–magyar eredet az, amit mindenki ismer, és mindenki elfogad ezekből a körökből. A sumerok, a sumer nép talánya önmagában is jelképe lehet annak, amit ezen ezoterikus irányzatok mítosza kifejez. A sumer a legősibb civilizált nép az általunk ismert írott történelemben, keleti nép, vélhetőleg Perzsiából jött Mezopotámiába, és nyelvének, valamint etnogenezisének eredetét máig nem fejtették meg. Nos, ha a sumer helyett itt a magyar szót tesszük be, akkor nagyjából összegezve megkapjuk azt, amit ennek az irányzatnak a hívei a magyarságról alapvetően gondolnak és vallanak.

Ugyanakkor el kell választani a magyar eredetmítosz kérdéskörét az ezotéria, illetve az okkultizmus kérdéskörétől. A délibábos mítoszoknak nem minden híve ezoterikus és okkultista, habár mind gyakrabban válnak azzá. Főként a fiatalok hajlanak az ezotériára, az idősebbek egy határon megállnak. Hisznek a sumer–magyar ősrokonságban, de nem vevők a „szívcsakrára" vagy a „révülésre". Azaz, minél fiatalabb valaki, annál inkább hajlik az ezoterizálásra.

A „délibábos" eredetkutatás egyenes leszármazottja a középkori etimologizáló nyelvészkedésnek, amely viszont az ókori mágikus aitiológiák örököse. Lényegük, hogy a szavak homofon hasonlósága alapján rokonítanak nyelveket és így népeket is. (Például a *Képes Krónika* szerint a párizsiak trójaiak voltak, ugyanis Párizst Paris királyfi alapította.) A 16. századtól kezdve a magyar eredetkutatás is ezt a módszert használta (akárcsak Európa többi népe, a franciák, a németek vagy bárki más).

Az eredet kutatása egyúttal egy bizonyos fejlődési stádiumot is jelez a nemzeti öntudat kialakulásában. A cigányok például csak a 20. század második felében kezdtek ilyesmivel foglalkozni. Romano Rácz Sándor *Kárpáti cigány–magyar, magyar–kárpáti cigány szótár*ának bevezetőjében olvashatók például a következő megállapítások: „Az Ószövetség az Egyiptomban raboskodó hébereknek olyan jellemzőit említi, amelyek félrérthetetlenül cigány voltukra utalnak. »Izrael fiai pedig szaporák valának, szaporodának és sokasodának, és igen-igen elhatalmazának, úgy, hogy megtelék velök az ország. [...] Mert a héber asszonyok nem olyanok, mint az egyiptombeliek: mert

azok életerősek; minekelőtte a bába hozzájuk eljutna, már szülnek. [...] Ne adjatok többé polyvát a népnek a téglavetéshez, mint ennek előtte!« Az egyiptomi rabságban sínylődők tehát vályogvetők voltak [...]. Igen szapora népség [...]. A Sifra, a Puá és a Cippora (Mózes feleségének a neve) tősgyökeres cigány női nevek."[24] És ők is azzal kezdik, amivel minden nép a reformáció idején, így a mi protestáns prédikátoraink is: a Bibliával. Így a magyarok is először a héber rokonságot vizsgálták, és ezzel párhuzamosan a zsidó–magyar rokonságot. „Horvát István történész, az Országos Széchényi Könyvtár őrzője, a pesti egyetemi tanára, 1825-ben megjelent művében *(Rajzolatok a Magyar Nép Történetéből)* kijelenti, hogy a világ legősibb népe a magyar, s ettől származik minden más nép. »Pözsög a Szentírás mindenféle régi magyar nevektől«, például Mózes, Simon, Áron. De akár Ádám, aki, mint a neve is mutatja, Ad-ám, tudniiliik almát Évának. Vagy Babilon, ami nem más, mint Bábolna, Karthágó pedig Kard-hágó."[25]

A hivatalos tudomány persze idővel, a modern összehasonlító nyelvészet, a régészet, a történelemtudomány kialakulásával meghaladta, túlnőtte az ilyesféle eredetmagyarázatokat. A rendszer viszont lesüllyedt tudásként megmaradt az „alternatív" tudomány berkeiben, s máig virágzik.

Nálunk, magyaroknál, ugyanakkor mindvégig egy sajátos politikai tartalommal is telítődik: a sérült nemzeti öntudatot jelzi. A 19. században főként a Habsburg-ellenességet, tudniillik ennek a mítosznak a lényege, hogy a Habsburgok hivatalos tudósai, bértollnokai voltak azok, akik azért hozták be a finnugor származás elméletét, hogy a magyarok dicsőséges múltját egy alantas múltra cseréljék: a megvetett, primitív, halász-vadász népekkel való rokonságra. Később Bobula Ida rukkol elő a máig népszerű sumer eredettel.[26] A sumer–magyar rokonságot aztán hamarosan követte a többi. Újabb és újabb hipotézisek: görög–magyar, angol–magyar, maja–magyar, egyiptomi–magyar, baszk–magyar, sőt (többek között Plessa Elek révén) ufó–magyar rokonság,[27] és itt már megjelenik a nyílt ezoterizálás is.

A Horthy-korszakban találnak először egymásra a különböző délibábos eredethívek, és létrejön az a szinkretizmus, ami *turanizmus* néven ismert. Úgy oldják fel az ellentmondásokat, hogy a sumeroknak nemcsak a magyarok a leszármazottai, hanem sok más „turáni" nép is, így a japánok, szkíták, hunok, avarok, törökök stb. Érdekes módon a finnugor népeket ekkor még nem ebrudalják ki ebből a körből. Ők is turáni testvéreink. A szocializmusban válik a finnugor rokonság gyűlöltté, tudniillik azáltal, hogy a szocializmusban a finnugor rokonságot erőltetik – állítják a turanisták –, a magyarságot akarják identitásától megfosztani.[28]

Végül is, az egymással legellentétesebb nézetek állnak össze a komplementaritás egyetértésében. A hivatalos tudomány általi el nem ismertség, azaz újfent a marginalitás jelenti azt a legfőbb erőt, ami ezeket összehozza a radikális nacionalizmus mellett. Így magyar népekről beszélnek. (Az asszíroktól kezdve, a zimbabwei ősi civilizáción és a maorikon át mindenki magyar.) Voltaképpen ennek a szubkultúrának a magyarságtudata a következőképpen fogalmazható meg röviden: minden magyar eredetű, ami ősi, amit a hivatalos tudomány nem ismer el, ami nem finnugor eredetű és főként nem zsidó.

Mind a tradicionalistákról, mind a sumeristákról elmondható, hogy ők nem élményekre vágynak, ezért náluk csodákról nem igazán beszélhetünk. Itt a felsőbbrendűségi tudat pótolja mentálisan az élményeket, a csodát. A sumeristák: a szkíták, illetve a hunok; a tradicionalisták viszont egy felsőbb szellemi kaszt, egy ősi faj szellemi örököseinek tartják magukat. Mindkét hiedelem a törzsi vallásossághoz hasonlítható leginkább, ahol a származás, annak mítoszai, kultuszai fontosak. Voltaképpen felfogható ez egy olyan törzsnek, amely egy virtuális szellemi térben helyezkedik el.

A modern, új vallási mozgalmak, irányzatok és a csoda kapcsolatának egy másik aspektusát is fontos megemlítenünk, amelynek lényege a pszichológia megnövekedett szerepével ragadható meg.[29] Jóllehet, a tudományágak többsége számíthat arra, hogy eredményeit az ezoterikusok saját világképükre formálják, a pszichológiában ez a folyamat fokozottabban jelentkezik. Az ezotéria (illetve általában a spiritualitás) és a pszichológia összefonódását illetően szinte jelképértékű az a gyakorlat, amely a könyvesboltok polcain egymás mellé rendezi a klasszikus pszichológiai szakmunkákat és az ezoterikus kiadványokat. Számos pszichológus, illetve pszichológushallgató kezd el okkultizmussal, különféle ezoterikus-spirituális irányzatokkal foglalkozni.[30] Ugyanakkor – mintegy ennek egyfajta tükörképeként – az alapjában véve ezoterikus érdeklődésű emberek többsége pszichológiával is foglalatoskodik, mi több, sok fiatal éppen hogy spirituális érdeklődésének hatására felvételizik pszichológia szakra.[31]

Említettem már Jung szerepét ebben a változásban, de nem ő az egyetlen. Érdemes még szót ejteni Erich Frommról, aki egy japán *zen*-szakértővel, D. T. Suzukival írt közös könyvet a zenről és a pszichoanalízisről, amelyben nem csupán összehasonlították a két módszert, vagy ebből a szempontból inkább mondhatjuk: eszmerendszert, hanem megkísérelték azokat mind fogalmi, mind pedig tartalmi téren is összehangolni.[32]

Az eszmék korszerűségének, illetve modern jellegének kérdése természetesen elválaszthatatlan a 20. századi társadalmi-kulturális változásoktól, mozgalmaktól, elsősorban is a hippikor hatásától. A hippikor gyermekeinek köszönhető, hogy ezek a tanok (vagy legalábbis, ami belőlük Nyugatra átjött) egy pszichologizáló fordulattal a modern spiritualitás és újvallásosság fundamentumaivá lettek.[33]

A II. világháborút követő időszakban a különféle új ezoterikus irányzatok, vallások elterjedése, felvirágzása két eltérő utat követett Európában és Amerikában, mutat rá Melton.[34] A különféle „új" (elsősorban keleti) vallások fokozatos térhódítása Európában szinte azonnal elindult/folytatódott, mihelyt a háború után a kedélyek lecsillapodtak. Megkezdődött Ázsiából a bevándorlás, valamint a vállalkozó szellemű európai utazók is újból útnak indultak Indiába, Kínába és a többi távol-keleti országba. A polgári szalonokból indult mágikus, okkult-vallási irányzatok a *mesmerista* mágikus *(rózsakeresztes, spiritiszta, új-templárius)* rendek, a *teozófia* és az *antropozófia* folytatták virágzásukat, miközben fokozatosan mind több keleti elemmel bővültek tanaik.

Amerikában viszont az 1924-es, ázsiaiakat kirekesztő törvény (Asian Exclusion Act) megakadályozta az ázsiai országokból származók bevándorlását az országba. A törvény egészen 1965-ig érvényben volt, amikor Kennedy és Johnson elnökök, szövetségeseket

keresve a vietnami háborúhoz, eltörölték. A határok megnyílásával százezerszámra áramlottak be Ázsiából a bevándorlók, köztük a számtalan vallási misszionáriussal, guruval, jógival, mesterrel. Ez az időszak éppen egybeesett a háború után született „baby boom" nemzedék nagykorúvá válásával. A népesség hirtelen megugrása gondot okozott először az iskoláztatásban, majd a munkavállalásban is, tudniillik nem volt elegendő munkalehetőség. Egy új szubkultúra alakult ki a városokban, a csövesek (street-people) kultúrája. Ezek a társadalom perifériájára szorult emberek azonban nagyon hamar egy sajátos, idealizált életstílus, a szabadság szimbolikus figuráivá váltak, s főként nyaranta számos egyetemista csatlakozott hozzájuk. A Keletről érkezett vallási tanítók elsőként ezeket az utcán élő generációkat célozták meg, majd a hozzájuk a nyári vakáció idején csatlakozó hippik révén pillanatok alatt egész Amerikában szétterjedt mozgalmakat hoztak létre. A hatvanas évek generációja a politikai tiltakozások és a kulturális újítások, kísérletezések lázában égett. Tiltakoztak a vietnami háború, a környezetszennyezés és a szegénység ellen, tüntettek a nők és az állatok jogaiért.[35] Különféle drogokkal kísérleteztek „alternatív tudatállapotok" létrehozására, liberalizálták a szexuális erkölcsöket, alternatív életkörülményeket (például kommunákat) alakítottak ki, és új típusú zenéket hallgattak. Mondhatni, egész megjelenésükben, ruházkodásukban, hajviseletükben a hagyományos polgári értékrend (a bibliai vallás és a haszonelvű individualizmus) elleni tiltakozásukat fejezték ki.[36] Az új vallási mozgalmak iránti érdeklődés fokozódását a hatvanas években, Észak-Amerikában számos kutató ezzel az általános értékválsággal magyarázza.[37]

Ez az „átpszichologizált" vallásosság tér azután vissza Európába, és reformálja meg az itteni *ezoterizmus*t, illetve *új-okkultizmus*t. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a pszichologizálás nem a hippikor szülötte. A háború előtti, régi vágású, „polgári-szalon-ezoterizmusban" ez az elem már eléggé kifejlett formában jelen volt – főként a keleti tanok nyugati interpretációiban. Persze még nem annyira a mélylélektanra alapozva, noha ez is adva lett volna, hiszen a pszichoanalízis egyes képviselői már a tízes években elkezdtek érdeklődni az okkultizmus iránt.[38] Ezek a korai szerzők sokkal inkább az akkori kísérleti pszichológia olyan népszerű, igen divatos irányzataihoz próbálták idomítani a misztikus Kelet mágikus titkait, a csodás jelenségeket és egyebeket, mint amilyen például a hipnózis volt akkoriban. (Ennek a felfogásnak az egyik legtipikusabb terméke Canon népszerű könyve, a *Kelet mágusai*, amelyben a szerző a lámák és fakírok csodás képességeit a hipnózissal magyarázza.)[39] A „virággyermekek nemzedékének" kultúrája inkább csak felerősítette, vagy pontosabban: kizárólagossá tette ezt a már korábban is jelen lévő elemet.

A pszichologizálás két szinten is megjelent. Részint megváltoztak a fogalmak, a vallási terminusok, átalakult a nyelvezet, megjelentek a modern lélektanból (főként a csoportlélektanból és mélylélektanból) vett kifejezések, s velük együtt bizonyos módszertani elemek és formák is. Majd minden valamirevaló ezoterikus írás hemzseg az olyan kifejezésektől, mint: „tudat", „tudatállapot", vagy „energia", mely utóbbinak ezoterikus használatáról egy külön tanulmányt lehetne írni. Jó példája ennek a tudományoskodó nyelvezetnek az az idézet, amely a Párizsban élő japán zen-mestertől, Taiszen Desimarutól származik:

> A bölcsesség nem csupán az előagyon múlik. Az igazi bölcsesség megjelenéséhez a thalamusra és a hypothalamusra is szükség van. Amikor egyaránt erősek, akkor hatalmas bölcsességgel rendelkezel. [...] De a hypothalamuson keresztül a dolgok bevésődnek az agyba. Lényegük megmarad a tudatalattiban, és zazen alatt újraéled. Nem a szexuális képzetekről és kellemes gondolatokról van szó, hanem azokról a dolgokról, amelyek mély benyomást tettek a testre; ezek élednek újra zazen alatt.
>
> Nekem a szútrák, mesterem szavai és a fontos dolgok nem a memóriámban hagytak nyomot, hanem tudatalattimon keresztül a thalamusomban.[40]

A modern ezotéria irányzatai tehát nagyon gyakran vesznek át tudományos kifejezéseket, ám ezeket – miként a fenti példa is mutatta – nem eredeti jelentésükben használják, hanem ősi tartalmak átnevezésére. Így például előszeretettel kölcsönzik a fizikától az „energia" szót, ám valójában nem abban az értelemben használják, ahogyan a fizika, hanem olyan hagyományos vallási tartalmakat jelölnek vele, mint az erő vagy a szellem. Vegyünk egyéb példákat is: a *szcientológia* már nevében is magában hordja a tudományoskodást. Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy a lélekre nem azt mondja, hogy „lélek", netalán „szellem", hanem azt, hogy Thetán. Sőt, még gyakorlataiban, külsőségeit tekintve is úgy működik, mintha nem is egy vallásról (vagy akár tágabb értelemben vett spirituális irányzatról) lenne szó, hanem valódi tudományról, illetőleg tudományos módszerről, pontosabban a pszichoanalízisnek egy – persze némileg „átspiritualizált" – válfajáról. Már magának a szcientológiának a középpontjában is egy ilyen fogalom áll: ez az „auditálás". Az *auditálás* gyakorlata során egy *auditor*nak nevezett lelkész segít a hívőnek úgymond „megtalálni a múltjában – beleértve előző életeit is – a fájdalmat tartalmazó területeket és megszabadulni ezek káros hatásaitól".[41] Az auditálást egy *elektro-pszichométer*nek nevezett speciális műszer használata teszi lehetővé. Az auditálás bizalmas ülések keretében folyik, melynek során a hívőt – pontosan úgy, mint a rendelésen a pácienst – egy díványra fektetik, ahol is az auditor kérdezgeti őt.

A (pszichológiai) átalakulás mélyebb szintje ugyanakkor már magát a vallási lényeget is érintette, azaz nem csupán a nyelvezet és a metodika, hanem magának a vallásnak a *célja* is megváltozott. Az olyan ideák, mint „megszabadulás", „megvilágosodás", vagy éppen a „Nirvána elérése" helyett egyre inkább olyan ideák kerültek előtérbe – kiszorítván vagy átértelmezvén az előbbieket –, mint amilyenek az „önmegvalósítás", az „önfelszabadítás", avagy a „lelki harmónia elérése". A törekvők már nem valamiféle végső megváltást keresnek, hanem evilági sikert, boldogulást, illetőleg gyógyulást testi-lelki bajaikból. De még az elmélyültebbek (vagy ha úgy tetszik, „vallásosabbak") is legfeljebb egy jobb újjászületést remélnek, ahol még inkább kiteljesíthetik saját énjüket. Sőt, kifejezetten divatba jön – mi sem áll távolabb az eredeti keleti vallásoktól – a halált követő „új életek", jövendőbeli újjászületések kultusza, ami végtére nem más, mint az a feletti öröm megnyilvánulása, hogy egyáltalán *létezik* előző és következő élet, mint olyan.[42] Ráadásul az „előző életekkel" való foglalatosság is rövid idő alatt egyfajta miszticizált önismeretté, spirituális töltetű populáris pszichoanalízissé lesz. Számos beszámoló szól arról, hogy az „előző életekre"

történő visszaemlékezések „mélyebb önismeretet adnak", hogy gyógyítják a pszichét, hogy elűzik a depressziót, hogy értelmet adnak az életnek, és nem utolsósorban feloldják a halálfélelem adta görcsöt, mivel egy „előző élet" megtapasztalása a halhatatlanság reményét csillantja meg. Azaz a reinkarnáció hite és átélése itt a mentálhigénié egyik (igen fontos) megjelenési formája.[43] Ez az elképzelés, inspirációt nyerve a pszichoanalízistől, pedig olyan obskúrus új „tudományok" megjelenését is magával hozta, mint a reinkarnációs terápia.[44]

Ugyancsak jó példája a vallási élmény (legalábbis a szó hagyományos értelmében) „vallástól mentes" elérésére a Csíkszentmihályi Mihály nevéhez fűződő „divatpszichológiai" irányzat, amely az *áramlat (Flow)* megtapasztalására, illetve az ezzel összefüggő boldogságélményre alapoz: „Az Én-tudat elvesztése Én-transzcendenciához vezet, ahhoz az érzéshez, hogy lényünk határai az eddiginél kijjebb tolódtak. Ez az érzés nem a képzelet játéka, hanem azon az adott tapasztalaton alapul, hogy közeli kapcsolatba kerültünk valami Mással, méghozzá olyan közelibe, hogy egy időre eggyé válunk egyébként önmagunktól eltérő, idegen dolgokkal."[45]

Végezetül még egy jelenségre felhívom a figyelmet, amely önmagában is szimbolizálja, illetve megvilágítja az elhangzottakat: eddigi tapasztalataim szerint a vallástalan, ateista emberek jobban elfogadják Jézus csodáit valósnak, amennyiben Jézus jógi volt, mint Jézus hagyományos zsidó-keresztény messiási-megváltói felfogását.[46] Ha ugyanis Jézus egy keleti guru volt, akkor az általa véghezvitt csodák is „racionális" magyarázatot nyernek. E csodák azonnal „érthetővé" válnak akkor, amikor megtudjuk, hogy Jézus más tudatállapotba került, vagy energiát használt a gyógyításhoz. Voltaképpen így a „csoda" megszűnik csoda lenni, mivel a mi kultúránk beszédmódjába illeszkedett, miáltal racionalizálódott is, ezáltal érthetőbbé és elfogadhatóbbá vált. A krisztusi személy és életút (illetve sok esetben általában a bibliai tanok) egyes nyugati ezoterikus újraértelmezői ezért előszeretettel láttatják Krisztust keleti mesternek, gurunak, jóginak, és éppen ezáltal próbálják emberré változtatni, olyasvalakivé, akinek cselekedetei megmagyarázhatók és elhihetők. Hiszen ha Jézus csak egy ember volt, aki a jóga technikáit gyakorolta, s ezáltal vált képessé a „csodák" véghezvitelére, akkor azok a tettek természetesen nem természetfeletti, megmagyarázhatatlan jelenségek, hanem olyan történések, amelyeknek működése „tudományosan" is megmagyarázható. *A „csoda" fogalma idegen, sőt már-már elfogadhatatlan a modern ezotéria számára, mert avítt fogalom, s mert a tudománytalanság – s azon keresztül az illegitimitás – kifejezője.*

Az okkultizmusnak, illetve az ezotériának azok az irányzatai, amelyekről a fentiekben szó volt, voltaképpen a mágikus-okkult és a tudományos szemlélet régi egységét őrzik. Bizonyos szempontból híveik régi vágású, mondhatni klasszikus materialisták, akik nem hisznek lelkekben, halott ősökben vagy istenekben, hanem idegen űrhajósokban, ufókban, magasabbrendű technikai civilizáció(k)ban. Másrészt viszont, hitük és látásmódjuk rejtett szemantikáját tekintve kétségtelenül okkultisták, hiszen a titkot kutatják, a csodát keresik, sőt: próbálják eszközeikkel megvalósítani. Ebből a szempontból az „önmegvalósítás", a mindenféle „tiltott találmányok", vagy éppen Tesla újrafelfedezése az ezoterikusok részéről kulturális kövülete annak, ami a tudomány is volt egykoron: a mágia egy fajtája.

Jegyzetek

1 A New Age-ről magyarul lásd például: Lugosi–Lugosi (1998); Gál (1994); valamint Barker (1992); Campbell (1982); Melton (1987; 1990; 1993).

2 Jelen sorok írója személyesen ismer számos olyan „hívőt", akik pár év leforgása alatt legalább féltucatnyi ilyen irányzatot, módszert, kultuszt stb. próbált ki. Mindegyiket teljes hittel és odaadással, mindenkor újabb és újabb „szellemi megközelítésekre", és persze ezek révén nyerhető érdekességekre és élményekre vágyva.

3 A magyarországi Krisnásokról, illetve az irányzatról általában lásd: Kamarás (1998).

4 Prabhupáda: 32.

5 Székely (1997).

6 A kérdésről jó összefoglalót ad Komoróczy (1995).

7 Ennek kapcsán egy érdekesség: Edgar Allan Poe egyik legrémisztőbb novelláját, a tartalmában a delejezésről szóló, stílusában száraz, kvázi „tényközlő leírásként" előadott történetet, a „Monsigneur Valdemar kóresete tényszerű megvilágításban"-t egyesek valódi tudományos cikknek, esettanulmánynak hitték.

8 Teslának a filozófia egyes nagy kérdéseit érintő, némileg okkult ízű írásainak egy részét – mintegy avantgárd gesztusként – közli a *Magyar Műhely* 108–109. száma.

9 Egely (2000).

10 Hargitai–Egely (1994: 195).

11 Simon (1994: 52). Vö.: Penrose (1993: 245).

12 Charon (1990: 227).

13 Charon (1990: 222–223).

14 A teozófia történetéről lásd Cambell (1980); Mills (1987). Magyarországi megjelenéséről érdekes összefoglalót nyújt Tarjányi (2000).

15 A biológiából vett analógiákra jó példa a magyar Kaczvinszky (1941), amikor a jógát elemzi, és azt több elemében az akkori élettannal, evolúciós elképzelésekkel stb. hozza össze.

16 Érzékletes példákat hoz a tudomány és az új-okkultizmus, a mágia összefonódására Connor (2000).

17 Jung (1987; 1999).

18 Jung (1999). Jung mandalakoncepciója egy pszichoterápiás praxis alapjává lett. A mandalakészítés máig alkalmazott eljárás az önkifejezés, az önismeret fejlesztésében. Erről lásd: Fincher (1998). A szerző jungiánus pszichológus, könyve tipikus példája a Jung révén a pszichoterápiában megjelenő keleti bölcseleti és praktikus spirituális elemeknek. Természetesen az eredeti keleti mandalakészítés egészen más jellegű volt és más célokat (elsősorban hagyományos értelemben vett mágikus-vallási célokat) szolgált, lásd Tucci (1961). Köztudott, hogy Jung életének különböző szakaszaiban intenzíven foglalkozott a Taóval, sőt a buddhizmussal és a hinduizmussal is. Erről: Crowley (1998: 79–102), valamint Rosen (1997).

19 Capra (1990).

20 Jellemző, hogy az ezoterizált fizika már Jungnál megjelenik, méghozzá a híres *szinkronicitás*-elmélet kapcsán.

21 Lásd például: http://www.levity.com/alchemy/quantum.html

22 László (1995: 180).

23 A tradicionalistákról lásd Farkas (1998; 2001). A tradicionalizmus legjelentősebb szerzői: Julius Evola, René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt. Egyesek Eliadét is ide sorolják. Az irányzat hazai megjelenése Hamvas Béla nevéhez fűződik. Ma élő leghíresebb képviselője Magyarországon a már említett László András.

24 Romano Rácz (1994). Bevezető tanulmány. Idézi: Szuhay (1995: 334–335).
25 Pusztay (1977: 16).
26 Érdekes módon a sumer eredet nem magyar találmány: a 19. századi német tudósok hasonlítják össze a sumer, az akkád, a magyar és emellett más urál-altáji, így finnugor eredetű nyelveket. Tehát már ez is „gesunkenes Kulturgut".
27 Plessa [1986).
28 Eme szemlélet kialakításában elsőrangú szerepe van a nyugati, de még inkább a délamerikai szélsőjobboldali magyar emigrációnak. Amit a *Szittyakürt*ben, az *Út és cél*ban, Padányi Viktor vagy Barát Tibor műveiben olvashatunk, pontosan az a szemlélet került át a rendszerváltás után az olyan szélsőjobb újságokba, mint a *Magyar Fórum, Hunnia* vagy a *Magyar Demokrata.*
29 Lasch (1996: 30). Könyvében az amerikai társadalomban lezajlott pszichológiai fordulatról ír. Ám szerinte a terápia „antivallás", ugyanis „a modern társadalomnak nincs jövője, és egyetlen gondolatot sem veszteget olyasmire, ami túlmegy pillanatnyi szükségletein". Abban igaza van, hogy a korunkban megjelenő pszichologizálásban a hagyományos vallási célok szerepe háttérbe szorul (legalábbis ezekben a nem keresztény új vallási mozgalmakban), ám ugyanakkor újfajta vallási célok jelennek meg: az ember saját jól-létének megvalósítása ölt vallásos jelleget.
30 Magyarországon a legnevesebbek: Popper Péter, valamint Pressing Lajos.
31 Érdekes vagy sajnálatos módon a pszichológusok nem reflektáltak ezekre a változásokra. Csupán elvétve bukkan fel egy-egy olyan cikk, amelyben a kérdés egyáltalán említésre kerül. Lásd például Anthony–Doucas–Robbins–Curtis (1997). Az ígéretes című tanulmányok is, mint például Lillistone és Shepherd munkája: *New Religious Movements and Mental Health* (2001), megmaradnak azoknak a hagyományos témáknak a tárgyalásánál, hogy mentálisan mennyire egészségesek az új vallási mozgalmakhoz csatlakozók, illetve, hogy milyen lehetséges hatásokkal jár az, ha valaki ezekhez a mozgalmakhoz csatlakozik. A témáról lásd még: Mund (2001), valamint Farkas–Mund (2002).
32 Fromm–Suzuki (1989).
33 A pszichológia és az új vallási mozgalmak kapcsolatáról lásd például: Wuthnow (1998), Anthony (1978); Schur (1976); Johnson (1981).
34 Melton (2001: 213–215).
35 Vö. például Gitlin (1987).
36 Vö. Bellah (1976).
37 Lásd például Dawson (1998); Cox (1977); Tipton (1982); Wallis (1984); Kent (1988); Wuthnow (1988); Roof (1993).
38 A bécsi pszichoanalitikusok egyik neves képviselője, Herbert Silberer például már Jung előtt foglalkozott hermetikával, alkímiával, illetve általában az okkultizmussal (Silberer 1971). Lásd még Oppenheim (1985). Magyarországon a Freud-tanítvány Ferenczi Sándor tulajdonított különösen nagy jelentőséget a spiritiszta médiumok pszichikai vizsgálatának, akinek okkult érdeklődése a pszichoanalitikus mozgalmon belül közismert volt, s aki igyekezett Freudot is megfertőzni az okkult jelenségekben való hittel. Erről lásd Ferenczi (1999); Mészáros–Hidas (1991); Harmat (1986); Tarjányi (2000).
39 Cannon (1943).
40 Desimaru (1995: 81–82).
41 Lugosi–Lugosi (1998: 223). A szcientológiáról lásd még: Straus (1986); Barker (1992); Wilson (1990). Vö. Hubbard alapművét a dianetikáról: Hubbard (1990). A könyv már alcímében is a szisztéma „pszichológiai tudomány" (és egyáltalán nem vallás!) mivoltát hangsúlyozza, amikor is a dianetikát úgy határozza meg, mint a „lelki és szellemi egészség

modern tudományát". Egy másik könyvének címe: *Önelemzés. Praktikus önfejlesztő kézikönyv.* A könyv – amelyben a dianetika immár „szellemi gyógyító technológia"-ként van meghatározva – nagy részét pszichológiai jellegű tesztek alkotják: Hubbard (1992). Veér András írt kritikus hangvételű könyveket a szcientológusokról: Veér (1999); Veér–Erőss (2001). Ebben az összefüggésben e munkák azért is érdekesek, mert azok egy pszichiáter ellenérzéseinek a kifejeződései.

42 Ez utóbbi felfogás különösen groteszk voltát mutatja, hogy a keleti vallások elsődleges és alapvető célja éppen hogy az újjászületéseknek – mint az ontológiai értelemben vett szenvedés legfőbb okának, forrásának és megnyilvánulásának – a megszüntetése. Keleten a „jobb újjászületés" reménye a vallási elképzelések alját jelentette, ám itt is mindenkor azzal a háttérrel, hogy az illetőnek ebben az életében ugyan nem sikerült a megszabadulás (szellemi éretlensége miatt, karmikus bűnei okán stb.), ám a leendő „jobb újjászületésben", azaz következő életében talán lehetősége nyílik az egó teljes kioltódására, s a születések megszüntetésére. Vagyis a kedvező újjászületés iránti vágy nem jelentett mást, mint a „végső megszabadulás", a nirvána jövőbeli reményét. Ez is rávilágít a nyugati és a keleti ember gondolkodása közötti alapvető különbségre: a nyugati megmaradt halálfélőnek.

43 Ilyen jellemző munkák például a New Age-es természetgyógyászat jelenlegi apostolainak, Thorwald Dethlefsennek vagy Rüdiger Dahlkénak a könyvei. De szinte valamennyi, reinkarnációról szóló új-okkultista könyvben kiemelt szerep jut a mentálhigiénének. Erről lásd például Wallis (1984).

44 Lásd például Hall (1999).

45 Csíkszentmihályi (1997: 103).

46 Jézus „indiai" mivolta mellett érvel például Kersten (1992); Wolff (1997).

Bibliográfia

ANTHONY, Dick–ROBBINS, Thomas–DOUCAS, Madeline–CURTIS, Thomas 1977: Patients and Pilgrims: Changing Attitudes Toward The Psychotherapy of Converts to Eastern Mysticism. *American Behavioral Scientist* 20/6, July/August. [Uez: In T. Richardson (szerk.) 1978: *Conversion Careers: In and Out of the New Religions.* Beverly Hills, CA: Sage, 43–64.]

BARKER, Eileen 1992: *New Religious Movement.* A Practical Introduction. London: HMSO.

BELLAH, Robert 1976: New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity. In C. Glock–R. Bellah (szerk.): *The New Religious Consciousness.* Berkeley: University of California Press.

CAMBELL, Bruce F. 1980: *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement.* Berkeley: University of California Press.

CAMPBELL, Colin 1982: The New Religious Movement, the New Spirituality and Post-Industrial Society. In E. Barker (szerk.): *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society.* New York: Edwin Mellen, 232–242.

CANNON, Alexander 1943: *Kelet mágusai. Tibet misztikája és csodái.* (Ford. dr. Balogh Barna) Budapest: Viktória Könyvkiadó.

CAPRA, Fritjof 1990: *A fizika taója. A modern fizika és a keleti miszticizmus közötti párhuzam feltárása.* Budapest: Tericum Kiadó.

CHARON, W. 1990: *Atlantiszi mágia.* Média.

CONNOR, Steven 2000: *Weird Science. Remembering the 90s conference, Birkbeck College, 8 September, 2000.*

COX, Harvey 1977: *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism.* New York: Simon and Schuster.

CROWLEY, Vivianne 1998: *A jungi szellemiség.* Budapest: Bioenergetic.
CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály 1997: *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
DAWSON, Lorne L. 1998: *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements.* Oxford University Press.
DESIMARU, Taiszen 1995: *Az út gyakorlása.* Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
EGELY György 2000: *Tiltott találmányok.* Budapest: Egely Kft. kiadása.
EVANS, CHRISTOPHER 1974: *Cults of Unreason.* New York: Farrar, Straus and Giroux.
FARKAS Attila Márton 1998: *Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája.* Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 50. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
– 2001: Ezoterikusok Haynau Baráti Köre. *Élet és Irodalom* XLV/30: 15–17.
FARKAS Attila Márton–MUND Katalin 2001: Az egészség és tisztaság mint új vallási cél. *Liget,* 2001/7: 3–20.
FELDMÁR András 1997: *A tudatállapotok szivárványa.* Debrecen: Gigant Bt.
FERENCZI Sándor 1999: Spiritizmus. In *A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások 1897–1908.* S. a. r. Mészáros Judit, Budapest.
FINCHER, Susanne F. 1998: *Mandalakészítés. Intuíció, önkifejezés, gyógyulás.* Budapest: Édesvíz Kiadó.
FROMM, Erich–SUZUKI, D. T. 1989: *Zen buddhizmus és pszichoanalízis.* Budapest: Helikon.
GÁL Péter 1994: *A New Age – keresztény szemmel.* (Harmadik, javított kiadás) Budapest: Szegletkő.
GITLIN, Todd 1987: *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage.* New York: Bantam.
HALL, Judy 1999: *Reinkarnációs terápia.* Budapest: Bioenergetic.
HARGITAI Károly–EGELY Görgy 1994: *Kifordul a tér.* Budapest: Kornétás Kiadó.
HARMAT Pál 1986: *Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis. A budapesti mélylélektani iskola története 1908–1983.* Bern.
HUBBARD, L. Ron 1990: *Dianetika: A lelki és szellemi egészség modern tudománya. A dianetikai eljárás kézikönyve.* Budapest: Interbright.
– 1992: *Önelemzés. Praktikus önfejlesztő kézikönyv.* (Ford. Fülöp Márta, Kárpáti Péter) Budapest: Minerva Kiadó.
JOHNSON, Benton 1981: A Sociological Perspective on New Religions. In T. Robbins–D. Anthony (szerk.): *In God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America.* New Brunswick, N. J.: Transaction Press, 51–66.
JUNG, Carl Gustav 1987: *Emlékek, álmok, gondolatok.* (Ford. Kovács Vera) Budapest: Európa.
– 1999: *Mandala: képek a tudattalanból.* Budapest: Édesvíz Kiadó.
KACZVINSZKY József 1943: *Kelet világossága.* Írás Kiadó.
KAMARÁS István 1998: *Krisnások Magyarországon.* Budapest: Iskolakultúra.
KENT, Stephen 1988: Slogan chanters to Mantra Chanters: A Mertonian deviance Analysis of conversion to Religiously Ideological Organizations in the Early 1970s. *Sociological Analysis* 49/2: 104–118.
– 1996: Scientology's Relationship with Eastern Religious Traditions. *Journal of Contemporary Religion* 11/1: 21–36.
KERSTEN, Holger 1992: *Jézus Indiában élt a keresztre feszítés előtt és után.* Budapest: Bibliográf.
KOMORÓCZY Géza 1995: A tudományos világnézet csapdájában. A babiloni csillagtudomány. In *Bezárkózás a nemzeti hagyományba.* Budapest: Ozirisz, 9–47.
LASCH, Christopher 1996: *Az önimádat társadalma.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
LÁSZLÓ András 1995: *Tradicionalitás és létszemlélet.* Kötet Kiadó.

LILLISTON, Lawrence–SHEPERD, Gary 2001: New Religious Movements and Mental Health. In Bryan Wilson–Jamie Cresswell (szerk.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London–New York: Routledge, 123–139.

LUGOSI Ágnes–LUGOSI Győző (szerk.) 1998: *Szekták. Új vallási jelenségek*. Budapest: Pannonica Kiadó.

MELTON, J. Gordon 1987: How New is New? The Flowering of the „New" Religious Consciousness since 1965. In D. G. Bromley–P. H. Hammond (szerk.): *The Future of New Religious Movements*. Macon, GA: Mercer University Press, 59–79.

– 1990: *New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research Inc.

– 1993: *Another Look at New Religious*. ANNALS, AAPS, 1993. May.

– 2001: Anti-Cultists in the United States. In Bryan Wilson–Jamie Cresswell (szerk.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London–New York: Routledge, 213–233.

MÉSZÁROS Judit–HIDAS György 1991: A pályakezdő Ferenczi. *Thalassa* 1991/1.

MILLER, Elliot 1993: *A crash course on the New Age Movement. Describing and Evaluating a Growing Social Force*. Michigan: Baker Book House.

MILLS, Joy 1987: *100 Years of Theosophy*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.

MUND Katalin 2001: Kelet Istenei Nyugaton. *Ethnographia* [s. a.]

OPPENHEIM, Janet 1985: *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1950–1914*. Cambridge University Press.

PENROSE, Roger 1993: *A császár új elméje*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PLESSA Elek [1986]: *A fajokat a földre hozó úr-ősök (messiások)*. New York (Magánkiadás).

PRABHUPÁDA, A. C [é. n.]: *Bhaktivedanta Swami* = A tökéletes jóga. Az isteni szeretet jógája. Egy világhírű jógamester feltárja a jóga igaz titkait. The Bhaktivedanta Book Trust.

PUSZTAY János 1977: *Az „ugor–török háború" után*. Budapest: Magvető Kiadó.

ROMANO RÁCZ Sándor 1994: *Kárpáti cigány–magyar, magyar–kárpáti cigány szótár és nyelvtan*. Budapest: Balassi Kiadó.

ROOF, Wade Clark 1993: *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper-Collins.

ROSEN, David 1997: *Jung és a Tao. Az integritás útja*. Szeged: Szukits Kiadó.

SCHUR, Edwin 1976: *The Awareness Trap: Self-Absortion Instead of Social Change*. New York: McGraw-Hill.

SIMON László 1994: *Gyémántok. A Vízöntő kor filozófiája*. (Magánkiadás).

SILBERER, H. 1971: *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*. New York: Dover Publications.

STRAUS, Roger B. 1986: Scientology „Ethics": Deviance, Identity and Social Control in Cult-Like Social World. *Symbolic Interaction* 9/1: 67–82.

SZÉKELY László 1997: *Az emberarcú kozmosz. Az antropikus kozmológiai elv*. Budapest: Áron Kiadó.

SZUHAY Péter 1995: *Cigány kultúra. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról*. BUKSZ, 1995 Ősz, 329–341.

TARJÁNYI Eszter 2000: *A szellem örvényében. A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai*. Budapest: Universitas Könyvkiadó.

TIPTON, Steven M. 1982: *Getting Saved from the Sixties*. Berkeley: University of California Press.

TUCCI, Giuseppe 1961: *The Theory and Practice of the Mandala*. London.

Dr. VEÉR András 1999: *Bolondok (Űr)hajója*. Art Nouveau.

Dr. VEÉR András–Dr. ERŐSS László 2001: *A szcientológia mocsarában (dokumentumok és következtetések)*. Art Nouveau.

WALLIS, Roy 1984: *Elementary Forms of the New Religious Life.* London: Routledge and Kegan Paul.

WILSON, Bryan R. 1990: *The Social Dimension of Sectarianism. Sects and New Religious Movement in Contemporary Society.* Oxford: Clarendon Press.

WOLFF, Hanna 1997: *Az egyetemes Jézus. Jézus alakja indiai szemmel.* (Ford. Nádas Orsolya) Budapest: Elpídia Kiadó.

WUTHNOW, Robert 1985: The Cultural Context of Contemporary Religious Movements. In T. Robbins–W. Sheperd–J. McBride (szerk.): *Cults, Culture, and the Law.* Chicago, CA: Scholar Press, 43–56.

– 1988: *The reconstructing of American Religion.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

– 1998: *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s.* Berkeley: University of California Press.

Látók, varázslók, gyógyítók

Láng Benedek

Középkori diákok mágikus kézikönyvei: avagy milyen tanulmányokat folytathatott volna Faust a krakkói mágusiskolában?

Mágusiskolák Európa-szerte

Johannes Manlius, a 16. század népszerű szerzője azt írja könyvében, a *Locorum communium collectanea*-ban, hogy a híres Johannes Faustus doktor egy időben Krakkóban diákoskodott, ahol a mágia nyilvános oktatás tárgyát képezte.[1] Ez a kijelentés hamar bevonult a mindenki által igaznak vélt közhelyek gyűjteményébe; egy Manliusnál alig fiatalabb kortárs szerző, Simon Maiolus például szinte szó szerint megismétli.[2] Egy vélekedés általánosan elfogadott voltából azonban semmi sem következik igazságtartalmára nézve. A modern filológia például kimutatta, hogy bár a Faust-legendák mögött valódi történelmi alak áll, őt egyáltalán nem Johannesnek, hanem Georgiusnak hívták, és feltehetően soha nem járt Krakkóban.[3] Minket azonban pillanatnyilag nem annyira a történeti Faust élete, mint inkább az a fenti idézetek sugallta állítás érdekel, mely szerint a késő középkor Krakkójában a mágia *publice docebatur*, azaz nyilvános iskolában volt tanulható.

Ismeretes, hogy számos közép és kora újkori elképzelés szerint a mágusok valójában városról városra utazó diákok voltak, akik tudományukat könyvekből merítették, és Európa nevezetes mágusiskoláiban mélyítették el.[4] Ilyen iskolák működtek köztudottan Salamanca és Toledó városaiban. Könnyen érthető, miért éppen az Ibériai-félsziget városai tettek szert ilyen hírnévre: három – az arab, a keresztény és a zsidó – kultúra és tudományos tradíció határmezsgyéjén e városok az új tudás importjának legfontosabb helyszíneivé váltak. A keresztény Nyugat éppen itt fordíttatta le a 12. században azokat az arab szövegeket, amelyek a saját tudományánál tagadhatatlanul felsőbbrendű tudást kínáltak, és a tudomány alapműveivel együtt itt ültették át latinra a természetes és a talizmánmágia kézikönyveit is. Nem csoda hát, hogy középkori toposzok és történetek egész sora úgy festi le Toledót, mint a fekete mágia, a divináció és a démonidézés nemzetközi központját.[5]

Ami azonban Krakkó mágikus reputációját illeti, a magyarázat kevésbé nyilvánvaló. Az alábbi tanulmány tulajdonképpen arra a kérdésre keres választ, hogy vajon mely mágikus művészeteket sajátíthatta volna el Faust, ha – intellektuális horizontját

bővítendő – valóban Krakkóba utazott volna, továbbá, hogy milyen intézményes keretek közt és milyen tankönyvekből tanulhatta volna a titkos művészeteket. Kevésbé képletesen fogalmazva: mit keres Krakkó a mágusiskolák helyszínéül szolgáló városok sorában, valóban igaz-e, hogy a lengyel város a mágikus művészetek központja lett volna a késő középkorban?

Kristálymágia Krakkóban

Ha behatóan megismerkedünk a 15. századi Krakkó művelődéstörténeti forrásanyagával, azt látjuk, hogy a tanult mágia gyakorlása távolról sem volt ismeretlen a város intellektuális életében. Ennek illusztrálásaképpen három példa is említhető, méghozzá különös módon mindhárom a kristálymágia területéről.

A krakkói kézirattár egyik kódexének (*Biblioteka Jagiellońska* – a továbbiakban BJ–MS 1934) kötéstáblájából például egy igen különös, pergamenre írt levél került elő. A levél alapján izgalmas történet rekonstruálható, amelynek három szereplője van: a mágus, a királyné és a pápa. Az 1410. december 10-én kelt levél szerzője Cillei Anna, Jagelló Ulászló lengyel-litván uralkodó felesége, címzettje XXIII. János pápa, a levél megírásának kiváltó oka pedig Nicolaus, a varázsló. Anna királyné – feltehetően egy Rómából érkezett kérdésre válaszolva – beszámol a krakkói városi hatóságok által vád alá helyezett Nicolaus perének fejleményeiről. Leveléből megtudjuk, hogy Nicolaus korábban maga is gyakran vett részt bűnözők kihallgatásán, kínvallatásán, sőt kivégzésén, lévén a város hóhéra. Később azonban mágia gyakorlására adta a fejét. A királynő arról is tájékoztat minket (pontosabban a pápát), hogy a Nicolaus ügyében nyomozó domonkos inkvizítor, aki a városi hatóságokkal működött együtt, a hóhér-mágus otthonában folytatott házkutatás során több kristálygömböt és egy tükröt is talált,[6] amely tárgyak feltehetően jövendőmondásra szolgáltak, valamint egy könyvet a Nap és a Hold talizmánképeivel (*„cum inculptis solis et lune figuris"*). Mindebből úgy tűnik tehát, hogy a krakkói inkvizítor nem egyszerűen egy mágikus érdeklődését titokban kielégítő ember ügyében nyomozott, hanem korának egyik legjobban felszerelt mágusával állt szemben. Minthogy Nicolaus foglalkozására nézve eredetileg hóhér volt, talán éppen marginális helyzete és a munkaköréből adódó szégyenbélyeg predesztinálta arra, hogy egy másik, a társadalom szemében szégyenletes tevékenységbe is belebonyolódjék, és ez vezetett végül oda, hogy nekromancia gyakorlásában (*exercicio artis nigromancie*) bűnösnek találták.[7] Nicolaus perifériális helyzetével és „outsider" voltával azonban egyáltalán nincsen összhangban, hogy ügyéről a királyné és a pápa leveleznek egymással.

A történet néhány fontos részletét még mindig homály fedi, fogalmunk sincs például, miért keltette fel ilyen fontos személyiségek érdeklődését ez az ember, a kínvallatás, a halálbüntetés, a kristálymágia és a nekromancia szakértője. Személyét mindmáig nem sikerült megnyugtatóan azonosítani, felmerült azonban a lehetőség, hogy esetleg azonos lehet azzal a bizonyos Nicolausszal, akinek neve a korszak másik jelentős mágusperében tűnik fel, egy olyan perben, amelyet megint csak élénk

uralkodói érdeklődés kísért, és amely ismét a kristálymágiával állt kapcsolatban. Ez azonban átvezet minket második példánkhoz.

Két évtizeddel Nicolaus pere után egy prágai magiszter, Henricus Bohemus áll a lengyel bírák előtt.[8] A vád igen súlyos: huszita eszmék követése, démonidézés és nekromancia gyakorlása. Minthogy nem ez az első eset, hogy Henricust e vádak miatt a bírák elé idézik, most mint visszaeső bűnöst, komolyan fenyegeti a halálbüntetés veszélye. Henricus nemcsak hogy „outsider" nem volt, mint Nicolaus, de még csak krakkói átlagpolgárnak sem lehet nevezni: ahogyan Jan Długosz, a nagy lengyel történetíró beszámol, Henricus magának a királynak volt befolyásos udvari csillagásza a 15. század húszas éveiben, köztiszteletben álló tudós, akinek megadatott, hogy Zsófia királyné mindhárom gyermekének születésénél jelen legyen, és aki az újszülöttek horoszkópját is megszerkesztette.[9] Az őt övező királyi tisztelet és szeretet ellenére 1429-ben három különböző váddal fogják perbe: 1) rokonszenvezés a huszitizmussal, 2) asztrológiai és mágikus (démonidézéstől sem mentes) praktikák gyakorlása elásott kincsek megtalálása céljából,[10] valamint 3) tiltott nekromantikus könyvek birtoklása, amelyek eretnek tanokat, mágikus és divinatórikus eljárásokat, démonidézést, és egyéb módszereket tartalmaznak, amely módszerek elásott kincsek és egyéb elrejtett tárgyak megtalálását ígérik.[11]

Feltehetően magas szintű kapcsolatainak köszönhetően, a prágai mágusnak végül nem kellett szembenéznie a halálbüntetéssel, „csupán" életfogytiglan bebörtönözték. Mégsem a börtönben halt meg, ugyanis egy évtizeddel később több forrásban is azt olvassuk, hogy szabadon él Krakkóban. Úgy tűnik, mágikus érdeklődését sem adta fel teljesen, mert a krakkói egyetem egyik orvosdoktorának, Johannes de Dobrának egy kódexében fennmaradt feljegyzés szerint Henricus egy bizonyos örmény emberről beszélt, aki négyszáz évig élt. (Johannes doktor más forrásból is értesült a különös esetről, és azt is megtudta, hogy az örmény emberfeletti képességét valamiféle elixír használatának köszönhette.)[12]

Visszatérve a per előtti időkhöz, Henricus 1429-es aktáiból, valamint fennmaradt gyónási jegyzőkönyvéből egyetemi magiszterek egész csoportjának mágikus együttműködése bontakozik ki. A vádlott részletesen beszámol róla, hogyan idéztek munkatársaival démonokat, és kerestek kincset Zwierzyniec kertjében (ez volt a király zoológiai kertje) bizonyos kézikönyvek útmutatásai alapján.[13] Társai és segítői közt találunk egyetemi magisztereket, Monaldust, Nicolaust és Stanislaust, valamint egy fiatal fiú médiumot. Az utóbbival kezdve: számos középkori teológus, valamint a démoni mágia több kézikönyve beszámol róla, hogy mágikus rituálék során igen gyakran alkalmaztak fiatal szűz médiumokat mint a túlvilági üzenetek tiszta és megbízható közvetítőit.[14] A teológusok közül Johannes de Saresberiensisnek lehettek a legközvetlenebb tapasztalatai e téren, mert gyermekkorában egy pap őt magát használta az isteni üzenet interpretálására (*Policraticus*, II. 28).[15]

Ami pedig a Henricusszal és a fiúval együttműködő egyetemi magisztereket illeti, közülük többen azonosíthatók.[16] Az olasz születésű Monaldus de Luca például a korszak Krakkójának jól ismert professzora,[17] akit botrányos viselkedése miatt többször is kitiltanak a városból,[18] és akinek több orvosi receptje is fennmaradt az egye-

tem könyvgyűjteményében.[19] Nicolaus de Hinczonis pedig az egyetem kazimierzi születésű diákja, tanára, majd rektora, aki 1434 körül halt meg.[20] Egyetemi karrierje – úgy tűnik – kizárja annak lehetőségét, hogy az előbbi esetből megismert Nicolaus hóhérral azonosítsuk.[21] Bár szemlátomást kortársak voltak, és kristályokkal kapcsolatos érdeklődésük is megegyezett, egyikük kínvallatásokon és kivégzéseken, másikuk inkább csak szóbeli kikérdezéseken, egyetemi vizsgákon vett részt. Egyszóval személyük nem kínál alkalmat arra, hogy a kristálymágia első két krakkói előfordulása között közvetlen, személyi összefüggést állapítsunk meg.

De ha nincsen kapcsolat az első és a második eset közt, annál inkább lehet a második és a harmadik közt. Az a tény, hogy Henricus szemlátomást szakértője volt a kristályok tudományának, valamint, hogy a királyi család közvetlen közelében élt, a *cristallomancia* harmadik lengyel példájához vezet el minket. A Jagelló család nyolc fennmaradt imádságos könyvének egyikéről van szó, amely olyannyira rejtélyes, és annyi tikot rejt magában, hogy itt most csak érintjük, de részletesen nem tárgyaljuk.[22] E könyv valaha Ulászló király birtokában volt (hogy pontosan melyik Ulászlóról van szó, arról máig folynak a viták a szakirodalomban). A nyolcvan folión keresztül sorakozó változatos eredetű imák majd mindegyikének szövegében feltűnik néhány, legkevésbé sem keresztény liturgiába illő mondat. E betoldások révén az imát mondó Ulászló arra kéri a felsőbb hatalmakat, Istent, Krisztust, Szűz Máriát és az angyalokat, hogy fedjék fel előtte az összes titkokat, és a kristály segítségével mutassanak meg neki mindent, amire kíváncsi (de legfőképpen alattvalóinak titkos szándékait).

Félretéve az imák és a mágikus betétszövegek eredetének kérdését, valamint a könyv tulajdonosának azonosítási problémáit, csupán a szerző rejtélyes identitására térünk ki. Látható, hogy akárki volt is ez a kéziratban meg nem nevezett szerző, mindenképpen tapasztalt volt a kristálymágia területén, és feltehetően maga is rendelkezett egy kristállyal, amelynek segítségével változatos tetteket hajthatott végre. Biztosan voltak a könyvtárában mágikus kézikönyvek is, mert az imádságos könyv több imája egyáltalán nem ortodox eredetű, hanem a rituális mágia különféle szövegeiből lett kölcsönözve. A könyv *possessora*ként felmerülő Ulászlók közül az egyik éppen az a később Várnánál elesett Ulászló király volt, akinek születésénél Henricus segédkezett. Ha tehát tényleg az ő udvarában keletkezett az imádságos könyv, akkor a kérdést, hogy ugyanis ki lehetett a szerzője, egyszerűen megfordíthatjuk, és feltehetjük a következő módon is: ki mást kérhettek volna fel a mágikus tartalmú imádságos könyv elkészítésére, ha egyszer Henricus a maga szakértelmével, gyakorlatban is kipróbált kristályával és mágikus kézikönyveivel éppen az udvarban volt, és a király közeli tanácsadói közé tartozott? Bár a szerzőt ebben a pillanatban nem tudjuk kétséget kizáróan azonosítani, Henricus tűnik messze a legesélyesebb személynek erre a posztra.

Az egyetemi magiszterek kézikönyvei

Az eddig szemügyre vett példák azonban nem kimondottan a krakkói oktatással kapcsolatosak, még akkor sem, ha Henricus praktikáinak esetében egyetemi magiszterekkel van dolgunk. Ha tehát továbbra is arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen mágikus tanulmányokat folytathatott egy 15. századi vándordeák Krakkóban, legjobban tesszük, ha az egyetem háza táján nézünk körül.

Mint ismeretes, a krakkói egyetemet 1364-ben alapította Nagy Kázmér lengyel király a közép-európai egyetemalapítási hullám részeként.[23] Ami kevesebb hangsúlyt kap a szakirodalomban, az az a szomorú tendencia, hogy a régió mindazon egyetemei, amelyek nem kaptak második esélyt, hamar eltűntek az oktatás történetéből, mint ahogyan kudarcot vallott mind a három magyar egyetemalapítási kísérlet: Pécsett, Óbudán és Pozsonyban. Krakkó egyeteme, hasonlóan a bécsihez, csak azért maradhatott fenn, mert 1400 körül a magyar történelemből is ismert Hedvig királyné és férje, Jagelló Ulászló újjáalapították. A királyné az intézményre hagyta minden ékszerét, a híres Anjou-gyűjteményt, amely a korabeli Európa egyik legértékesebb ékszeregyüttese volt, és amelynek birtokában az egyetem hirtelen belépett a leggazdagabb európai intézmények sorába. E nagylelkűségnek köszönhető, hogy a krakkói egyetemet az újkorban hálából Jagelló egyetemnek keresztelték, amely nevet máig viseli.

Nem sokkal a második alapítást követően alakult meg az egyetem két legfontosabb természettudományos kutatócentruma, az orvosi fakultás és a csillagászati tanszék. Mintegy ötven év múlva, az utóbbi tanszék egyik oktatója, Martinus Rex de Żurawica,[24] hosszas külhoni tanulmányok végeztével visszatért Krakkóba, és megalapította a nagy hírnév elé néző asztrológiai tanszéket, amely a 15. század ötvenes éveiben kezdte képezni a diákokat.[25] Ezután tehát két olyan tanszék is működött az egyetem berkein belül, amely a csillagok tudományára oktatta a hallgatókat. Az égboltra irányuló kitüntetett figyelem következtében az egyetem hamar e tudomány egyik leghíresebb nemzetközi centruma lett, ahová egész Európából zarándokoltak diákok, és amely ellátta Itália és Németország, Buda és Bécs, de még akár Párizs udvarait és egyetemeit is csillagászokkal és asztrológusokkal. A csillagászati tanszékeken folyó tudományos nyüzsgésnek köszönhetjük azt is, hogy a középkor egyik leggazdagabb asztronómiai és asztrológiai kéziratgyűjteménye éppen a krakkói egyetem könyvtárában, a *Biblioteka Jagiellońská*ban maradt fenn. Nem meglepő hát a kortársak sommás véleménye: *Cracovia astrologis referta est* – Krakkó teli van asztrológusokkal.[26]

Minderre az intézménytörténeti kitérőre azért volt szükség, mert ha mágikus források után kutatunk a krakkói egyetem könyvtárában, akkor célszerűnek látszik, hogy éppen a természettudós magiszterek hátrahagyott gyűjteményeiben nézzünk körül, és hogy megvizsgáljuk, vajon az orvostudomány és az égitestek iránti érdeklődésük együtt járt-e a mágikus művészetek gyakorlásával. A vizsgálathoz viszonylag egyszerű hozzákezdeni, mert Krakkó magiszterei és professzorai rendszerint magára az egyetemre hagyták kódexeiket, és így ezek ma a *Biblioteka Jagiellońska* kézirat-

tárában olvashatók. E kódexeket kinyitva pedig azt látjuk, hogy bár a mágiát nem övezte hasonlóan lelkes és intézményes érdeklődés, mint az asztrológiát, azért a főbb mágikus alapszövegek ott voltak az egyetemi oktatók és diákok polcain.

A középkori mágia valamennyi fontosabb műfaját megtaláljuk ezeken a polcokon. A *természetes mágia* alapszövegei közül említhető például az Albertus Magnusnak tulajdonított *Experimenta Alberti* (vagy másik bevett címén: *Liber aggregationis*),[27] az Arisztotelésznek tulajdonított *Secretum secretorum*,[28] valamint az önmagát Perzsia legendás királyától eredeztető *Kyranides*.[29] Mindhárom szöveg azt magyarázza el, hogy hogyan lehet a természet elemeinek, köveinek, növényeinek és állatainak titkos erejét orvosi és mágikus célokra felhasználni, és hogyan lehet ezen elemek egymással való titkos kapcsolatait, megfeleléseit kifürkészni. Tanácsot adnak, hogyan váljunk láthatatlanná, hogyan leplezzük le hűtlen feleségünket, hogyan győzzük le ellenségeinket, hogyan késztessük menekülésre a démonokat, vagy hogyan csillapítsunk le viharokat. A *Kyranides* egyik experimentuma például részletes instrukciókat tartalmaz, amelyek szerint fogjunk egy sast, kötözzük össze a lábát, majd, mielőtt fejét egy vasból készült karddal levágjuk, a következőket suttogjuk a fülébe (természetesen latinul): „Ó sas, az ember barátja, felszólítalak és megbabonázlak téged az ég és a föld Istene, valamint a négy elem nevében, hogy hatalmaddal bármilyen gyógyításban a segítségemre légy." Ilyen és hasonló receptek, experimentumok és eljárások a mágia és az orvostudomány határterületéről igen népszerűnek számítottak a középkorban (a *Secretum secretorum*ról például, a maga közel ötszáz fennmaradt példányával, nem túlzás azt állítani, hogy minden középkori könyvtár polcán megtalálható volt), és érdemesnek találtattak arra, hogy a krakkói egyetemi orvosdoktorok a természettudományos traktátusaik közé másolják őket.[30]

Nem kevésbé népszerűek a *talizmánmágia* szövegei. Ezek rendszerint rövidebb lélegzetű és rendkívül strukturált traktátusok, betudott szerzőjük pedig nemritkán maga a tudós istenség, Hermész Triszmegisztosz, vagy valamelyik hozzá kötődő legendás bölcs, Belenus vagy Toz Graecus. A leírások az adott talizmánnak megfelelő bolygó, vagy a talizmán alkalmazási területe szerint vannak strukturálva, így könnyedén kikereshető belőlük, hogy milyen ábrát mely bolygó órájában milyen fémbe vagy kőbe kell vésnünk, és abból hogyan készíthetünk gyűrűt, amulettet vagy szobrocskát, amelyet aztán igény szerint testünk megfelelő részén hordhatunk vagy egy adott helyen eláshatunk. Ha mindezt előírás szerint hajtottuk végre, jó esélyünk van arra, hogy az adott fémnek, bolygónak, órának és képnek megfeleltetett planetáris szellem segítségünkre legyen céljaink elérésében. Az alkalmazási területek megint csak az élet legkülönbözőbb területeit ölelik fel: skorpiók eltávolítása a városból, szerelem vagy gyűlölet keltése, meddőség előidézése vagy fogamzásgátlás, városok lerombolása vagy üzleti vállalkozások felvirágoztatása.[31]

A természetes és a talizmánmágia szövegeinél is gyakrabban találunk azonban *divinációs*, azaz a jövő kifürkészésére vonatkozó eljárásokat a *Biblioteka Jagiellońska* kéziratairban. A divináció egyik leggyakoribb alaptípusa az úgynevezett *geomantia*, amely nem más, mint pontok különféle alakzatainak táblázatba rendezése úgy, hogy a saját magunk által véletlenszerűen lejegyzett pontokat a táblázat megfelelő sorába

helyettesítve választ kapjunk a jövőt illető kérdéseinkre (amelyek érinthetik a mindennapi élet bármely területét, egészséget, halált, az utazás kimenetelét, örökséget, házasságot, ellenségeket).[32] Szintén a divináció területére tartozik a Pythagoras-kör, amelyet élet és halál szférájának is hívnak, és amely nevéhez híven arról tájékoztat, vajon a beteg túléli-e betegségét, vagy meghal, és akár egyik, akár másik eshetőség következik be, azt is megtudjuk, hogy az most azonnal, vagy pedig egy, esetleg két hét múlva várható-e. A betegség kimenetelének meghatározásához pedig nem annyira gondos orvosi diagnózisra van szükség, mint inkább a beteg nevét alkotó betűk számértékének matematikai számításokba helyettesítésére (e kalkulációk ugyanakkor a Hold helyzetét sem hagyják figyelmen kívül). Ennek végeredménye Pythagoras körének felső, gyógyulást ígérő, vagy alsó, halált jelentő félkörébe esik.[33]

Bármennyire ismertek voltak is ezek a mágikus műfajok Krakkóban, a kéziratokban csupán elszórtan jelentkeznek az orvosi és asztrológiai szövegek között szabadon maradt foliókon, és sporadikus jelenlétükből nem következtethetünk valamiféle koherens és intézményes mágikus érdeklődésre az egyetemen belül. Ezért különösen érdekes a *Biblioteka Jagiellońska* egyik kimondottan mágikus jellegű kézikönyve, a BJ 793, amely a divinációs és talizmanikus irodalmat a leginkább koncentráltan tartalmazza. Igazi, mindennapi használatra készült kézikönyvről van szó, amelynek szkriptora 1460 körül praktikus szövegek széles spektrumát másolta egyetlen kódex pergamen lapjaira, és számos ábrával, táblázattal, valamint a margókon elhelyezett indexszel és kereszthivatkozással látta el őket. Egészoldalas geomantikus pontdiagramok segítik az olvasót, hogy választ találjon kérdéseire, koncentrikus és egymáshoz képest elforgatható tárcsarendszerek kínálnak kombinatorikus és mnemotechnikai segítséget, hogy a felhasználó könnyedén felidézze az olvasott anyagot.

A szöveggyűjtemény egyrészt alapvető asztrológiai munkákat tartalmaz, másrészt pedig mágikus traktátusokat, főként a talizmánmágia és a divináció területéről.[34] Néhány, horoszkópokról és asztrológiai orvostudományról szóló munkát egy érdekes leírás követ a mágikus négyzetek alkalmazásáról, amelyből megtudjuk, hogyan lehet az egyes négyzeteket a nekik megfeleltetett bolygó fémébe vésve, majd a talizmánt alkalmasint menstruális vérrel meghintve és egy akasztott ember elégetett ruhájával megfüstölve otthonokat elnépteleníteni, működő üzleti vállalkozásokat romba dönteni, vagy egy csatában minél alaposabb rombolást véghezvinni *(De septem quadraturis planetarum seu quadrati magici)*.[35] A mágikus négyzeteket hasonló típusú szöveg követi, a talizmánmágia klasszikusa, a híres arab tudós, Thabit ibn Corath neve alatt ismert *De imaginibus*. Ezúttal nem kétdimenziós talizmánokkal van dolgunk, hanem kis szobrokkal, amelyek ugyanakkor nem kevésbé ambiciózusak a praktikus célokat illetőleg, mint az előbbi négyzetek.[36] Ezek után következnek a kódexben a nagy és színes geomantikus táblák és a hozzájuk fűzött magyarázatok, és ezek betudott szerzői megint csak nagy és híres személyiségek: Socrates Basileus, Bernardus Silvestris, vagy Amalricus király.[37] Bárki volt is e kódex másolója vagy megrendelője, szemlátomást nemcsak a földi világ elemeinek mágikus manipulációja és a jövő kifürkészése iránt érdeklődött, hanem a fiatalság megőrzése (Johannes Rupescissa: *De consideratione quintae essentiae*), az élet vize *(De aqua ardenti)*, és a kövek titkos ereje

(Ps. Ptolemaiosz: *De lapidibus*, valamint az anonim *Lapidarius Mercurii*) iránt is, nem is beszélve a varázstintáról, amely az átlagos olvasó szeme előtt láthatatlan marad.[38]

A praktikus mágia olvasmányainak ez az eddig is kimerítő gyűjteménye nem volna teljes a talizmánok legátfogóbb középkori kézikönyve, a *Picatrix* nélkül, amely valóban meg is jelenik a kötet záró szövegeként.[39] A *Picatrix*ot Kasztíliai Bölcs Alfonz udvarában fordították a 13. század közepe táján, előbb arabból kasztíliaira, majd később, a második fázisban latinra. Több ez a könyv, mint mágikus receptek és arab talizmánok puszta felsorolása: olvasunk benne mágia- és tudományelméletet, mágiaklasszifikációt, az amulettek működési elvének teoretikus tárgyalását, planetáris szellemekhez intézett imákat, démonok kényszerítésének módszereit, és sok további rituális elemet.[40]

A krakkói *Picatrix* azonban nem egyszerűen egy a sok középkori *Picatrix*-másolat közül. Ez a legkorábbi olyan fennmaradt verzió, amely meghaladja egy néhányfoliós töredék szintjét, és – ami még jelentősebb – ez az egyetlen illusztrált *Picatrix*. A szöveg kritikai kiadása kizárólag ebből a kéziratból vett másolatokkal tudta bemutatni, hogyan is néztek ki a félig állat félig ember dekanikus szellemek a középkori szkriptorok fantáziájában.[41] Márpedig ezeknek a képeknek további jelentősége is van, további adalékokat szolgáltatnak ugyanis kódexünk történetéhez. Egy híres holland matematikus, Simon Stevin de Bruges, aki a 16. században Krakkóba látogatott, különös ábrákat csodált meg a Wawel kastélyában:

> J'ay veu une partie d'autres signes en peinture contre les parois d'une chambre, à la court du Roy de Pologne en Craco[vie] qui éstoient de forme monstrueuse, dont les membres éstoient composez de diverses espèces d'animaux, et éstoit écrit auprès Signa Hermetis, c'est à dire les signes d'Hermes.[42]

A leírást a BJ 793 képeivel összevetve igen valószínűnek tűnik, hogy a *Signa Hermetis*, amelyekről a jeles hollandus beszámolója szerint a Wawel állatfiguráit mintázták, éppen a mi kéziratunk dekanikus figurái voltak.[43]

Minden más tekintetben azonban kimondottan szegényes a tudásunk a BJ 793 sorsáról: első oldalai elvesztek, nincs mód azonosítani másolóját vagy tulajdonosát. Bár filológiai eszközökkel megállapítható, hogy lengyel anyanyelvű és tanult ember volt, valamint hogy minden bizonnyal az egyetem magiszterei közé tartozott, nevét pillanatnyilag nem tudjuk megadni, sem tanulmányairól közelebbit mondani.

Egy krakkói diák mágikus könyvtára

Közelebb kerülünk kiindulási kérdésünk megválaszolásához, ha nem a krakkói *Biblioteka Jagiellońska* fennmaradt forrásainak hajdani tulajdonosait igyekszünk azonosítani, hanem – talán paradox módon – a Vatikáni kézirattár *Palatinus latinus* gyűjteményében végzünk kutatásokat. Itt ugyanis több olyan mágikus tartalmú kéziratot is találunk, amelyek valaha egy krakkói diák, Johannes Virdung de Hassfurt

(c. 1463–1538)[44] könyvespolcain foglaltak helyet, nagy részük Virdung saját kezű másolatában.[45] E kódexek elsősorban olyan alapvető asztrológiai szövegeket tartalmaznak, amelyek a krakkói egyetemen a 15. század második felében a tananyag részét képezték, és részben éppen Virdung tanárainak tollából származnak. Ugyanezen kódexek lapjain azonban igen széles körű válogatást találunk mágikus és hermetikus szövegekből is. Ezek egyike a *Liber runarum*, egy igen ritka szöveg az asztrális mágia területéről, amelyből megtudjuk, hogy a bolygószellemek neveit miképpen lehet skandináv rúnák segítségével az adott bolygóhoz tartozó fémbe és kőbe írni, majd aztán a nevek birtokában a szellemeket manipulálni.[46] Virdung kódexeiben feltűnik még két, nem kevésbé ritka, Hermesznek[47] és Belenusnak[48] tulajdonított szöveg a talizmánmágia területéről *(De imaginibus sive annulis septem planetarum)*, egy leírás arról, hogyan lehet planetáris szellemeket varázsgyűrűkbe zárni, és különféle jó- vagy rosszindulatú célokra felhasználni,[49] továbbá Thabit ibn Corath *De imaginibus*a,[50] néhány Pythagoras-kör, amellyel Virdung talán saját betegségeinek kimenetele felől érdeklődött,[51] mintegy három tucat rajzolt tenyér, amelyekbe a tenyérjóslás (kiromancia) területéről való olvasmányélményeinek tapasztalatait foglalta össze vizuálisan kifejező jegyzetekben,[52] végül pedig számos ponton elszórva különféle titkos ábécék listája.[53] Mindezek, és még sok további hasonló példa Virdung könyvtárából, mind arra utalnak, hogy ha egy krakkói diák az 1480-as években igazán érdeklődött a tanult mágia iránt, lényegében minden fontosabb szöveghez hozzáférhetett.

E kódexek tulajdonosának, Virdungnak életéről sokáig csak annyi volt ismert, hogy a 16. század elején asztrológiai munkákat jelentetett meg nyomtatásban német területeken, valamint hogy matematikusi (azaz asztrológusi) állást töltött be a heidelbergi udvarban.[54] A Vatikán raktáraiban megőrzött kéziratok segítségével azonban sokkal részletesebben rekonstruálhatjuk az életét, mivel a szövegek között elszórt jegyzeteiben valóságos szakmai önéletrajzot hagyott ránk.[55] Virdung 1481-ben a lipcsei egyetem hallgatója volt, és a következő évben került Krakkóba, ahol együtt dolgozott a kor legnagyobb asztrológia professzoraival, Johannes de Glogoviával (1445–1507) és Albertus de Brudzewóval (1445–1495), akiknek kódexeiben is jelentős helyet biztosított.[56] Krakkói tanulmányainak végeztével a pfalzi választófejedelem udvari csillagásza lett, valamint matematikát, csillagászatot és orvostudományt tanított a heidelbergi egyetemen. Halála után kéziratai az egyetemre maradtak, onnan vitték a pápai csapatok a Vatikánba a harmincéves háború forgatagában.

Az asztrológus mágikus érdeklődéséről nem csupán az általa másolt szövegek tanúskodnak. Egyik kódexében Virdung egy kis cédulát hagyott, amelyen megörökítette, hogy 1520-ban találkozott egy bizonyos Nicholaus de Pulchro Monte Schonberg nevű kiváló angol asztrológussal és mágussal, aki az előbbieken kívül még pap és jogi doktor is volt.[57] Nem ez volt az egyetlen olyan alkalom Virdung életében, amikor okkult érdeklődését nemzetközi tapasztalatcsere tárgyává tette, ugyanis Johannes Werner nürnbergi asztrológus és matematikus (1466–1522) egy Konrad Celtishez (1459–1508), a híres humanistához (aki korábban maga is krakkói diák volt) címzett levelében arról panaszkodik, hogy kölcsönadott egy értékes csillagá-

szati munkát Virdungnak, de annak a könyvvel együtt nyoma veszett, úgy hírlik, hogy Angliába ment mágiát tanulni.[58]

Tudjuk továbbá, hogy Virdung levelezésben – sőt jó barátságban – állt a neves sponnheimi apáttal, Johannes Trithemiusszal is. Egyik Trithemiushoz írott levelében például Virdung egy kortárs mágusról érdeklődött az apátnál. Levele nem maradt fenn, csupán Trithemius válaszából következtetünk rá. Ez a válasz pedig több, mint indulatos. Az apát szerint ugyanis a szóban forgó mágus, „Magister Sabellicus Faustus iunior" nem más, mint sarlatán és imposztor. Faustus – írta Trithemius – a mágusok legkiválóbbjának merészelte hívatni magát, és elbizakodottságában odáig ment, hogy névjegyet gyártott, majd ezt híresebb kortársainak szét is küldözgette. A névjegy felirata a mágus pökhendiségét tükrözi: „*Magister Georgius Sabellicus Faustus iunior, fons necromanticorum, astrologus, magus secundus chyromanticus agromanticus pyromanticus in hydra arte secundus*". Biztos, ami biztos, az apát hozzáteszi még, hogy Faustus nemcsak megbízhatatlan alak és csavargó, hanem ráadásul a fiatal fiúk nagy rajongója is. Mindezen szavak kitüntetett figyelemnek örvendenek a szakirodalomban, lévén hogy Trithemiusnak ez a levele az első fennmaradt forrás, amely a Faust-legendák hősének történeti előképét, az igazi léttel bíró Georgius Faustust említi.[59]

A sponnheimi apát írásait lapozgatva egyébként még egyszer találkozunk Johannes Virdung de Hassfurt nevével, méghozzá megint csak egy mágussal kapcsolatban. Trithemius tanúként hivatkozik a heidelbergi asztrológusra, amikor leírja, hogyan érkezett meg a mágus Johannes Mercurius (egy újabb sarlatán az apát szerint) Lyonba, a francia király udvarába.[60] Megtudjuk, hogy Mercurius őrülete és arroganciája nem kisebb Faustusénál, amit bizonyít pimasz névválasztása, a különös, kizárólag leplekből és vasláncokból álló öltözete, valamint öntelt dicsekvése, mely szerint nem csak birtokolja az ősi bölcsek titkos tudását, de még meg is haladja őket.[61]

Talán nem véletlen a hasonlóság a két eset között, vagy pontosabban, Trithemiusnak a két önjelölt mágus által kiváltott reakciója közt. A történet hátteréhez tartozik ugyanis, hogy az apát maga is a mágia gyakorlásának vádjába keveredett egy bizonyos levél miatt, amelyben meglehetősen félreérthetően írt arról, hogy milyen közel áll az emberfölötti tudás megszerzéséhez. A levelet azonban a váratlanul elhunyt címzett helyett rosszindulatú olvasók kaparintották meg, és Trithemius azzal tölthette élete hátramaradó részét, hogy az ellenséges pletykákat cáfolja. Ennek fényében érthető, hogy Faustusról és Mercuriusról alkotott véleménye e védekezés egyik eszköze: bizonyítani kívánja, hogy amit ő maga tanulmányoz, az tiszta filozófia, bezzeg az, amit a két alak művel, őrült mágia.[62]

És valóban, érdemes elidőzni egy pillanatra a felett, amit ez a két mágus tesz! Abban ugyanis, ahogyan szinte tervszerűen találják ki saját magukat, tényleg van valami korábban ismeretlen, mind Trithemius, mind Virdung lelkületétől idegen elem. Kifinomult technikákkal, extravagáns viselkedéssel, szimbolikus neveket választva, névkártyák szétküldésével tudatosan konstruálják meg a szerepet, melyet eljátszanak. Egyikőjük Mercuriusnak hívja magát, Triszmegisztosz mágikus figurája után, másikójuk pedig a Sabellicus jelzőt választva az okkult praktikákról hírhedt szabinokkal vállal közösséget. Mindketten felhasználják a közvéleményt és szándékosan

gerjesztenek pletykákat. A hírnév talán még fontosabb is számukra, mint a valóság, és ezzel megszületik egy új típusú, „főállású" mágusfigura. Johannes Virdung de Hassfurt jelen van ennek az új, önjelölt mágustípusnak a születésénél, de ő maga nem tartozik a kategóriába. Ismeri és olvassa a tanult mágia irodalmát, figyelemmel kíséri a mágia témakörében bekövetkező változásokat, az okkult tudományok azonban nem monopolizálják tudományos érdeklődését, sem mindennapi tevékenységét.

Következtetések

Bár a krakkói diákok zöme jóval kevesebb nyomot hagyott, mint Virdung, és nem tudjuk azonosítani minden egyes mágikus kézikönyv tulajdonosát és másolóját, az ő esete mégis segít elképzelni, hogyan is nézhetett ki egy mágia iránt lelkesedő, és okkult szövegeket gyűjtő-másoló krakkói magiszter, orvosdoktor vagy csillagász.[63] Azt látjuk mindenekelőtt, hogy e gyűjtők és olvasók nem hasonlítanak arra a csúcsos süveget hordó, fekete leplekbe öltözött és bomlott tekintetű varázslóra, amelynek képében a középkori varázslót hajlamosak vagyunk megjeleníteni. Nem hasonlítanak továbbá a Mercurius vagy Faustus típusú önjelölt mágusfigurákhoz sem (akik modern sztereotípiáinkhoz talán közelebb állnak). A tanult mágia krakkói tudósai nem voltak sem marginális figurák, sem „outsiderek", hanem tisztességes értelmiségiként, egyetemi magiszterként vettek részt a középkor tudományos életében. Intézményi hátterük magyarázza a fennmaradt mágikus szövegek zömében tudományos kodikológiai kontextusát is; a talizmánok, a mágikus receptek, a divinációs eljárások és a geomantikus táblázatok többnyire ugyanis csillagászati, asztrológiai, orvosi és matematikai szövegek között tűnnek fel.

De vajon milyen célból másolták e szövegeket: használatra, vagy puszta intellektuális érdeklődésből? A kéziratok foliói hallgatnak, és nem kötik orrunkra, vajon tulajdonosuk kipróbálta-e a rajtuk rögzített recepteket, és a gyakorlatba is átültette-e a talizmánokról való tudását. Van azonban néhány jel, amely mégis mintha konkrét használatról árulkodna. Henricus Bohemus peranyaga kimondottan utal arra, hogy a cseh asztrológus nem csupán birtokolt nekromantikus kézikönyveket, hanem részt is vett angyalidéző és kincskereső szeánszokon. A BJ 793 geomantikus táblázatai, kereszthivatkozásai, indexei szintén azt jelzik, hogy a kódex tulajdonosa nemcsak egyszer olvasta el a könyvét, hanem rendszeresen forgatta, akár egy szakácskönyvet. Végül pedig Ulászló király imádságoskönyve sem egyszerűen csak tartalmazza a mágikus imákat: a könyv kimondottan személyes használatra készült, a másoló a jövendő tulajdonos nevét behelyettesítette a szövegbe, és minden bizonnyal meg is szentelte a könyvet.

Mindebből bátran levonhatjuk azt a következtetést, hogy ha Manliusnak abban nem volt is igaza, hogy a mágia Krakkóban a késő 15. században nyilvános oktatás tárgyát képezte (már csak azért sem, mert a mágia a középkorban soha, sehol nem képezte nyilvános egyetemi oktatás tárgyát), annyiban mégiscsak érvényes a kijelentése, hogy a krakkói egyetem magiszterei hozzáférhettek a tanult mágia forrásaihoz,

lemásolhatták – és le is másolták – ezeket, sőt még bizonyos mértékű együttműködésre is léptek egymással. A cseh Henricus például további egyetemi magiszterekkel, az olasz Monaldus de Lucával és a lengyel Nicolaus de Hinczonisszal együtt fürkészi a kristály titkait a királyi parkban. Hatvan évvel később, Johannes Virdung de Hassfurt az egyetem diákjaként – talán éppen az egyetemi szkriptóriumban – másolja a talizmánszövegeket, és ez korántsem az ő magányos partizánakciója: ugyanabból a kódexből, amelyből ő átveszi a *Liber runarum*ot, vele egy időben (1488-ban) egy másik krakkói diák is lemásolja ugyanezt a szöveget, méghozzá egy olyan kódexbe (Dresden SLB N. 100), amely megint csak a krakkói csillagászprofesszorok tanításait tartalmazza, valamint egy igen jó válogatást a Hermetika, a divináció és a talizmánok területéről.[64] Ez a Drezdában megőrzött kódex és Virdung könyvei olyannyira hasonlóak jellegükben és tartalmukban, hogy talán nem a képzelőerőnk önkényessége, ha a két szkriptor úgy jelenik meg előttünk, amint éppen mágikus témákról cserélnek eszmét. Tudjuk továbbá, hogy Virdung, miután elhagyta Krakkót, egészen tudatosan törekedett arra, hogy korának minden, a mágia témájában jártas személyiségével kapcsolatba kerüljön, így aztán levelezett vagy találkozott az apát Johannes Trithemiusszal, az angol mágus Nicolaus de Pulchro Monte Schonberggel, a humanista Konrad Celtisszel, és minden valószínűség szerint Johannes Mercuriusszal és Georgius Faustusszal. Ha tehát tanszék nem alakult is a mágia tanulmányozására Krakkóban, azért kimutatható valamiféle tudományos együttműködés az okkult művészetek témakörében.

Úgy tűnik, hogy Krakkó egyszerre jelentett kellően inspiratív és kellően toleráns közeget ahhoz, hogy a diákok megismerkedjenek a mágiával. A szövegek hozzáférhetőek voltak (ha nem is a könyvtárban, de barátoktól való kölcsönzés révén), a magisztereknek pedig nem kellett olyan üldöztetéstől tartaniuk, mint Párizsban, ahol a 14. század vége óta gyakran jelentek meg mágiát elítélő határozatok, és egymást érték a – nemritkán kivégzéshez vezető – mágusperek. Ha Faustus mindezt tudta volna, valamint ha a tanult mágia iránt bármiféle affinitása lett volna, akkor minden bizonnyal felkeresi Krakkót élete során, és ott, miközben csillagászatot és asztrológiát tanul, összebarátkozik a megfelelő diáktársaikkal, majd kölcsönkéri tőlük a mágikus kézikönyveket.

Jegyzetek

1 Johannes Manlius (1563: 43) „Hic cum esset scholasticus Cracoviensis, ibi magiam didicerat, sicut ibi olim fuit ejus magnus usus, et ibidem fuerunt publicae ejusdem artis professiones." Különös módon, az általam olvasott példány (British Library, 12209b1) első oldalán egy feltehetőleg 19. századi jegyzet olvasható, amely éppen az itt idézett bekezdéshez irányítja az olvasót: „In this interesting book the first authentic notice of the Magician Dr Faustus is to be found at p. 43."

2 Simon Maiolus (1615: 601) „Johannes Faustus qui Cracoviae magiam, ubi ea publice olim docebatur, didicerat."

3 Baron (1978: 11–16 és 84).

4 E meggyőződésekről lásd Toth (1993). A mágusiskolákról szóló elképzelésekről pedig: Jacoby (1927–1942). Végül pedig arról, hogy hogyan is néz ki a népi elgondolások szerint a mágus figurája (különösképpen Vergilius, Talesin, Merlin, Michael Scot és Roger Bacon): Wood (1983).

5 Toledo mágikus hírneve a latin hagyományban elsőként Wilhelm of Malmesburynél és Cesarius von Heisterbachnál jelenik meg: Herbers (1999: 244–247), és Jacoby (1927–1942). E meggyőződés erejét mutatja, hogy a rituális mágia egyik legjelentősebb szövege, az *Ars notoria* egyszerűen mint „art de Toledo" említtetik, többek között a 14. századi burgundi Laurens Pignon könyvében; lásd Veenstra (1998: 293–294). Minthogy az *Ars notoria* a tanult mágiának éppen az a fajtája, amely tökéletes emlékezőtehetséget, valamint a szabad művészetekben való jártasságot kínál, Toledónak az *Ars notoriá*val való összekapcsolása arra utal, hogy az új – arab gyökerű – tudomány elsajátítása és a mágia ismerete szorosan összekapcsolódott. Még a 16. századi Rabelais is megemlíti, hogy Toledóban „faculté diabologique" működött (*Pantagruel* III. 23).

6 Ez a legkorábbi nyoma a kristálymágia gyakorlásának Közép-Európában: Ganszyniec (1954).

7 Anna királyné leveléről Zathey (1974: 104–105); a levél reprodukcióját lásd: *ibid.*, fig. 3–4. Az esetet megemlíti Kowalczyk (1979: 14) is, legrészletesebb tárgyalása azonban Hanna Zaremska könyvében található: Zaremska (1986: 102–103).

8 A peranyagok két kódexben maradtak fenn: BJ 2513 f. 261r–269v (1435) és BJ 2014 f. 120r–129v (ca. 1432). Henricus peréről lásd: Zathey (1974: 105–106); *idem* (1966: 87–88), Birkenmajer (1936), *idem* (1972) [ez a cikk a francia fordítása Birkenmajer Henricusról szóló életrajzi jegyzetének, amelyet a nagy lengyel életrajzi lexikon, a *Polski słownik biograficzny* számára írt: vol. 9 (Krakow, 1960), 419]. A per rekonstrukcióját és a peranyagok kritikai kiadását lásd Wielgus (1988).

9 Johannis Długosz (1877: 349–350).

10 „Quidam astrologus, vehementer de haeresi suspectus, generaliter omnem haeresim abiuravit; qui tamen, post abiurationem in iudicio in debita forma factam, maleficis invocantibus daemonia pro inveniendis thesauris in terra defossis per astra ad eosdem inveniendos indicavit, custodemque socii, sperans se fieri lucri participem, se fecit, bisque maleficiis illorum, qui daemonia invocabant, ut occultos thesauros invenirent, interfuit." BJ 2014 f. 120r, Wielgus (1988: 153).

11 „Quartus articulus, quod post promulgacionem sentencie episcopi et inquisitoris libros hereticos et magicos non manifestasti nec restituisti." BJ 2513 f. 272r–278r, Birkenmajer (1936: 221). „...librosque tam continentes haereses, quam artes magicas aut alias divinaciones vel invocaciones demonum." BJ 2513 f. 261r, Birkenmajer (1936: 210); BJ 2014 f. 120r, Wielgus (1988: 154). „...necnon variae et multiplices daemonum invocationes, coniurationes, interrogationes et consultationes pro thesauris et aliis occultis inveniendis et diversi errores divinationum, astrologorum et sortilegorum." BJ 2014 f. 125r, Wielgus (1988: 163).

12 „Dominus Henricus astronomus Bohemus dixit michi de quodam Armeno, qui morabatur in Bauoria, qui vixit 400 annorum. Et magister Johannes de Ragusio cum eodem Armeno loquebatur, quomodo sic diu vitam conservaret, qui respondit, quod utebatur medicina quadam, quam idem magister Johannes de Ragusio nondum intellexit. Et hoc michi dicit idem dominus Henricus Bohemus anno Domini MCCCCXL." BJ 778 f. II.v A szöveg publikált változata megtalálható: Kowalczyk (1971).

13 „Nam ex confessione tua habetur, quod presens fuisti, cum in Kazimiria quidam negromanticus Stanislaus sedente quodam iuvene et inspiciente cristallum demones invocabat

et coniurabat et responsa eorum inquirebat pro thesauris occultis in terra defossis inveniendis. Et postea in nocte ultra Zwierzyniec presens fuisti dum nigromantici similiter per nigromanciam demones adiurabant, invocabant et coniurabant, pro eidem thesauris inveniendis, et vidisti bene iuvenem sedentem et in cristallum inspicientem sed tunc invocaciones nigromanticorum non adiuvisti, quia in alia parte stetisti custodiendo, ne aliqui de villa venientes impedirent fodientes thesauros in terra quorum tu partem habere voluisti, prout habetur ex tua confessione. Scivisti eciam in libellis dicti nigromantici contineri adiuraciones, per quas demon esset compellendus ad ostendendum thesauros absconditos, prout habetur ex tua recognicione." BJ 2014 f. 138, idézi Zathey (1974: 105).

14 Veenstra (1988: 343–355, különösen 352, n. 3); és Kieckhefer (1997: 98 és 107). Példák a démonikus kézikönyvek módszereire: Kieckhefer (1997: 112–113, 140–142, 240–242, 244, 246–254 és 329–339).

15 Peters (1978: 47–48).

16 „Quis dicet – writes Stanislaus – hanc frequentationem non in uno, sed in pluribus, ad minus in duobus locis (quia coram teste certo et certis familiaribus magistri Nicolaus Hinczonis ac magistro Monaldo et quibusdam suis consociis) maxime iunctis aliis suspicionibus, esse modicam sive levem suspicionem, cum simplices ad credulitatem vel idiote seu minus eruditi scandalizari poterant vel infirmari in fide?" BJ 2513 f. 266v, Birkenmajer (1936: 214); BJ 2014 f. 126v, Wielgus (1988: 166).

17 Zathey (1973: 79–80); Pauly, Ulanowski és Chmiel (1887–1904: vol. 1, 6). Monaldus feltűnik az egyetem orvosdoktorainak listáján is: BJ 258 f. 130r–131v: *Hii sunt doctores et magistri.* A szöveg kiadva: Markowski (1974: 137).

18 Említik például egy betöréssel kapcsolatban is: *Repertorium Germanicum* (1957: col. 1876).

19 BJ 792 f. 33r–42r: Monaldus de Luca, *Medicinalia praecepta;* BJ 849 f. 161r–162v: Traktátus a ragályról.

20 Gąsiorowski (2000: 8); Kowalczyk (1976).

21 Ahogyan Jerzy Zathey lengyel kutató tette: Zathey (1974: 104).

22 Bodleian Library MS Rawlinson liturg. d. 6. Az imádságos könyvről és mágikus jelentőségéről lásd: Bernacki és Ganszyniec (1928), Fanger és Láng (2002), valamint Láng: *Angyalok a kristály körül: Uászló király imádságos könyve* (megjelenés alatt).

23 Általános munkák a krakkói egyetemről: Morawski (1900–1903); Vetulani (1966); Vetulani (1978); Wyrozumski (1992). Az alapításról Knoll (1968); a korszak lengyel kultúrájához lásd Knoll (1976); az intézmény korai történetéről: Chmielowska (1979); Kowalczyk (1970).

24 Született 1422-ben, Magister Artium Krakkóban 1445-ben, Dr. Medicinae Bolognában 1449-ben, meghalt 1453-ban. Életéről: Rosińska (1973).

25 Birkenmajer (1972); Gierowski (1973).

26 Birkenmajer (1972: 491). További lengyel asztrológusokról: Birkenmajer (1972) és Markowski (1990).

27 Thorndike (1923–1958, vol. 2: 720–730); *idem* (1955); Best és Brightman (1973: 1–61).

28 Steele (1920).

29 Delatte (1942: 4–206).

30 Példák a természetes mágia szövegeire az egyetemi magiszterek kódexeiből: BJ 793 f. 143v–148v, BJ 805 f. 239r–243r, BJ 813 f. 153r–173v, BJ 817 p. 43–79.

31 A középkori hermetizmus és talizmánmágia alapszövegeiről: Lucentini–Perrone Compagni (2001); Weill-Parot (2002). A krakkói magiszterek könyvgyűjteményéből a BJ 793, a Dresden N. 100, a Pal. lat 1375, valamint a Pal. lat 1439 jelenti a legjobb példát a talizmánmágia olvasókönyveire. Mind a négy kódexről bővebben lesz szó alább.

32 Charmasson (1980).
33 Az élet és halál köréről Wickersheimer (1914); Voigts (1986). Krakkói kéziratokban: Dresden N. 100, f. 203v, Pal. lat. 1375, f. 44r, lásd még Rosińska (1984: no. 794).
34 A kézirat részletes leírásáról: Włodek–Zathey–Zwiercan (1996: 120–137).
35 Ennek a szövegnek egy másik – bár nagymértékben hasonló – változatáról: Lidaka (1998): *Liber de Angelis* (Cambridge University Library MS Dd. Xi. 45 ff. 134v–139r). A mágikus négyzetek a középkori kéziratokban nem számítanak teljesen kivételes jelenségnek, de nem is nagyon gyakoriak. Lásd még Thorndike (1947: 259–260); Stapleton (1953); Cammann (1969); Karpenko (1991); *idem* (1993).
36 Szövegkiadás: Carmody (1960: 180–194).
37 Geomanciáról és a sorskönyvekről: Charmasson (1978: 121–136); *eadem* (1980); Thorndike (1923–1958, 2. vol. 110–123); Burnett (1977); Brini Savorelli (1959); Bolte (1903: 298–299); Burnett (1998–1999).
38 *De nonnullis experimentis* BJ 793 f. 121v: „si vis habere scripturas in aliquam corporis parte invisibilem"; „si vis in die scripturas invisibiles nocte vero visibiles habere"; lásd még Friedman (1998).
39 A *Picatrix*nak ez a változata csak a szöveg első két nagy részét tartalmazza, többek közt a necromancia jelentéséről szóló fejezetet, a különféle mágikus célokra (hosszan tartó szerelem, városok lerombolása, kígyók elűzése, barátok elválasztása) szolgáló talizmánképek leírását, és a „képek tudományának" (azaz a talizmánmágiának) elsajátításáról szóló részeket. A szöveg kritikai kiadása: Pingree (1986).
40 A *Picatrix*ról lásd Pingree (1981); *idem* (1987); Perrone Compagni (1975); *eadem* (1977); valamint Weill-Parot (2002: 125–134).
41 Pingree (1986).
42 Simon Stevin de Bruges (1634: 107). E forrásról és a *Picatrix* ábrázolásairól részletesebben: Mossakowski (1974).
43 Mossakowski (1974: 97).
44 Virdungról: Bauch (1901: 33–34); Birkenmajer (1933); Steinmetz (1986). Virdung születésének és halálának éve tekintetében Thorndike-ot követtem (1947). Birkenmajer ezeket a dátumokat 1465-re és 1535-re teszi Birkenmajer (1933: 365).
45 Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1369, 1375, 1385, 1391, 1396, 1439. A források leírásáról: Schuba (1992); Włodek (1974: 83–105).
46 Pal. lat. 1439 f. 346r–347v; Rota runarum: f. 199r. A *Liber runarum* szövegkiadása: Lucentini (2001); lásd még Burnett (1983). A skandináv rúnák mágikus jelentőségéről: Flowers (1986).
47 Lucentini–Perrone Compagni (2001: 59–61); Thorndike–Kibre (1963: col. 1517); Thorndike (1947: 247).
48 Pal. lat. 1375 f. 270r–v. Lucentini–Perrone Compagni (2001: 80–83); Thorndike–Kibre (1963: col. 450); Thorndike (1947: 243).
49 Pal. lat. 1375 f. 269v–270r. *Incipit liber de spiritibus inclusis.* Thorndike–Kibre (1963: 427); Thorndike (1936: 365).
50 Pal. lat. 1369 f. 127v–129v. Ez az egyetlen mágikus szöveg a felsoroltak közül, amelyet Virdung nem Krakkóban másolt.
51 Pal. lat. 1375, f. 44r.
52 Pal. lat. 1396 f. 91r–93r *Chyromantia ex diversis libris collecta.*
53 Pal. lat. 1375 f. 19r, 284r, 285r, és Pal. lat. 1391 f. 288r.
54 Thorndike (1923–1958, vol. 4. 456–457).

55 Pal. lat. 1439 f. 8r, 39r, 331v–335r, 350v. Thorndike (1936).
56 E professzorokról: Birkenmajer (1933: 474–482)
57 Thorndike (1936: 364). „Nicolaus de Pulchro monte Schonberg Britannicus astrologus optimus et nigromanticus fuit mecum Anno 1520 [...] erat presbiter et doctor legum." Thorndike nem talált több adatot erről a titokzatos Nicolausról.
58 Rupprich (1934: 548–549). „In tanta igitur mentis perturbatione saepe consolatur me libellus ille Graecus, Laertius videlicet Diogenes, quem sua dignatio tanquam pro pignore mihi relinquit; nam eius iussu quempiam alium libellum et in re astronomica satis pretiosum atque in orbe terrarum rarissimumum accomodavi Johanni Hasfurt, artium doctori atque illustris ducis ac principis palatini mathematico. Hic autem cum ipso libro est proditus; haud vanus rumor est magicae discendae gratia in Angliam profectum esse."
59 Thorndike (1937: 321); Harmening (1973). A legfrissebb és leghasznosabb szekunder irodalom a történeti Faustról fennmaradt forrásokról: Baron (1978).
60 Trithemius (1690: 2. vol. 584–585). „Testem adduco tertium Johannem Virdungem de Hasfurt, Comitis Palatini Mathematicum, qui & ipse apud Budoras hodie vivit in humanis cum suo Principe Ludovico." Lásd még Thorndike (1942–43: 292–293).
61 Mercuriusról: Thorndike (1923–58, vol. 4. 557–558); McDaniel (1941–1942).
62 Trithemiusnak Faustusról alkotott véleményéről Baron (1978: 29).
63 A tanult mágia szövegeinek gyűjtőiről, szerzőiről általában, lásd Eamon (1994: 69); Kieckhefer (1989: 151–175).
64 Lásd von Carolsfeld–Schmidt (1906: 39–42). A fő különbség a két eset közt azonban az, hogy míg Virdung élete részletesen rekonstruálható, addig a drezdai kézirat szkriptoráról, Egidius de Corintiáról semmit nem tudunk.

Bibliográfia

BARON, Frank 1978: *Doctor Faustus: From History to Legend.* München: Wilhelm Fink Verlag.
BAUCH, Gustav 1901: *Deutsche Scholaren in Krakau der Zeit der Renaissance: 1460–1520.* Breslau: M. & H. Marcus.
BEST, Michael R.–BRIGHTMAN, Frank H. 1973: *The Book of Secrets of Albertus Magnus of the Virtues of Herbs, Stones and Certain Beasts; Also A Book of the Marvels of the World.* Oxford: Clarendon Press.
BIRKENMAJER, Aleksander 1933: Formula. *Isis* 19: 364–378.
– 1936: Sprawa Magistra Henryka Czecha. *Collectanea Theologica* 17: 207–224.
– 1972: Henryk le Bohemien. In *Études d'histoire des sciences en Pologne*, 497–498. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
BOLTE, J. 1903: Zur Geschichte der Losbücher. In J. Bolte (szerk.): *Georg Wickrams Werke.* vol. 4, 276–341. Tübingen: Litterarischen Verein in Stuttgart.
BRINI SAVORELLI, Maria (szerk.) 1959: Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo): l'Experimentarius. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 14: 282–342.
BURNETT, Charles 1977: What Is the Experimentarius of Bernardus Silvestris? A Preliminary Survey of the Material. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 44: 62–108. [reprint: *idem*, 1996]
– 1983: Scandinavian Runes in a Latin Magical Treatise. Postscript by M. Stoklund. *Speculum* 58: 419–429. [reprint: *idem*, 1996]

– 1996: *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds.* Aldershot: Variorum.
– 1998–1999: The *Sortes Regis Amalrici:* An Arabic Divinatory Work in the Latin Kingdom of Jerusalem? *Scripta Mediterranea* 19–20: 229–237.
CAMMANN, Schuyler 1969: Islamic and Indian Magic Squares. *History of Religions* 8: 271–299.
CARMODY, Francis J. 1960: *The Astronomical Works of Thabit ben Qurra.* Berkeley: University of California Press.
von CAROLSFELD–SCHNORR, Franz–SCHMIDT, Ludwig (szerk.) 1906: *Katalog der Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden* 3. Leipzig: B. G. Teubner.
CHARMASSON, Thérèse 1978: Les premiers traités latins de géomancie. *Cahiers de civilisation médiévale* 21: 121–36.
– 1980: *Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l'Occident médiéval.* Genf: Librarie Droz.
CHMIELOWSKA, Bozena 1979: Stanislaus de Skarbimierz, le premier recteur de l'Université de Cracovie après le renouveau de celle-ci. *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 24: 73–131.
DELATTE, Louis (szerk.) 1942: *Textes latins et vieux Français relatifs aux Cyranides.* Paris: Droz.
DŁUGOSZ, Johannis 1877: Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae. In *Idem, Opera Omnia,* vol. 13, 349–350. Kraków.
EAMON, William 1994: *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture.* Princeton: Princeton University Press.
FANGER, Claire–LÁNG, Benedek 2002: John of Morigny's *Liber visionum* and a Royal Prayer Book from Poland. *Societas Magica Newsletter* 9: 1–4.
FLOWERS, Stephen E. 1986: *Runes and Magic: Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition.* New York.
FRIEDMAN, John B. 1985: Les images mnémotechniques dans les manuscrits de l'époque gothique. In Bruno Roy–Paul Zumthor (szerk.): *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnic médiévale,* 169–183. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
GANSZYNIEC, Ryszard–Ludwik BERNACKI (szerk.) 1928: *Modlitewnik Wladyslawa Warnenczyka w zbiorach Bibljoteki Bodlejanskiej.* Kraków: Anczyc i Sjólka.
GANSZYNIEC, Ryszard 1954: Krystalomancja. *Lud* 41: 256–339.
GĄSIOROWSKI, Antoni (szerk.) 2000: *Liber promotionum facultatis artium in universitate cracoviensi saeculi decimi quinti.* Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.
GIEROWSKI, Józef (szerk.) 1973: *The Cracow Circle of Nicholas Copernicus.* Kraków: The Jagiellonian University Press.
HARMENING, Dieter 1973: Faust und die Renaissance-Magie: Zum ältesten Faustzeugnis: Johannes Trithemius an Johannes Virdung, 1507. *Archiv für Kulturgeschichte* 55: 56–79.
HERBERS, Klaus 1999: Wissenskontakte und Wissensvermittung in Spanien. In Ursula Schaefer (szerk.): *Artes im Mittelalter.* Berlin: Akademie Verlag.
JACOBY, A. 1932: Hochschulen der Zauberei. In E. Hoffmann-Krayer–H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter.
KARPENKO, Vladimir 1991: Magic Squares in European Mysticism. *Hamdard Medicus* 36: 39–51.
– 1993: Between Magic and Science: Numerical Magic Squares. *Ambix* 40: 121–128.
KIECKHEFER, Richard 1989: *Magic in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press.
– 1997: *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century.* Stroud: Sutton.
KNOLL, Paul W. 1968: Casimir the Great and the University of Cracow. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 16: 232–249.

– 1976: Learning in Late Piast Poland. *Proceedings of the American Philosophical Society* 120: 136–157.

KOWALCZYK, Maria 1976: Mikołaj Hinczowicz z Kazimierza. In *Polski Słownik Biograficzny* 21, 113–114. Kraków: Polska Akademia Nauk.

KOWALCZYK, Maria 1971: Przyczynki do biografii Henryka Czecha i Marcina Króla z Zurawicy. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 21: 87–91.

– 1979: Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 29: 5–18.

Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 1970.

LÁNG Benedek: Angyalok a kristály körül: Ulászló király imádságos könyve. [s. a.]

LIDAKA, Juris 1998: The Book of Angels, Rings, Characters and Images of the Planets: Attributed to Osbern Bokenham. In Claire Fanger (szerk.): *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, 32–75. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

LUCENTINI, Paolo (szerk.) 2001: Liber runarum. In (szerk.): Gerrit Bos–Charles Burnett–Thérèse Charmasson–Paul Kunitzsch–Fabrizio Lelli–Paolo Lucentini *Hermes Trismegistus: Astrologica et divinatoria*. 401–449. Turnhout: Brepols.

LUCENTINI, Paolo–PERRONE COMPAGNI, Vittoria 2001: *I Testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. Florence: Polistampa.

MAIOLUS, Simon 1615: *Dies Caniculares*. Moguntiae: Johannes Theobaldus Schönmetter.

MANLIUS, Johannes 1563: *Locorum communium collectanea*. Basel: Johannes Oporius.

MARKOWSKI, Mieczysław 1974: Les manuscrits des listes de docteurs en médecine a l'Université de Cracovie entre 1400 et 1611. *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 20: 121–140.

– 1990: *Astronomica et astrologica Cracoviensia ante annum 1550*. Firenze: L. S. Olschki.

MCDANIEL, W. B. 1941–1942: An Hermetic Plague-Tract by Johannes Mercurius Corrigiensis. *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia*, 4th series, vol. 9: 217–225.

MORAWSKI, Casimir 1900–1903: *Histoire de l'Université de Cracovie*. Paris: Pickard et fils.

MOSSAKOWSKI, Stanislaw 1974: „La non piú esistente decorazione astrologica del castello reale di Cracovia." In Lech Szczucki (szerk.) *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento: convegno polacco-italiano, Varsavia, 25–27 settembre 1972*. 90–98. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

PAULY, Z.–ULANOWSKI, B.–CHMIEL, A. (szerk.) 1887–1904: *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*. Kraków: typis, C. R. Universitatis.

PERRONE COMPAGNI, Vittoria 1975: *Picatrix latinus*. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica. *Medioevo* 1: 237–277.

– 1977: La magia ceremoniale de *Picatrix* nel Rinascimento. *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli* 88: 279–330.

PETERS, Edward 1978: *The Magician, the Witch, and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

PINGREE, David 1981: Between the *Ghâya* and *Picatrix*, 1: The Spanish Version. *Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes* 44: 27–56.

– 1986: *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-hakīm*. London: The Warburg Institute.

– 1987: The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe. In B. Scarcia Amoretti (szerk.): *La diffusione delle scienze Islamiche nel Medio Evo Europeo*. 57–102. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in Päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen. IV/2. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1957.

ROSIŃSKA, Grażyna 1973: Traité astronomique inconnu de Martin Rex de Zurawica. *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 18: 159–166.

– 1984: *Scientific Writings and Astronomical Tables in Cracow: A Census of Manuscript Sources (XIVth–XVIth Centuries).* Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

RUPPRICH, H. (szerk.) 1934: *Der Briefwechsel des Konrad Celtis.* München.

SCHUBA, Ludwig 1992: *Die Quariviums-Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek.* Wiesbaden: Reichert.

STAPLETON, H. E. 1953: The Antiquity of Alchemy. *Ambix* 5: 1–43.

STEELE, R. (szerk.) 1920: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.* fasc. V. *Secretum secretorum.* Oxford: Typographeo Clarendoniano.

STEINMETZ, Mauritz 1986: Johann Virdung von Hassfurt, sein Leben und seine astrologischen Flugschriften. In Paola Zambelli (szerk.): *'Astrologi Hallucinati': Stars and the End of the World in Luther's Time.* 195–214. Berlin–New York: Walter de Gruyter.

STEVIN de BRUGES, Simon 1634: *Les oeuvres mathématiques.* Leyden.

THORNDIKE, Lynn–KIBRE, Pearl (szerk.) 1963: *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin.* Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America.

THORNDIKE, Lynn 1923–1958: *A History of Magic and Experimental Science.* New York: Macmillan.

– 1936: Johann Virdung of Hassfurt Again. *Isis* 25: 363–371.

– 1937: Faust and Johann Virdung of Hassfurt. *Isis* 26: 321.

– 1942–1943: Another Virdung Manuscript. *Isis* 34: 291–293.

– 1947: Johann Virdung of Hassfurt: Dates of Birth and Death. *Isis* 37: 74.

– 1947: Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astronomical Images. In *Mélanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la scholastique médivale offertes à Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversiare,* 217–274. Leuven: Institut Supérieure de Philosophie.

– 1955: Further Consideration of the *Experimenta, Speculum Astronomiae,* and *De secretis mulierum* Ascribed to Albertus Magnus. *Speculum* 30: 413–443.

TOTH, Ladislaus 1993: Savoir et pouvoir par les livres de magie. *Aries* 15: 13–25.

TRITHEMIUS, Johannes 1690: *Annales Hirsaugiensis.* St. Gall: Georgius Schleger.

VEENSTRA, Jan 1998: *Magic and Divination in Burgundy and France: Text and Context of Laurens Pignons's* Contre les devineurs *(1411).* Leiden: Brill.

VETULANI, Adam 1966: Les origines de l'Université de Cracovie. *Acta Poloniae Historica* 13: 14–40.

– 1978: „Les origines et le sort des universités de l'Europe Centrale et Orientale fondées au cours du XIVe siècle." In Josef Isewijn–Jacques Paquet (szerk.): *The Universities in the Late Middle Ages.* 148–167. Leuven: Leuven University Press.

VOIGTS, Linda Ehrsam 1986: The Latin Verse and Middle English Prose Texts on the Sphere of Life and Death in Harley 3719. *The Chaucer Review* 21: 291–305.

WEILL-PAROT, Nicolas 1999: Causalité astrale et 'sciences des images' au Moyen Age: Éléments de réflexion. *Revue d'histoire des sciences* 52: 205–240.

– 2002: *Les „images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: Speculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe–XVe siècle).* Paris: Honoré Champion.

WICKERSHEIMER, E. 1914: Figures Médico-Astrologiques des IXe, X^e, XIe siècles. *Janus* 19: 1–21.

WIELGUS, Stanisław 1988: *Consilia* de Stanislas de Scarbimiria contre l'astrologue Henri Bohemus. *Studia Mediewistyczne* 25: 145–172.

WŁODEK, Zofia, ZATHEY, Jerzy–ZWIERCAN, Marian (szerk.) 1996: *Catalogus codicum manuscriptorum Medii Aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur.* 7. vol. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

WŁODEK, Zofia 1974: *Polonica w Średniowiecznych Rękopisach Bibliotek Niemieckich: Aschaffenburg, Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Harburg, Moguncja, Norymberga.* Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

WOOD, Juliette 1983: Virgil and Talesin: The Concept of the Magician in Medieval Folklore. *Folklore* 94: 91–104.

WYROZUMSKI, J. (szerk.) 1992: *The Jagiellonian University in the Evolution of European Culture.* Kraków: Secesja.

ZAREMSKA, Hanna 1986: *Niegodne rzemiosło: Kat w społeczeństwie Polski 14–16 w.* Warsawa: PWN.

ZATHEY, Jerzy 1973: Marcin Bylica of Olkusz. In Józef Gierowski (szerk.): *The Cracow Circle of Nicholas Copernicus.* 77–94. Kraków: The Jagiellonian University Press.

– 1974: Per la storia dell'ambiente magico-astrologico a Cracovia nel Quattrocento. In Lech Szczucki (szerk.): *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento: convegno polacco-italiano, Varsavia, 25–27 settembre 1972.* 99–109. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

– 1966: *Historia Biblioteki Jagiellońskiej.* Vol. 1. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Olosz Katalin

Gyógyítók tudománya

Két 17–18. századi orvoslókönyv mágikus receptjei

Boszorkányperek jegyzőkönyveinek tanúsága szerint a beidézettek gyakran vallottak a vádlott ellen, mert összefüggést véltek felfedezni a boszorkánysággal vádolt személlyel való korábbi kapcsolatuk, esetleg nézeteltérésük, s az ezt követő megbetegedésük között. A tanúk rendszerint arról is vallottak, hogy az ily módon keletkezett testi nyavalyáikat csak a boszorkánysággal gyanúsított személy tudta meggyógyítani. Az már ritkábban fordul elő a tanúvallomásokban, hogy miképpen, mivel gyógyította meg őket a vádlott. A vallomástevők pusztán a tényt közölték állapotuk javulásáról, illetve gyógyulásukról, s esetleg még azt mondták el, hogy a gyanúba vett boszorkány megfenyegetése után a rontásból maguktól rendbejöttek.

A periratokból az is kiderül, hogy a pert lefolytató hatóságok sem érdeklődtek különösebben a boszorkány rontó-gyógyító eljárásai iránt. Csak ritkán fordul elő olyan kérdésfeltevés, mint amilyen az 1692-ben Losoncon lefolytatott per iratanyagában olvasható:

> 1. Tudgyaé az Tanu, hogy Liska Susanna maga boszorkansagaval, valamely Embernek avagj Ember marhajanak artot vóna; és ha artott micsoda boszorkansagban tanaltatott. 2. Vallya megh aztis, meg veszteteé valamely embernek némely tagot és ha meg vesztete, micsoda orvossággal javallotta az ollyatin Embert gyógjitani.[1]

A tanúvallomások bizonysága szerint még az ilyen esetekben is többnyire csak annyit válaszolnak a megkérdezettek, hogy a boszorkánysággal gyanúsított valamilyen orvosságot adott, de hogy mit, rendszerint nem tudják, vagy nem mondják.[2]

Hasonlóképpen, maga a megvádolt személy sem árulta el receptjeit, amelyekre – úgy tűnik – valójában nem is igen voltak kíváncsiak a pert lefolytató hivatalosságok, hiszen még akkor sem kérdeztek rá a vádlott mágikus praktikáinak mibenlétére, amikor a tanúk arról vallottak, hogy a boszorkánysággal vádolt személy varázstudományával kérkedett. A sátántól kapott varázserejű szereknek sem az összetétele érdekelte a hatóságiakat. Egy 1755-ben Arad megye által lefolytatott bo-

szorkányperben, például, arra a kérdésre, hogy: „Micsoda kenőcsöket adott a Sátán és azokat hol tartod?", a vádlott tortúra alatt annyit felelt, hogy: „Nem adott sokat; hanem maga kente meg egyszer a lábam talpát, hogy jobban mehessek. A többi kenőcsöt pedig odahaza az ágyam lábánál tartom és mostan is ott vagyon."[3]

A bíróság további kérdezősködése sem a kenőcs összetételére vonatkozott, hanem a rendeltetését firtatta s azt, hogy kik voltak a vádlott társai.

A boszorkányperek mágikus vonatkozásai – érdekes módon – az utókor kutatóit is kevésbé foglalkoztatták, mint gyógyászati összefüggéseik. Schram Ferenc például a boszorkányperekről írt tanulmányában[4] eleve leszögezi, hogy nem kíván foglalkozni a boszorkányperek iratanyagában előforduló mágikus eljárásokkal (rontásokkal), még csak az analógiás varázslásokkal sem, csupán azokat a gyógymódokat vizsgálja, melyeknek természettudományos alapja van, vagy lehet.[5]

Mindezek előrebocsátása után – úgy gondolom – külön figyelmet érdemelhet az a két kéziratos orvoslókönyv, amelyek a kolozsvári Egyetemi Könyvtár kézirattárában találhatók, s amelyek annyiban különböznek a 17–18. századi orvosságos könyvektől, hogy egyikük 1680-ból, a másiknak pedig 1714-ből örökített ránk – gazdag gyógyító eljárások mellett – egy sor mágikus receptet, mágikus cselekvések leírását. E kéziratos orvoslókönyveknek külön érdekessége, hogy egymást követő két nemzedék, apa és fia receptgyűjteményét van módunkban tanulmányozni és összehasonlítani. Az 1680-ban leírt *Orvosságos könyv*ről megalkotója vallja, hogy

> ...en Gellen Gergely irtam hasznomra Losoncz Varosaban. Ebben a könyvben vagyon emberi Nemzetnek sok fele nyavalyairűl, Lovaknak betegségekrűl, Asszonyi Nyavalyajokrűl, Egnek forgásirűl, holnapokrűl És egyebekrűl...[6]

A kézirat megalkotójáról csak annyit tudunk, amennyit a 130 levelet tartalmazó, kis álló oktáv méretű kötet más kezektől származó bejegyzéseiből, illetve magának Gellen Gergelynek az imitt-amott elejtett megjegyzéseiből és kézírásának külalakjából kikövetkeztethetünk. Ezek szerint Gellen Gergely 1664. november 9-én született Gellen Bora és Gellen András után harmadik gyermekként, és 49 évesen, 1713. december 3-án „múlt ki ez világbul [...] szép csendes halál által" – ahogy fia, Gellen István feljegyezte a kötet előzéklapjára. Az *Orvosságos könyv* megalkotója iskolázott ember volt, erre vall latintudása mellett írásának karaktere, valamint a kötet tudatos megszerkesztése is. Feltehetően azonban nem volt hivatásos orvos vagy gyógyszerész – ezt a feltételezésünket erősíti a receptek megfogalmazása, valamint Gellen Gergelynek az a címben közölt állítása is, hogy saját hasznára állította össze a receptgyűjteményt.

A belső címlapot követő leveleken „Ez Könyvet Dicsero Strophak" következnek, majd arra figyelmeztet a kézirat megalkotója, hogy Istenben kell bízni, a mennyhez fohászkodni, mert a könyvecskében olvasható receptek semmit sem érnek az isteni gondviselés nélkül. Gellen Gergely bejegyzett receptgyűjteményébe egy imádságot is, „Az ki igen Nagy Betegségben vagyon, avagy az Korság kiuti arra való Imádság"-ként.

Az *Orvosságos könyv*be rendszerezve kerültek be a receptek: először az emberi „betegségekről valo" előírásokat írta be Gellen, ezt követik a „Lovak betegségekről valo orvosságok", majd annak leírása, hogy a „Jövendő időnek állapottyát" a Hold járásából miként lehet megismerni. A kéziratnak mintegy tíz levelén *Cisio* olvasható, majd az „Erek vagasarul" című fejezet. Ez utóbbi azt a gyanút ébresztheti a mai olvasóban, hogy Gellen Gergely esetleg chirurgusi-borbélyi mesterséget folytatott.

A kézirat utolsó negyedében (90–121. levél) „Következnek más felek" cím alatt Gellen Gergely ismét recepteket jegyzett be *Orvosságos könyv*ébe, ezek azonban túlnyomó többségükben nem betegségek gyógyítására adnak útmutatásokat, hanem különféle praktikákat, mágikus eljárásokat ismertetnek, részben latinul (szerelmi varázslásra), többnyire azonban magyarul. Ezek a receptek a sikeres méhészkedést biztosító eljárások mellett az elhárítás, az oldás és kötés módozataira adnak recepteket és tanácsokat, például arra, „Hogy senki ne lásson", „Hogy ellenséged fellyen tűlled", „Hogy Jó szerencséd legyen", „Hogy játékban nyerhess", „Ha valami marhadat ellopják", „Hogy víz aradgyék", „Ha akarod, hogy minden kötis megoldgyék", „Lakat meg nyillyék", „Ha akarod, hogy kedveben légy", „Az szűzet ha meg akarod ismerni", „Ha valamidet ellopják" stb. A kötetet végül tartalomjegyzék zárja „Tablai az It valo Orvosságoknak" címen, melyben betűrendben sorolja fel először az emberi betegségeket gyógyító recepteket (külön veszi a *De amore* recepteket), aztán a *Füvek hasznairól* szóló recepteket veszi számba ugyancsak ábécé-sorrendben, s ezt követi a lóbetegségek mutatója.

A sors különös kegye folytán Gellen Gergely *Orvosságos könyv*e mellett ugyancsak a kolozsvári Egyetemi Könyvtár állományába került fiának, Gellen Istvánnak az *Orvosságos könyv*e is, melyet 1714 márciusában – az apja halálát követő tavaszon – kezdett írni „Mindenféle Nyavalyakrúl Emberekk betegségékrűl".[7] Az időbeli egymásutániság – vagyis az, hogy Gellen Gergely 1713 decemberében bekövetkezett halála után rövidesen receptgyűjtemény összeállításába kezd a fia – azt a gyanút ébreszti, illetve erősíti meg bennünk, hogy apáról fiúra szálló mesterség folytatásáról lehet szó. Máskülönben miért kellett volna új receptgyűjteményt összeírnia annak a fiúnak, aki saját kezűleg írta be apja orvosságos könyvébe az idős Gellen halálának dátumát, tehát az apa receptgyűjteménye rendelkezésére állt.

Gellen István 36 sűrűn teleírt levelet tartalmazó, kis oktáv méretű kézirata kizárólag magyar nyelvű recepteket tartalmaz, s lehetőséget kínál arra, hogy egymást váltó két generáció, apa és fia orvosságos könyvét összevessük egyrészt olyan szempontból, hogy miként viszonyulnak egymáshoz, másrészt hogy mennyit újít az egy emberöltővel fiatalabb nemzedék az orvoslásban. Maga az a tény, hogy a fiú új orvosságos könyv összeírásába kezd, eleve jelzi, hogy nem az apja receptjeit akarja használni. Gellen István valóban nem másolt az apja kéziratából, inkább arra következtethetünk a két receptgyűjtemény összevetéséből, hogy a fiú ismerte apjától a recepteket, és maga szövegezte meg, mikor *Orvosságos könyv*ébe beírta. Azt is megállapíthatjuk a két kézirat összehasonlítása nyomán, hogy a fiú receptgyűjteménye szellemiségében egyáltalán nem mutat a korszerűsödés irányába, sőt, hangsúlyosabb szerepet kapnak Gellen István kéziratában az elhárító-megelőző mágikus eljárások

leírásai. A kötetecske utolsó harmadát[8] a mágikus praktikák leírásai foglalják el, s a kézirat kétharmadát kitöltő gyógyító receptek is – úgy tűnik – az apáénál jobban közelítenek a népi gyógymódokhoz.

Mindezek figyelembevételével a továbbiakban nem külön-külön tárgyalom a két *Orvosságos könyv* mágikus receptjeit, s csak abban az esetben utalok egyik vagy másik gyűjteményre, ha szükségesnek mutatkozik megkülönböztetésük.

Közös jellemzője mindkét kötetnek, hogy mágikus receptjeik között csupán véletlenszerűen bukkan fel olyan, amely a rontás, a „vesztés" előidézésére szolgálna.[9] A kötetek megalkotói csaknem kivétel nélkül olyan eljárások leírását rögzítették, melyek a kötések oldását célozták, illetve bizonyos tudás megszerzését tették lehetővé annak számára, aki az előírásoknak megfelelően cselekedett. (Az más kérdés, hogy e tudás birtokában sok törvénybe ütköző cselekedetre is lehetőséget kínáltak.) Nem találunk recepteket például mások testi megrontására, mások barmainak vesztésére, tehén tejének elvételére, ezzel szemben e mágikus eljárások leíróinak bőségesen vannak receptjeik és ajánlásaik szerelmi varázslásra, zárak megnyitására, fogság ellen, kincskeresésre, ellopott tárgyak visszaszerzésére, titkok kifürkészésére, a madarak szavának értésére; de arra is tudnak receptet, hogy valaki láthatatlanná váljék, vagy kibeszélje titkát, hogy kivalljon mindent, hogy a kutyák ne ugassák meg, hogy ne fogja az ellenség fegyvere, hogy megakadályozzák, illetve biztosítsák a gyermekáldást és így tovább. E receptek között szórványosan gyógyító eljárások leírásai is feltűnnek, de ezek csaknem kivétel nélkül mágikus úton (szám- és betűmágiával, mágikus cselekedetekkel) igyekeznek orvosolni a bajt.

A receptek – „működési mechanizmusuk" szerint – három csoportba oszthatók. Túlnyomó többségük egyfajta tudást közvetít az érdekelt fél felé, olyan tudást, melynek előírásait ha megcselekszi, akkor – úgymond – eléri célját. Vagyis az érdekelt személynek kellett bizonyos feltételek mellett bizonyos cselekedeteket végrehajtania. Például ahhoz, hogy láthatatlanná váljék valaki, a következőket kellett tennie:

> Ved az hollonak az fejit es ted oly helyre, az hol senki nem láttya es nem jarnak ot es egy hetig hogy legyen ot es egy het mulva menny oda s oly követ talalsz az feje fölöt, mellyet nalad hordozvan senki nem lathat

– tanácsolja az idősebb Gellen.[10] Fogság ellen pedig – ugyancsak Gellen Gergely – azt javasolja, hogy:

> Ved az Monyat az Pavanak, fozd meg kemenyen, vid az tobbi kőzibe, az páva követ viszen oda, az kivel meg illeti az monyat, ved el tűle czinald azt gyűrűben azt a követ viseld az kozit [?] ujjodba.[11]

Gellen István arra, hogy a kötés ne ártson, azt tanácsolja:

> Mikor esküdni megy ved ki az szekírből a derék szőget es ted az öved megé avagy a tengelynek a' szegét es ted az kebeledbe es nem köthetnek meg.[12]

A recepteknek egy kisebb csoportja a betű-, szó- és számmágia körébe sorolható. Ezek esetében az érdekelt fél kapott egyfajta betű- és/vagy számkombinációból álló írásjelsort, esetenként bizonyos alakzatba írva, s azt kellett magánál hordania, hogy elérje célját, például, hogy ellensége féljen tőle, kard ne fogja, vagy „halálra hogy ne ítéltessék". Gellen Gergely például lövés ellen ezt javasolja:

> Ezeket az igéket hordozd veled X Got X Sadaj X ábrax es meg nem lehetnek.[13]

A receptek harmadik típusát tulajdonképpen nem is nevezhetjük csoportnak, hiszen mindössze két-három darab sorolható ide. Ezek „hatóanyaga" a varázsige, melyet a szorult helyzetbe jutottnak egyszer vagy háromszor kellett elmondania, hogy hatásos legyen. Meg kell itt jegyeznem, hogy ezek kibetűzése igen nehéz feladatnak bizonyult, nem is mindig sikerült, tekintettel arra, hogy leírójuk rövidítésekkel és nehezen olvasható, apró betűkkel jegyezte fel – feltehetően, hogy óvja tudományát. Gellen Gergely kéziratában található például egy varázsige, arra az eshetőségre, „Mikor törvényre visznek avagy mikor utra indulsz", melyet azonban csak nagyon töredékesen tudtam kibetűzni:

> Istennek mondom parancsolyattaval,
> Boldog aszony igejevel [?]
> Szent haromsag hatalmaval
> [...] hoznak hetedévi halottat,
> az hetedévi halot harmat nem nyithattya,
> az hajat nem lathatta,
> kezivel nem foghat,
> labaval nem alhat,
> fejet nem birhattya,
> találа ... Attya ... annya, ...
> Attyaval Annyaval nem beszélhete.
> Ezek ... uram ne szolhassanak,
> ... uram sem mi hamis törvent ne mondhassanak,
> szeműket ne nyithassák,
> szajokat nem tathattyak,
> nyelvöket nem fordithassak,
> fejiket ne birhassak.[14]

S ha már itt tartunk, el kell mondanom, hogy mindkét *Orvosságos könyv*nek az a része, amelyben a mágikus receptek találhatók, sokkal nehezebben olvasható, mint a gyógyító recepteknek szánt fejezetek. Különösen érvényes ez az apa kéziratára, akinek iskolázott írására szinte nem is lehet ráismerni a „másféle" recepteknek szánt fejezetben. Sokkal hevenyészettebben jegyezte be itt a recepteket, rövidítéseket használt, egyszóval igyekezett hozzáférhetetlenné tenni tudását.

Eljárásuknak két vonatkozásban is megvan a magyarázata. Egyrészt féltve őrizték tudásukat az avatatlan szemek elől, másrészt pedig saját jól megfontolt érdekükben is fontos volt, hogy egykönnyen ne lehessen elolvasni az ott őrzött recepteket. Hiszen a boszorkányüldözés idejét élték, olyan időket, amikor a gyógyítók tevékenységét gyakran kísérte a közösség gyanúja, olyan időket, amikor még a szakképzett orvos is vádlottá válhatott bármikor. Talán nem is véletlenül került úgy feljegyzésre az apa halála, hogy „szép csendes halál által" múlt ki a világból.

Felvetődhet a kérdés: a két Gellen receptjei – melyek, mint utaltam rá, rontással, vesztéssel nem foglalkoznak – összefüggésbe hozhatók-e a boszorkánysággal, egyáltalán: milyen megítélés alá eshettek volna ezek a receptek koruk törvényei szerint.

A kérdésre választ adnak korabeli jogtudományi munkák mágiáról, boszorkányságról szóló fejezetei. Az 1697-ben kiadott *Praxis criminalis* idevonatkozó cikkelye szerint például a vizsgálat megindításának indoka lehet: „Ha egyszerű gyanú van valamely személyre, hogy embereket és állatokat megront, kárt is okoz, és maga a személy úgy viselkedik, hogy azokat róla elhihetik" vagy: „Ha különböző nem gyanús emberek úgy adják elő, hogy a tiltott mesterséget és jövendölést űzik."[15] Ezek szerint, ha Gellenék nem foglalkoztak is rontással, bármikor bevádolhatta őket valaki tiltott mesterség űzésével, s vizsgálati fogságba kerülhettek, ami pedig újabb veszedelmekkel járt. Ugyanaz a törvénykönyv azt írja ugyanis a „Gyanús személyek bebörtönzése" kapcsán:

> Amíg be van börtönözve, mentül hamarább kerestesse fel és figyeltesse meg ruháit, házát és lakóhelyét, vajon nincs-e ott körülötte valami mágikus tárgy: olaj, kenőcs, rontó porok, [...] az ördöggel való szerződés-cédulák, s a mágia mesterségéről szóló könyvek és más effélék. Ha ilyenek kerülnek elő, tovább kell haladni, és a hóhérral a testét meg kell vizsgáltatni és nézetni, hogy vajon nincsenek-e teste titkos helyein elrejtett tárgyak, vagy más, valóban ördögi jelek.[16]

Ehhez annyi hozzáfűznivalónk lehet, hogy a vizsgált két orvosságos könyv mágikus receptjeinek jó része úgy rendelkezik, hogy a különféle eljárásokkal megszerzett követ, port, hamut, írást, állati testrészt hordja magánál az érdekelt fél, mert azok segítik célja elérésében, vagy megmenekedésében. Vagyis, ha orvosló könyvük a hatóság kezébe kerül, apa és fia egyaránt könnyen a boszorkányság gyanújába keveredhetett volna.

A receptek leírói feltehetően tudatában is voltak annak, hogy törvénybe ütköznek azok a praktikák, melyeket leírtak. Erre utal közvetve a már említett kuszább írás, s közvetlenül az apának egy bejegyzése az *Orvosságos könyv*nek abban a részében, ahol a mágikus receptek találhatók:

> Ezekett és ezekben sokakott nem ugy irtam – veti papírra Gellen Gergely – hogy eszt el kővettem vagy követni akarnek hanem hogy ezek kőzűl sok ottan ottan szemem eleiben akadvan; jusson eszembe melly gyallo az emberi természet és az őrdőgnek milly sok ravassagi mestersegi vadnak az eő Tagiainal; azért [...] ha szükséged vagyon orvost menyben keres ot meg talalod.[17]

Gellen Gergelyt jó sorsa megóvta a tűzhaláltól, s feltehetően fiát sem fogták perbe. Legalábbis nem maradtak fenn vele kapcsolatos periratok. De valószínű, hogy nem is indítottak eljárást ellene, hiszen ellenkező esetben nem maradt volna fenn a kézirata.

Azon viszont elgondolkozhatunk, hogy Losoncról hogyan került Kolozsvárra a két *Orvosságos könyv* – tudva azt, hogy kellő bizonyítékok hiányában a boszorkánysággal gyanúsított személyeket kitoloncolhatták nemcsak lakhelyükről, de még a megyéből is.[18]

Jegyzetek

1 Schram (1982: 200), 505. sz. perirat; Tóth G. (2000: 44), 69206 No 2505.
2 Az ebben a perben felvett tanúvallomások közül csupán egyben találunk tájékoztatást a gyógyítás módjáról: „Palasthi Balasnak orvosságul azt commendálta – vallja a tanú – hogy három határbul fát szedgyen s avval mossa megh ördög szarát ad ő neki, kivel is füstöllye meg lábát, a mintt hogy gyogyulgat is." Schram i. h.
3 Komáromy (1910: 576–577), 426. sz. perirat; Tóth G. (2000: 179), 75507 Ar 1426.
4 *Boszorkányok, boszorkányság Magyarországon.* In Schram (1982: 13–112).
5 Schram (1982: 69).
6 Gellen G. (1680).
7 Gellen I. (1714).
8 A 28v–36. levél.
9 Gellen Gergely receptjei között találunk egyet az étetésre.
10 Gellen G. (1680: 111–111v). Ugyanez a recept Gellen Istvánnál: „Láthassanak hogy ne: Az holló fejét temesd el az hol senki sem jár, tarcs ott egy hétig es talalsz az feje felett egy követ hordozd nalad senki nem lattya az kővet, tégedet sem" (34. levél).
11 Gellen G. (1680: 105v). E recept láttán óhatatlanul eszünkbe jut a sok szegény raboknak szabadulására a vármegye házára felszállott páva motívuma a népdalból.
12 Gellen I. (1714: 28v).
13 Gellen G. (1680: 104v).
14 Gellen G. (1680: 92v).
15 A Praxis Criminalis mágiára vonatkozó fejezetét Sugár István közléséből ismerem, s onnan idézem. Sugár (1987: 246).
16 Sugár (1987: 246). – Egy évszázaddal későbbi írásmű is foglalkozott a varázsló orvoslás mibenlétével. Eszerint a varázsló orvoslás „az egésségnek olly hívságos jelek, s eszközök által való keresése, mellyek sem a természettűl, sem pedig az Istentűl arra nem rendeltettek". Ezenkívül még ezek közé számláltatnak „A beteg emberre, vagy marhára való hívságos orvoslások. Nem különben az ollyan bötükkel írott czéduláknak hordozási, mellyeket helyben nem hagy az Anyaszentegyház." Nagy Ferenc: *Az egy igaz, és boldogító hitnek elei...* Eger, 1796. Közli Sugár István (1987: 282).
17 Gellen G. (1680: 117).
18 Egy 1755-ben a borosjenői uradalom úriszéke által lefolytatott boszorkányperben a gyanúsított Vernek Kata biharmegyei (ugrai) lakos tortúra alatt úgy vallott, hogy Gellén András, Gellén Andrásné és Gellén Antalné vitte őt a boszorkányságra. Lehet, hogy véletlen névegyezésről van szó, de önkéntelenül is felmerül a gondolat: vajon nem a losonci Gellenek leszármazottairól van-e szó. Lásd Komáromy (1910: 560–580), 426. sz. perirat; Tóth G. (2000: 179), 75507 Ar 1426.

Bibliográfia

GELLEN Gergely 1680: *Orvosságos könyv. Minden fele Nyavalyakrúl Emberekk es lovakk betegségekrúl mehekrúl, es az esztendonek holnapirúl.* Irtam en Gellen Gergely Losoncz Városában Anno 1680. Kézirat. Egyetemi Könyvtár Kézirattára (Mss 679), Kolozsvár.

GELLEN István 1714: *Orvossagos könyv. Mindenfele Nyavalyakrúl Emberekk betegségékrúl.* Irtam én Gellen István Anno 1714 die 26 Marty. Kézirat. Egyetemi Könyvtár Kézirattára (Mss 678), Kolozsvár.

KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.

SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek* 1529–1768, I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

– 1982: *Magyarországi boszorkányperek* 1529–1768, III. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngősök, boszorkányok Heves és Külső Szolnok vármegyékben.* Feltárta és összeállította Sugár István. Budapest: MTA Könyvtára.

TÓTH G. Péter (szerk.) 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásainak katasztere 1408–1848.* Budapest–Veszprém: MTA Néprajzi Kutatóintézete–Laczkó Dezső Múzeum.

S. Sárdi margit

Főrangú hölgyek gyógyfüves könyvei

A kutatásban magam elé tűzött cél – hogy összevessem a 17–18. századi főrangú hölgyek gyógyfüves könyveit a korszak orvostudományi és empirikus orvosló könyveivel – váratlanul nagy metodikai nehézségeket okozott. Feladatom végrehajtásához ugyanis értékelnem kellett volna a főrangú hölgyek gyógyfüves könyveit egyrészt a korszakban írott vagy kiadott orvostudományi munkák, másrészt az ugyanezen évszázadokban férfiak által összeírt gazdasági-háztartási könyvek fényében, tehát nemcsak a hivatalos és a laikus, hanem az elit és a népi orvoslás korrelációjában is. Ám azt tapasztaltam, hogy a filológiai előmunkálatokra, forráskutatásra, statisztikai vizsgálatokra épülő, összegző munkák, amelyeknek segítségével a női könyvek értékelhetőkké válnának, mindkét vonatkozásban hiányoznak. Az orvostörténet az empirikus gyógyítás könyveit jobbára kuriózumokként kezeli, az irodalomtörténet-írás számára pedig az egész forráscsoport alárendelt szerepű: bizonyos szövegeket áttekintés és súlyozás nélkül kiadott, ám értékelésüktől visszariadt.[1]

A teljes forráscsoport filológiai vizsgálatára, statisztikai módszert is igénylő értékelésére nem vállalkozhattam, ezt azzal pótoltam, hogy igyekeztem minél több kéziratot áttanulmányozni (mintegy ötven kéziratra futotta az idő), amelyek ismeretében legalább a gyakoriságról, a trendekről alkothattam fogalmakat.

A szóban forgó két évszázad az orvostudomány nagy változásának időszaka, amelyben a középkori, Istenre hagyatkozó, a gyógyítással szemben szkeptikus szemléletet a fűben-fában orvosságot sejtő empíria térnyerése után fokozatosan kiszorítja az okokat fölismerő, hatóanyagokkal operáló orvostudomány és gyógyszerészet, valamint a korszak végére megszaporodó érvágó írások s a meglehetősen jó tudományos szintű seborvosló (chirurgusi) és szemorvosló (oculista) könyvek, amelyek azonban – női mesterségek sohasem lévén – nem tartoznak tárgyunkhoz. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a később ismertetendő, ismeretlen erdélyi hölgytől származó, 1737-es orvoslókönyv XIII. fejezeteként tartalmaz egy szemorvosló könyvet. Bethlen Katát is számon tartották mint szemorvoslót.) A folyamat szélső jelzőpontjai Frankovith Gergelynek a középkorban gyökeredző *Hasznos és fölötte szükséges könyve* (Németújvár, 1582–1585 között), amelynek a 17–18. század szövegeire sem-

milyen látható hatása nincs, valamint a salernói orvosiskola egészségügyi szabályai, amelyeket 1693 és 1776 között többször is kinyomtattak, de a receptgyűjteményekben kevés a nyomuk; végpontként pedig Pápai Páriz Ferencnek a korszak jó tudományos szintjén álló *Pax corporis*a. Közbül mérföldkövekként állnak a kéziratos orvosló könyvekben kisebb-nagyobb mértékben népszerűvé vált munkák: a Lencsés György (talán szerzői, de inkább másolói) tevékenységének köszönhető, nagylélegzetű, kéziratban maradt *Ars medica* (1570 körül), az egyetlen magyar nyelvű mű, amely az orvosgyógyászat egész témakörét felöleli a kor tudományos szintjén (ennek három másolatából az egyiket Wesselényi Kata készíttette, lásd alább), a sokszor kivonatolt két füveskönyv, Melius Juhász Péteré (Kolozsvár, 1578) és Beythe Andrásé (Németújvár, 1595), valamint a legelterjedtebb, legtöbbször használt és átdolgozott munka, a sienai származású, Prágában élő orvos és botanikus, Andreas Matthiolus[2] füveskönyve, amelynek magyarra fordított, sokszor a fölismerhetetlenségig eltorzult anyaga számos gyűjteményben bukkan föl, én – Zay Anna fordítását nem tekintve is – kilenc kéziratban ismertem rá.

A gyógyítás elméleti alapjait Frankovithnál kivételképpen még a mértékletesség és az ima szolgáltatta,[3] a tudós orvosok többsége azonban ókori szerzőkre, Hippokratészre, Galenusra hivatkozott. Váradi Vásárhelyi István (lásd alább) kivételesen sok esetben javasolja különböző kövek védőhatását, például mánia ellen krizolit vagy berill, könnyű szülésre saskeselyűkő, kígyókő segítségét. Javaslata szerint a szülésre elsősorban gyónással és áldozással kell készülni, azonfelül mágneskövet kell kézben tartani; ha az nincs, korallt; ha az sincs, ébenfakövet. A kövek csodás hatását Ibrányi István 18. század eleji esztergomi kanonok, aki Dioszkoridészt, Galenust és Matthiolust vallotta forrásának, szintén nagyra tartotta: a zafír a szemproblémákra, az ametiszt a részegségre, a jáspis a vérfolyásra jó stb.[4] Nem túl gyakran, de fölbukkan a humorálpatológia,[5] és az érvágó tanácsok szabad és tilos idői sokszor a humorálpatológia maradványai.[6] Ám az 1796 és 1799 között összeírt *Nyavalyák orvoslásinak nemei*ben[7] a többször fölbukkanó *phlegma* szó már csak az orrban-torokban keletkező váladékot, a sleimet jelenti. A túlnyomó többség a növényi, ritkábban állati eredetű gyógyszerek hatására támaszkodik, s ha megindokolja, az antik orvosok tudományával vagy a Bibliával támasztja alá. Váradi Vásárhelyi István élesen kárhoztatja a Paracelsust követő „orvosdoktorok és patikaszerszám-készítő emberek" nézeteit,[8] helyette Bölcs Salamonnal javasolja „az természet szerént való orvosságokat, az füveknek leveliből, virágából és gyükeriből melyek szereztetnek".[9] A komplett humorálpatológiai bevezetést író, imént idézett kézirat szerzője Salamontól a görögökhöz jut el.[10] Lencsés György betegségszócikkeinek állandó eleme volt a dietetika, ez a laikus művekben legföljebb szórványosan bukkan föl.[11] Sokszor találkozunk, különösen a növénytani részeknél, asztrológiai természetű korlátozásokkal; Ibrányi István a gyógynövénygyűjtés örvén ezt a hiedelmet meg is védelmezi.[12]

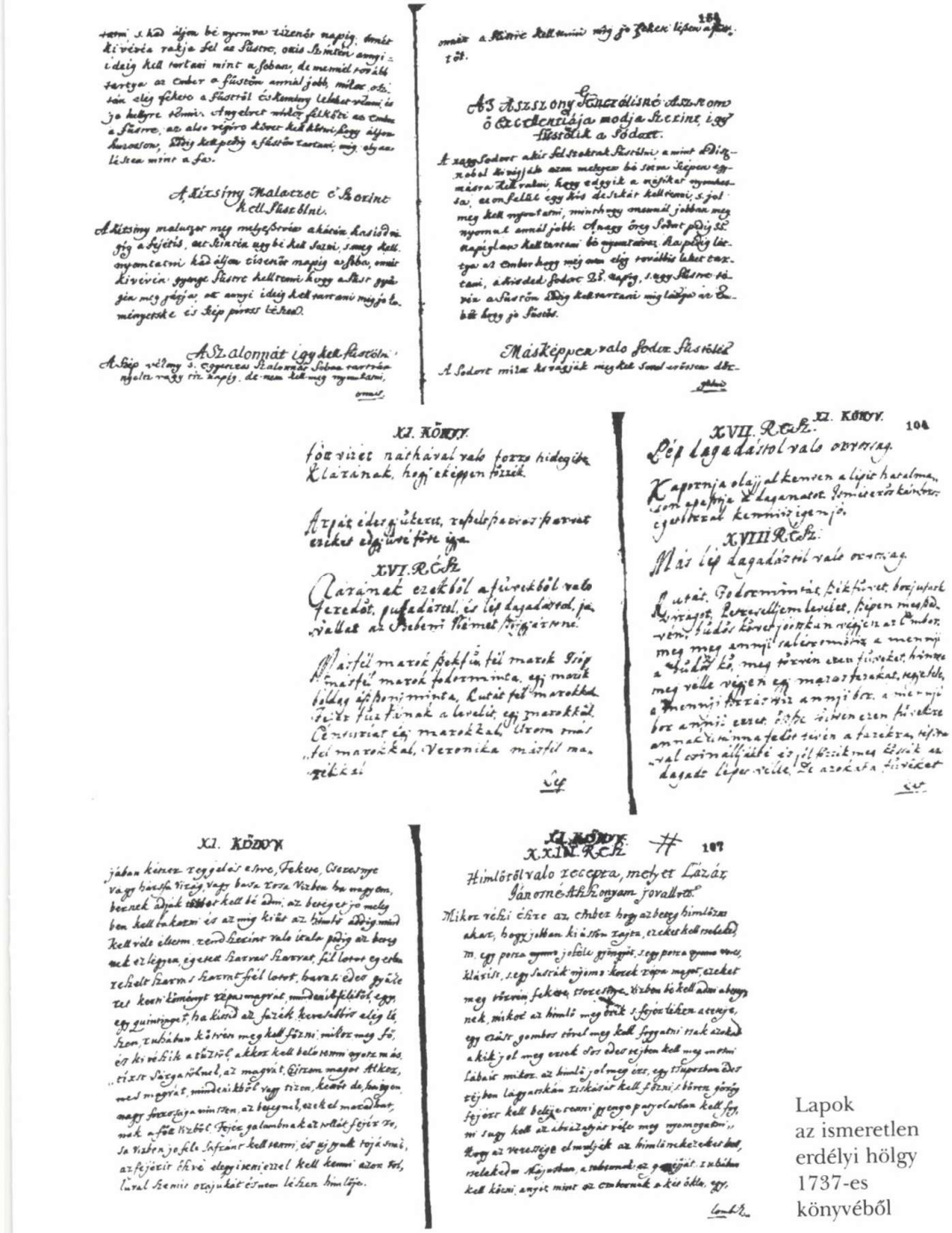
Az időkeretünkül szolgáló két évszázadban, amikor a társadalom szerepvállalása a betegek ellátásában a nullához tart, s a meglévő kevéske ispotály a szegényház és a járványkórház funkcióit tölti be,[13] a betegeskedés és betegápolás színtere a család; így valamennyi megjelent vagy összeírt orvosló könyv a házi orvoslás céljára készült,

s házilag elkészíthető recepteket tartalmazott. Ez a helyzet szinte automatikusan jelölte ki a főrangú hölgyek szerepét a gyógyításban. A főrangú hölgyet nem vagy nem csak és nem elsősorban női mivolta, a születéshez-bábáskodáshoz való közelsége predesztinálta a gyógyításra, hanem a főúri nemzetségben és gazdálkodásban betöltött szerepe: míg a családfő katonáskodik, diplomatáskodik, hivatali és jogi ügyeket intéz, ő rendezi a család, a gazdaság ügyeit, eközben intézkedik növénygyűjtésről, eszközbeszerzésről, konyháról és kamráról, s ebben az időben, amikor szinte kizárólag párlatok, gyülepek, liktáriumok és kenők képezték a gyógyászat kelléktárát, a női feladatokhoz önmagától csatlakozott a gyógyítás. Bizonyos, hogy minden uradalom és birtok központjában folyt gyógyító tevékenység.[14] Bizonyos mértékig a férfiak is szolgáltattak tanácsokat és recepteket (az Országos Széchényi Könyvtár kéziratanyagában számos efféle, egy-két leveles közlés akad,[15] s nyilvánvaló, hogy a missilis levelezésekből kötetnyit gyűjthetnénk ki), ám az ő efféle tevékenységük alkalmi és baráti, a nőké rendszeres és mindenkire kiterjedő; csak persze műveltségük és rátermettségük függvényében az egyik asszony sikeresebbnek bizonyult a másiknál. A 16. századtól a 18. századig, Dersffy Potentiától Bethlen Katáig számos főúri asszony állt neves gyógyító hírében, míg csak az egyetemeken képzett férfiorvosok s a társadalmi gondoskodás ki nem sajátították feladatkörüket.[16] A források áttanulmányozása során a következő esetekre bukkantam, amikor főrangú hölgy orvoskönyv segítségével gyógyított, illetve orvosi könyv készült számára vagy általa:

- 1555. Dersffy Potentia levélben sürgeti Nádasdy Tamást, hogy a neki megküldött könyvet „íratná igen hamar le": „ha [a családból] valamelliknek nyavalyája történik, avagy házam népének is, tudja te nagyságod, hogy egyéb doktort nem keresek, hanem csak ezt a könyvet veszem elő, és minden doktorságot csak ebből késértek."[17] Sajnos nem tudjuk, milyen könyvből doktorkodott.
- 1622–1644. Batthyányné Lobkowitz Poppel Éva kiváló gyógyító hírében áll, patikafölszerelést tart, orvosságokat küld szerte a királyi Magyarországra. Könyvei között megvan Melius Juhász Péter és Beythe András füveskönyve, valamint Frankovith Gergely *Hasznos és fölötte szükséges könyv*e. A gyógyításról való nézeteit leveleiből ismerjük.[18]
- 1628. Váradi Vásárhelyi István, a kismartoni udvar káplánja *Orvosságos kis könyvecske* címmel főleg a női betegségekkel, szüléskönnyítő módozatokkal foglalkozó írást készít a várandós Esterházy Miklósné Nyáry Krisztina számára.[19] Ígéri, hogy jövendőben „nagy öreg orvoskönyvet" is készít anyagából magyar nyelven, Nyáry Krisztinának dedikálva; ennek elkészültéről nem találtam adatot. Váradi babonákkal jócskán telitűzdelt könyvecskéjében a Szentföldön gyűjtött receptanyagát kamatoztatja, s csatol hozzá egy részt kiváltságosok számára: „Ezeket titkon és nem is mindenkinek, sem is mindenkor szoktuk megjelenteni, hanem csak főrendeknek és csak nagy szükségnek idején."[20] Egyetlen receptjével találkoztam a kéziratos könyvekben.[21]
- 1677. Orvosságos könyvet ír össze Apafi Anna[22] számára Újhelyi István Fogarasban. A kézirat a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum vasúton mene-

kített anyagával együtt semmisült meg a II. világháborúban. Radvánszky Béla által készített másolata azonban megmaradt.[23] A babonákat sem nélkülöző könyvben feltűnően magas a női és gyermekbetegségekkel foglalkozó rész aránya, s a többi receptben is megkülönbözteti a női és gyermek pácienst az alapanyag kiválasztásában (asszonynak nősténykutya) vagy az adagolásban (gyermeknek 3 csepp, felnőttnek 9). Úgy gondolom, hogy a saját receptekként előadott eljárások, tapasztalások legalább részben Apafi Annától származnak (lásd alább).[24]

- 1718. Vay Ádám özvegye, Zay Anna Gdanskban töltött emigrációjában magyarra fordítja Matthiolus 1690-ben cseh nyelven kiadott gyógyfüves könyvét, s a maga hazai gyűjtéséből bővíti ki. Népszerűnek kellett lennie, hiszen ma is öt kézirata ismert, ezek egyikét Wesselényi Kata másoltatta le 1766-ban.[25] A szövegben hitelesítő bejegyzések is akadnak: „Ezt én is próbáltam, igaz dolog ez is."[26] Ezek némelyike biztosan Zay Annától származik, például az egész esztendőn át friss uborka készítéséről, amelyet káposzta mellé kell ültetni, és a káposztafejekbe bevezetni: „Ezt én Lengyelországban tanultam, de még magam nem próbáltam; én úgy ítélem, hogy mikor télire való ugorkát szoktak vetni, arról kell érteni, mert káposzta olyan idején nincs, mint ugorka."[27] Az óriási, ezernél több ember-, gyermek- és állatrecept, kozmetikum és gazdasági tanács között akad egy-két tucat babonás cselekvés.[28] Mindennemű konnotációs anyag híján csupán a tapasztalás alapján mondhatom, hogy ezek túlnyomó többsége, ha nem valamennyi, Matthiolustól származik, s a Matthiolus-származékokból visszaköszön.
- 1737. Azonosíthatatlan erdélyi főrangú hölgy gyűjteményt állít össze.[29] Nagyszabású, XII (XIII?) könyvre tervezett koncepció, szerkezetét semmilyen más műből nem ismerem.[30] A XII. rész után, mintha eddig tartott volna a koncepció, beleiktatódik egy háztartási könyv (gyertya- és szappankészítés, szakácskönyv és textilfestés). A szerző erdélyi arisztokrata volt (a receptek szolgáltatói között *doktor Pápai uram, Bél uram, doktor Borosnyai Márton uram, Lázár Jánosné, a szebeni német szíjgyártóné* szerepel), nő volt (ötféle hurka-, disznósajt- és szalámikészítés van a receptjei között, szappanok, tisztítószerek, gyapjú- és hajfestés; egy konyhareceptjét a generálisné adta: „az asszony, generálisné asszonyom őexcellenciája módja szerint így füstölik a sódort")[31] és gyakorló háziasszony, aki a saját tapasztalását rögzíti.[32] A szemorvoslásról valószínűleg pótlólag hozzácsatolt XIII. könyv Paul Norstenberg udvari orvos 1733-ban kiadott művéből készült másolat,[33] de ezt is kiegészítette saját gyűjtésű receptekkel.[34] Értett németül[35] és valamennyire latinul is.[36] Receptjei egy részét a maga vagy Klára lánya betegségeinek gyógyításakor gyűjtötte.[37] A hét napjait és a holdjárást olykor figyelembe vette gyógyfüvek szedésekor és gyógyszer beadásakor (öt receptben), de babonás cselekvés csak egy akad benne (gyermekhimlő esetén gyémánttal keríteni a szemet).[38] A számos kikövetkeztethető személyes vonatkozás és kapcsolat ellenére nincs esélyünk a szerző azonosítására. Utóbb más kezek is működtek a kéziratban, az üresen maradt lapokat fölhasználva.



Lapok az ismeretlen erdélyi hölgy 1737-es könyvéből

- 1740. Wassné Vay Judit háztartási könyvet készít. Magántulajdonban van, nem vehettem kézbe. Bencze József beszámolója alapján elsősorban szakácskönyv lehet, de a liktáriumok gyógyászati célokat is szolgáltak. („Ebből megtanulhadd, miként készíttessünk drága liktáriomokat, hogy süssünk-főzzünk.")[39]
- 1760–1770-es évek. Báró Wesselényi Kata[40] „gazdasszonyságának első esztendejétől fogva azután folyó esztendőnként" összeír egy vegyes tartalmú „gazdasszonynak szükséges könyvet".[41] Ebben vannak ételreceptek, háztartási eljárások (textil- és fonalfestés, tinta- és olajkészítés, ezüsttisztítás, öntöttvas kályha festése, viasz-, cukor- és zománcvirágok készítése), kertészet (articsóka- és sáfrányültetés), selyemhernyó gondozása. Rengeteg liktárium, gyülep és rozsólis készítéséhez vannak receptjei, de ezek valószínűleg már nem gyógyászati, hanem élvezeti célokat szolgálnak. Anyagát nem rendezte el, hiszen folyamatosan írta, de nagyobb tematikus egységei elkülönülnek. Receptjei gyűjtéséhez rangos segítőket tudott mozgósítani: a 80a–86a. lapok anyagát (lenfonalkenő, nádmézkészítés, viaszfehérítés, Bécsből küldött narancshaj) Lázár János fordította le számára.[42] (Ez kompakt művelődéstörténeti egység, a cukor készítését, a forgalomban lévő fajtákat is leírta.) Egy penészes sajtfajta készítését „regius perceptor Sándor János úr" osztotta meg vele, a vízecetét „gubernialis concipista J. Beddeus".[43] Meg nem nevezett forrásból másutt teljesen ismeretlen, egzotikus recepteket is gyűjtött (D. Pietro Marotsidi Sulfornio bor, „édességek portugalliai módon": clavet, genepto, porsico, portigallus és princessa; hollandiai bisoit; perliner blau festék, roar ginnen, strukel stb.). Ez egy tapasztalt főúri asszony gazdálkodásának is dokumentuma: a vaj- és sajtkészítés leírása méltó a figyelemre. „Énnékem mind Erdőszentgyörgyön, mind Kájonba vagyon hordóforma keringető vajverőm" – írja; az alkalmazkodik az eltérő tejfölmennyiséghez. „A majornéknak és tiszteknek ne légyen az a ravaszsága, hogy csak az edény nagyságára a veder- és kupaszám kitelhessék, akármi puhán beléhányják a vajat", mert úgy könnyen elromlik – figyelmeztet. A gazdag anyagban szinte elvész a féltucat gyógykészítmény (sárga ír kivörösödött ajakra és orra, gyógyhatású rozsólis, az orvoskönyvekből ismert mosdóvíz). Tudjuk azonban, hogy Wesselényi Kata orvoskönyveknek is birtokában volt. Lencsés György *Ars medicá*ja három példányban maradt fönn, az egyiket a házaspár készíttette.[44] Zay Anna herbáriumának öt kézirata közül az egyiket Wesselényi Kata másoltatta 1766-ban.[45]
- 1769. Vácott Száblik István „ájtatos oskolabéli (piarista) szerzetes" németről magyarra fordít egy szakácskönyvet báró Balassa Ágnes számára.[46] A láthatóan német polgári környezetből származó 149 számozott ételleírást[47] más, gyakorlatlanabb kézzel írt háztartási receptek követik (fehér ecet, ürmösbor készítése, sódar besózása), köztük befőzés a következő címmel: „Magam próbáiból leírt bécsináltak",[48] tehát Balassa Ágnes a maga tapasztalásából gazdagította a könyvet. Az utolsó leveleken tizenhat számozott gyógyszerrecept Száblik kézírásában. Utóbb, már a 19. században egy harmadik kéz újságból kiírt háztartási és orvosi recepteket toldott hozzá.

- 1780–1800. Körülbelül a 18. század végén kezd íráshoz a Bezerédj-család gyógyító könyvének első írója, a család 20. századi leszármazottja szerint dédanyja. A könyv magántulajdonban van, nem vehettem kézbe. A leírás szerint részei a következők: növények, fák hasznai; orvosreceptek („Más. Doktorok proscriptiójából szedegettetett öszve, és bötű szerint a nyavalyákrul és betegségekrül leíratott"); lóbetegségek.[49]

Ennél persze bizonyára sokkal több hölgy folytatott gyógytevékenységet. Ennek olykor maradt nyoma a levelezésükben,[50] máskor a könyvtár- és hagyatékjegyzékek alapján feltételezhetjük ezt. Közismert, hogy Bethlen Kata neves gyógyító hírében állt. Mindeddig nem tudtuk, hogy baráti körének hölgytagjai szintén számos orvoskönyvvel rendelkeztek. Bethlen Imréné Gyulai Klárának három kéziratos orvosságos könyve volt, s könyvtárában megvolt Miskoltzi Ferenc *Manuale chirurgicum*a (Győr, 1742), Buzinkai György pestis elleni oktatása (Debrecen, 1739), továbbá egy gyümölcsital- és egy szakácskönyv, három édességes könyv (az egyik német nyelvű), egy a tollúvirág-készítésről és egy a kerti veteményekről. Teleki Lászlóné Ráday Eszter könyvtárában megvolt ugyanaz a Miskoltzi-kiadvány, Carolus Moller orvosi oktatása (Buda, 1740), Mádai Dávid Sámuel pestis elleni oktatása (Halle, 1739), Pápai Páriz *Pax corporis*a, Felvinczi György *Liber Scholae Salernitanae*-ja (Lőcse, 1694), emellett egy orvoskönyv, egy *Orvosló ispotály* című könyv és egy könyv a kerti veteményekről. Korda Zsigmondné Nemes Júlia ugyanazt a Miskoltzi-kiadványt birtokolta, továbbá Szeli Károly *Bábamesterség*ét (1777).[51] A három hölgy öt, hét, illetve két orvoskönyve számottevő mennyiség. A birtokukban volt kéziratok fölkutatásáról azonban egyelőre le kellett mondanom.

Szem előtt tartva, hogy a főrangú hölgyekkel kapcsolatban imént fölsorolt könyvek közül több férfiszerző műve, s a főrangú hölgy legföljebb csak mint első fölhasználó vagy fordító befolyásolta a válogatást, megpróbáljuk néhány jellegzetességre ráirányítani a figyelmet.

A nők által összeállított gyűjtemények műfajilag sohasem tiszták. Ez persze a férfiak gyűjteményeire is igaz, a választóvonal az „alkotói" és a „felhasználói" gyűjtemények között húzódik. Az orvoskönyvek alkotói talán homogén művet írtak, de a saját használatra szolgáló gyűjtemények célja gyakorlati. A férfiak kéziratiban többnyire méhtartási receptek, lóisme, állatgyógyászat, embergyógyszerek, gazdasági-háztartási tanácsok követik egymást, esetleg versekkel, szentenciákkal keverve. A női kéziratokban gyógyfüvek, embergyógyszerek, liktáriumok és gyülepek, szakács- és háztartási könyvek anyaga. Zay Anna füveskönyve viszonylag egynemű, de abban is akadnak „Barmoknak való orvosságok", „Kert körül való observatumok", „Némely gazdasághoz való tudomány".

Lehet, hogy a nők számára férfiak által írott gyűjtemények forrása írott könyv volt, de a nők ritkán használnak írott mintát; kivétel Zay Anna fordítása és az ismeretlen erdélyi hölgy gyűjteményének utolsó könyve az oculistaságról. Viszont a nők széles társadalmi körből való ismeretségeikből gyarapították anyagukat. Az ismeretlen erdélyi hölgy különösen kitűnik gyűjtése sokrétűségével: Pápai Páriztól három

receptet kapott, Borosnyai Mártontól négyet, Bél uramtól kettőt, a német borbély, Menyhárt uramtól, a szebeni német szíjgyártónétól, Lázár Jánosnétól, a generálisnétól, Vermesné asszonyomtól egyet-egyet. Wesselényi Kata sem csak a három guberniumi tisztviselőt mozgósította, egyik receptje, a „rossz, színe meghagyott és nyúlósodott bornak anslógazásának módja" a „borbándi plébánustól íratott le".[52]

Valamennyi nő egy már folyó gyakorlat birtokában gyarapította, módosította vagy igazolta a recepteket. Apafi Anna pestisreceptjének szövegezése, ha nem bizonyítja is, mindenesetre alaposan valószínűsíti, hogy a kiegészítés tőle származik:

> Én magam próbáltam, sokaknak használt. Vettem egy vereshagymát, megmetszvén az közepiben mintegy öreg mogyorónyit kivájtam, s azt megtöltöttem terjékkel, azmelyet felül rúla elmetszettem volt, ismét reá tettem, s vizes csepüben bétakarván az tűzben megsütöttem, azután kitisztítván levét facsartam, s egy kalánnal megadtam innya, s bétakartam.[53]

Ez esetben pedig a többi kiegészítés is származhat tőle.[54] Elöljáró beszédében Zay Anna is hangsúlyozza: „száma nélkül magam is próbáltam, hasznosnak tapasztaltam magam háza népének, sőt, másoknak is igen sokszor, nagy nyavalyákban használván véle."[55] Az ismeretlen erdélyi hölgy, Balassa Ágnes és Wesselényi Kata pedig gyakorló háziasszonyként vezeti könyvét.

A receptes könyvek – Apafi Anna könyvéhez hasonló módon – sokszor megkülönböztetik a férfi, női és gyermek pácienst az alapanyag kiválasztásában és az adagolásban. (Lencsés György minden betegségszócikkében külön kitért a gyermekgyógyításra.) Váradi Vásárhelyi István, minthogy egész művének az a célja, hogy Nyáry Krisztinát a szülésre fölkészítse, feltűnően sok (32) receptet ír női problémákról, s külön fejezetet szentel a szüléskönnyítő eljárásoknak; ez a 64 leveles, duodecim formátumú kis könyvecskének igen nagy hányada. Igen sok a női és gyermekrecept Apafi Anna könyvében is (8,7 illetve 8%, nem számítva azokat a recepteket, amelyek csak anyagukban és adagolásukban különböztetik meg őket). Bár a hatalmas gyűjtemény receptjeinek megszámolásától visszariadtam, benyomásom szerint Zay Anna gyermekreceptjeinek aránya is elég magas.

A 18. századi női gyűjteményekben azt látjuk, hogy szerzőik az orvosokkal jó viszonyban vannak, kapcsolatot tartanak, receptjeiket beírják gyűjteményükbe. Ez azonban viszonylag új jelenségnek, a megújult orvostudományhoz való új viszonynak látszik. Batthyányné Lobkowitz Poppel Éva viszonya az orvostudományhoz (nem a saját orvosaihoz) sokkal kritikusabb volt. Az érvágást ugyan orvos által végzendő beavatkozásnak tartotta, de terhesség, nátha esetén hozzátartozóit lebeszélte az orvos szereiről. Menye, Formentini Auróra köhögéséről ezt írja:

> Azért az oly nyavalya, hogy annak az nyavalyának nem szükség az doktor, nem es jó az ellen az doktortól orvossággal élni, hanem ím, kűttem én orvosságot, evvel éljen őkegyelme, [...] az doktor orvosságával nem jó őkegyelmének élni, nem is hasznos.[56]

Különösen menye terhessége idején fogalmaz élesen:

> Azért, édes fiam, én azt tanácslanám, hogy semmi úttal föl ne vinnéd az doktorokhoz, mert az számtalan sok mocskolódásokkal és sok orvosság béadásokkal annyira elvesztegetik, és annyira hozzák dolgát, hogy osztán soha sem lészen gyermeke [...]. Elhidd azt, édes fiam, az szegény anyámtul is azt hallottam, hogy az doktorok nem értenek annyira az asszonyi állatok között való nyavalyához, mint az asszonyemberek.[57]

Bizalmatlanságával nem állt egyedül. Csáky Anna Krisztina Pozsonyból azért fordult a nagyasszonyhoz orvosságért szembántalmaira, „mert az doktor csak köpölyökkel és egyéb sütögetésekkel akarna kínozni; az meglehet, arra nem engedek".[58] Poppel Éva apósa, Batthyány Ferenc is azt javasolta 1562-ben Nádasdy Tamásnak, ne hívasson orvost beteg kisfiához: „inveniuntur enim plurimae mulieres qui sciunt huiuscemodi puerorum morbos curare [elég asszony van, aki ért a gyermekbetegségekhez]."[59] Száz évvel később Károlyi Sándor is rossz tapasztalatokat szerzett: „[beteg fiamat] doktori orvosságokkal ne vesztegessék, mert az feleségemet is elig hogy meg nem ölték, hanem házi orvosságokkal gyógyítsák."[60] Apor Péterné a székelyudvarhelyi jezsuiták orvostudományáról nyilatkozott lenézően, amikor fiai a kollégiumban meghimlőztek. „Oly derekasan tudnak az gyermekek nyavalyáihoz, hogy Józsefnek a lábujjait tapogatták, hogy az pulzusa jár-é."[61]

Ezzel szemben azt tapasztaljuk (s a férfiak könyveiben ilyent nem találtam), hogy a nők a 18. században sokszor hangsúlyozzák a tisztaság fontosságát, például az ismeretlen erdélyi hölgy figyelmeztet, hogy „a deszka s a kés zsíros ne légyen", meginti a készítőt, hogy ne érjen hozzá nyálas kézzel, nyelvvel, s ne nyalakodjék, mert megvész a szirup.[62] A vaj- és sajtkészítés leírásakor Wesselényi Kata is kiemeli: „Első mesterség lévén a tejes fazokaknak tisztán tartása, azért" már az edényt is úgy kell megválasztani, hogy könnyen tisztítható legyen. „A fazakakat mindenkor jól meg kell mosni meleg vízzel, mosóval kívül-belöl, sőt, árvacsijános és málészalmás forró vízzel is meg kell forrázni" stb.[63] „Mikor a téjfelt kiverik belőle, meg kell igen jól mosni meleg vízzel, súrlóval, sőt, hamuval is vagy kőporral, kívül-belül megtisztálván", aztán jön ismét a forrázás, árnyékban szárítás.[64]

Bizonyára összefügg ezzel, hogy náluk a kozmetikai és tisztálkodó szerek száma is igen magas. (Ebből ugyan Lencsés Györgynek is egész nagyfejezete volt.) Váradi Vásárhelyi István csak az elhullott, illetve a leégett haj megnevelésére javasolt egy-egy receptet, a Matthiolus-származékokban ezekre mindenütt több van, például a szintén Matthiolus-rokonságba tartozó Apafi Anna-gyűjteményben kettő van kopaszság ellen, egy-egy a fő és orca tisztítására, fog fehérítésére, himlőhely ellen s egy mosdóvíz is, mely „fejérré és gyöngévé teszen".[65] Zay Annánál azonban tíz hajnövelő, három szőrtelenítő, egy hajhullás és őszülés ellen való, négy hajfestő (sárga, fekete színre), tizenöt arcszépítő, ránctalanító, az arc bőrhibái ellen való szer akad, hozzá kilenc fogtisztító-fehérítő meg hét kézmosó por és szappan. Az ismeretlen erdélyi hölgynek három habszappanreceptje van, egy kézmosó és egy „mocskos

paszománt vagy kötés tisztítani való" mosószappana, azonkívül hajfestő szerei. Wesselényi Kata féltucat orvosreceptjének legtöbbje valójában kozmetikum (sárga ír kivörösödött ajakra és orra, mosdóvíznek való).

Már a kiindulásul szolgáló receptgyűjteményekben is szép számú babonaság húzódhatott meg; ahogy tapasztaltam, a férfiak „felhasználói gyűjteményei" ezeket jócskán földuzzasztották. 1592-ben Telegdy János a sógorának ló gyógyítására ír Miatyánkkal és asztali áldással kevert varázsszöveget.[66] A 17–18. század fordulóján Esterházy Ferenc cseszneki gróf jegyzett föl magának hét, betegségre való receptet: valamennyi ráolvasás vagy babonás cselekvés.[67] A 17. század második feléből származó, szintén a Matthiolus-családba tartozó *Házi patika*[68] elképesztő mennyiségű babonás cselekvést és ráolvasást sorol föl, a külön fejezetet alkotó, puskával kapcsolatos eljárások mind ilyenek, s bár ezek közül kettőt kihúzott („az asszony egyféle haját" és a templomba menő gyermekágyas asszony gyermeke pelenkájának darabját),[69] lehet, hogy nem a kételkedés, hanem a szemérem vezette a tollát.[70] Ibrányi István kanonok a 18. század elején azzal az indoklással, hogy a természetben vannak vonzások és taszítások, hat egybefüggő, nagy lapot tölt meg effélékkel (a mágnes elveszti mágnességét a fokhagymától, visszanyeri a bakvértől; a dühös elefánt megszelídül a kostól, a vad bika a fügefától stb.).[71] Még az 1799-ig írt *Nyavalyák orvoslásinak nemei*[72] ismeretlen szerzője is, aki hat magyar és két német doktortól gyűjtött recepteket, sőt, doktor Szombathynak több receptje egyenesen a szerzőnek készült, nem átallott a fogfájás ellen varázsló formulát javasolni.[73] A 18–19. század fordulóján összeírt *Orvosi receptek*[74] összeírója pedig, aki a néhai Köleséri Sámuel receptjeivel is élt, följegyzett egy „hiteles esetet", amikor a sült kígyó a némaságot orvosolta. E tekintetben, a varázsláshoz való viszonyban tehát nem látszik különbség az elit és a népi orvoslás között, még a 18. század második felében sem.

Talán meglepő, de a nők által összeállított orvoskönyvekben alig találunk babonás cselekvést, ráolvasást pedig talán soha. Jócskán akad Váradi Vásárhelyi Istvánéban,[75] akad Apafi Annáéban, amelyet Újhelyi István állított össze (15 darab, körülbelül 3 százalék), legtöbbje a hasonlósági mágián alapszik, például vérhas ellen veres kláris, sárgaság ellen aranyozott edény, süly ellen sülydisznó. Zay Anna fordításában vannak asztrológiai elemek,[76] de babonás elemekből fél tucat sincs, s azok némelyikéről is kiderül, hogy valójában időhatározó.[77] Az ismeretlen erdélyi hölgy könyvében hasonlóan, négy receptben hangsúlyozza, hogy a Hold járásához hogyan kell alkalmazkodni, de babonás cselekvés csak egy van: hogy a himlős gyermeknek, „ha pedig a szemét féltenék, minekelőtte meghimlőznék, a szemit hegyes gyémánttal kell gyakorta keríteni".[78] Balassa Ágnesnál és Wesselényi Katánál ilyenre nem akadunk.

Ez azért meglepő, mert a korszak több szerzője is úgy tudja, hogy a babonaság a nők fegyvertárához tartozik. Pápai Páriz Ferenc a gyermek lázas állapotáról („melyet köz névvel igézetnek hínak") írva jegyzi meg:

> Az asszonyok által elkövetni szokott babonákról, melyekkel az igézetben élnek, minthogy semmi természeti erő bennek nem látszik, nem szólok. Az egy szenes vizet tehetnők kérdésbe. Legalább abban a szénben vagyon belső felforrást

elnyomó erő, izzaszt is, azért nem haszontalan, ha jól adnak innya benne. A kívül véle mosás nem tészen többet, mint ha rózsavízzel mosdatnád: hívesíti, és könnyebben elaluszik utána.[79]

Túl azon, hogy Pápai Páriz sem vetette meg gyógyszerei között a juhganéjt, lúdganéjt, gyermekhúgyot, bezoárt, gyöngyport és persze az érvágást,[80] a hivatásos orvosnak ez a kritikája legföljebb a népi gyógyításra igaz. Ibrányi István azonban orvos sem volt, az orvoslást egyszerűen az ismeretek helyes mozgósításának látta: („... én orvosmesterségen csak inasesztendőt sem töltöttem, az ugyan igaz, de mivel az orvosmesterség a teremtett állatoknak természetek előre való megvizsgálásából áll, merészlettem pennámat mozdítani"),[81] könyve bevezetőjében *(Oktató intés az orvosi gyógyítás fontosságáról)* mégis becsmérli a női orvoslást:

> [...] ha az nép közül valakinek [...] egészségének változása történik, ottan – mint valamely orvos mesterekhez – az úri és nemesi asszonyokhoz és papokhoz szoktak folyamodni, kik közül többen igen keveset vagy éppen semmit sem értenek az orvosláshoz; ennek oka pedig nem egyéb, hanem: a mi nemzetünk közt az igaz s jó orvos éppen ritka, és így az Lázárok ahol máshoz nem folyamodhatnak, csak holmi vénasszonyokat is orvosoknak fölfognak, melyek sokszor a betegekbe több kárt tesznek, hogysem nekiek segedelmekre lehetnének.[82]

Fölöttébb árulkodónak tartom, hogy az elképesztő babonák tengerét fölsorakoztató szerző ebben az autográf kéziratban olyan szövegjavítást tett, amely a női gyógyítás kárhoztatásából kivonta a főúri hölgyeket, s a kritikát a falusi asszonyokra korlátozta, azaz megkülönböztette az elit és a népi gyógyítást: „máshoz nem folyamodhatnak *az falukon* [beszúrás a margón], csak holmi *paraszt* [beszúrás a sor fölött] vénasszonyokat is" stb.

Még számos vizsgálódást kell elvégezni ahhoz, hogy pontosan kijelöljük a főúri hölgyek gyógyító tevékenységének helyét a hivatásos és a laikus, az elit és a népi orvoslás koordináta-rendszerében. A jelen összevetés alapján úgy vélem, egy laikus, de elit gyógyítás szövegemlékeivel van dolgunk, amelyeket az érdeklődés speciális irányai (nő- és gyermekgyógyászat, kozmetika, háztartás), gyakorlati célú, széles társadalmi spektrumú, a szóbeliséget is kihasználó gyűjtés, valamint a babonás eljárások igen kicsiny aránya jellemeznek. A jelek szerint e könyvek szerzőinek női identitásához egy „ideológia nélküli", gyakorlati, fűből-fából való orvoslás tartozott, és sajátos módon éppen ez nélkülözte a ma babonásnak minősített eljárásokat.

Jegyzetek

1 Kivételnek tekintem Lencsés György kéziratának Varjas Béla által készített, gondos kiadását, lásd Varjas (1943); valamint Szlatky Mária könyvecskéjét, amely ugyan népszerű kiadványnak készült, de – részben Varjas Béla kísérő tanulmányára támaszkodva – igen jó összefoglalást ad forrásai szerepéről és jelentőségéről, lásd Szlatky (1983).

2 Andreas Mattioli (1501–1577), előbb Ferdinánd, majd II. Miksa orvosa.

3 „[...] akinek az egészség Istentől adatik, nagy áldomás. Ennek megtartására Isten jó magunk tartását rendölte és hatta, mértékletös életöt, józonságot és egyéb testönknek táplálását. Ismég a betegség ellen maga segítségül hívását, az imádságot és a könyörgést; ennek fölötte jámbor tudós embereket [...]." Szlatky (1983: 97).

4 OSZK Fol. Hung. 1761. 11a–13b.

5 „Az emberi természetről. Hogy tudniillik minden embernek kvalitása ezen négy elementomokból áll, úgymint tűzből, levegőég-, víz- és földből. Minden elementomnak pedig két természete vagyon: tűz az ő természetében forró és száraz. Levegőég: meleg és nedves. Víz: hideg és vizes. Föld: hideg és száraz [...]." OSZK Fol. Hung. 1786. 3a. A kézirat Matthiolus és Clusius nyomán készült.

6 OSZK Fol. Hung. 111.

7 OSZK Oct. Hung. 866.

8 „[...] az nemes természetnek drága virtusiról ezek [Démokritosz, Galenus, Platon, Hippokrátesz, Avicenna, Averroës stb.] legbölcsebben írtanak volt régenten. Kiknek írásoktól ez mai orvosdoktorok és patikaszerszám-készítő emberek oly igen messze estek és távoztak, mint az ég ez jó kéreg földtől. Innet is vagyon, hogy ezek az természet szerént való orvosságokat, úgymint füveknek és virágoknak virtusit igen ritkán és csak alig, foghegyen illetik, oka: mert az gyakran megcsaló reménségnek alatta kopár és savany [!] helyen való szántáshoz kezdenek Paracelsussal egyetemben, ki vak ökör alatt is tarka tinót vadászott [...]." OSZK Duod. Hung. 66. 5b–6a.

9 Uo. 7a.

10 „De mostani időben legkisebbik emlékezet arról nincsen, hogy valamely fának avagy fűnek complexiója Salamontól kitaláltatott volna, hanem őutána következendő okos és elmés emberek s kiváltképpen királok és fejedelmek egyik egynek s másik más fűnek erejét és hasznát kinyomozván felírták [...]." A következőkben Mithridates, Andromachus, Artemisia, Lysimachus, Teucrius, Achilles és Hercules nevéhez fűz gyógyszereket. OSZK Fol. Hung. 1786. 1b.

11 De például az 1728 és 1752 között keletkezett *Ein gantz neues und nutzbares Kochbuch* külön dietetikai mutatót tartalmaz, „in welchem zu finden, wass vor Speisen denen Patienten in unterschiedlichen Krankheiten dienlich zu kochen seyen". (EK E 76. sz. A mutató a 205., már számozatlan lapon, címe: „Register, in welchem zu finden, was für Speisen bey den vornembsten Kranckheiten denen Patienten tauglich, man kan von diesem eine oder die andere Speiss nach belieben kochen.") Egy rövid dieteikai részt az OSZK Oct. Hung. 636. is tartalmaz (77b–78a. „Betegeknek való étkek").

12 „Azokat sem kell kárhoztatni, némely füveknek szedésébe kik rendelt napot [!] és az égbeli ártalmas forgandó csillagoknak és aspectusoknak járására vigyáznak [...], mely vélekedés nem szintén megvető; máskint is ezzel nem nyit ember utat a bolond, gonosz bűbájoskodásra, miérthogy az itt alatt a földön valók a felső égbeliekkel vezéreltetnek és igazgattatnak. Főképpen meglehet, hogy az Holdnak, aki az több forgandó égbeli jegyek közül hozzánk legközelebb légyen, és maga járásába legsebesebb, néki nagy okai vannak minden plánták és egyéb minden dolgok környül minden holnapban." OSZK Fol. Hung. 1761. 6a–7b.

13 Lásd Kosáry (1980: 602–611).

14 Egyébként senki jobban e konferencia közönségénél nem tudja, miből van a legtöbb: orvosból.

15 Például a Laxier Wasser receptje előtt: „Édes öcsém, ezt így főzesd." OSZK Quart. Hung. 2341. 32a.

16 1752-ben írta elő a kormányzat, hogy minden megyének főorvost (physicust) kell tartania, bár a rendelkezést 1770-ben meg kellett erősíteni. 1770-ben született az orvosok hatáskörét s a közegészségügyet szabályozó rendelet, a *Generale normativum in re sanitatis.* 1787-ben II. József úgy határozott, hogy minden hatóság helyileg maga köteles gondoskodni a betegek gyógyításáról. Lásd Kosáry (1980: 603–610).
17 Szlatky (1983: 402).
18 Kincses (1993).
19 OSZK Duod. Hung. 66. Részletek: Schram (1973) és Hoffmann (1989).
20 OSZK Duod. Hung. 66. 57b–58a.
21 OSZK Fol. Hung. 111. 77a., a szülés megindítása tökgyökérrel.
22 Apafi Anna: A. György († 1635) és Petky Borbála († 1660) lánya, Henter János (esetleg később Ghillányi György) felesége.
23 Debreczy (1940); Hoffmann (1989).
24 Hoffmann (1989: 426, 427, 429).
25 Példányai: 1. OSZK Quart. Hung. 2815.; egykorú, végén csonka. 2. OSZK Quart. Hung. 3296.; Rátz Elek másolta 1765-ben. 3. Marosvásárhely, Teleki téka, Wesselényi Kata másoltatta 1766-ban (Zay 1979; előszó). 4. Zeyk Domokos másolata, 18. sz. vége, magántulajdon (Bencze 1967). 5. OSZK Quart. Hung. 1969; 19. századi másolat. Csak egy jegyzetek nélküli, mikrofilmről készült fakszimile kiadása van: Zay (1979).
26 OSZK Quart. Hung. 3296. 16a. Idézeteim ebből a példányból származnak.
27 Uo. 184a.
28 278 gyógynövény szerepel receptjeiben (Zay 1979; előszó). Itt mondom el, hogy bármilyen haszontalannak, akár károsnak tűnik ma egy eljárás, nem nevezem babonásnak, ha a beteg a gyógyeszközzel szoros kontaktusba kerül, például lenyeli, beszívja, bedörzsöli, de babonásnak nevezem, ha ilyen kontaktus nem jön létre köztük, például fecsketollat szorít a kezébe, vizeletét a tűzbe önti. Külön csoportként kezeltem a ráolvasást is tartalmazó eljárásokat.
29 OSZK. Quart. Hung. 2158.
30 I. vizek, gyülepek, bécsinálások; II. kenők, flastromok; III. vérre való receptek; IV. nyilallás, gyomorfájás, szárazbetegség; V. szájfájás; VI. hideglelés, hagymáz; VII. vízibetegség, aréna, kólika, süly; VIII. fül- és fejfájás; IX. bőr- és bőrön jelentkező betegségek; X. emésztési problémák; XI. gyermekorvoslás; XII. pestis elleni és laxatív szerek; XIII. szemorvoslás.
31 Uo. 154a.
32 „Timsót belétenni, de a tűznél nem kell belétenni, mert hamar kifuthat, mivel magában is erősen szokott főni a timsóval." (Uo. 129b.) „Ha megfagy, meg kell tisztítani a sárjától, minthogy a fenekére szokott szállani." (Uo. 129b.) „Reá vigyázz, hogy a csuprot kőre ne tedd, hanem deszkára, mert különben a víz megkékül." (Uo. 103a.) A szappankészítést csak addig írja le, hogy medencében patyolatra kell tölteni, a többi fázis ugyanis számára már magától értődik. (Uo. 130a.)
33 *Rövid compendiuma az oculistaságnak, melyet kiadott és approbált ezen kilenc punctumok alatt felséges császár és koronás király, VI. Károly fő páduai doktora és oculistája, Paulus Norstenberg őexcellenciája in Anno 1733. die 12. Mensis Augusti in Styria.* (Uo. 183a–201b.)
34 „Ezt az szemfájástól s vérmességtől való orvosságot doktor Borosnyai uram javallotta." (Uo. 200b.)
35 „Azmint az bécsi bábák hívják, mikor az kisgyermeken Unterwachen kezd lenni, ezzel orvosold." (Uo. 99a.)

36 Borosnyai Márton latin pestisreceptje után háziasabb magyar nyelvűt ír be „A feljebb való receptának magyarsága" címmel. (Uo. 123b.)
37 „Borosnyai uram javallotta ezt az főtt vizet náthával való forró hidegibe Klárának, hogy ekképpen főzzék." (Uo. 103a–103b.) „Klárának ezekből a füvekből való feredőt puffadástól és lépdagadástól javallatt az szebeni német szíjgyártóné." (Uo. 103b.) „Ezekből a füvekből való feredőt javallott doktor Borosnyai uram nekem." (Uo. 68a.)
38 Uo. 103a.
39 Bencze (1967).
40 Wesselényi Kata: W. Ferenc Közép-Szolnok vármegyei főispán (1705–1770) és Rhédei Zsuzsa lánya, Rhédei Zsigmond felesége.
41 OSZK Quart. Hung. 3023.
42 „Fordítottam németből méltóságos grófné asszonyom parancsolatjára Szebenbe, 16. augusztus Anno 1772. Gróf Lázár János." (Uo. 83a.)
43 Uo. 253, 266. sz.
44 „Méltóságos és gróf Rhédei Zsigmond úr kedves élete párjával, báró Wesselényi Kata asszonnyal leírattatott Erdőszentgyörgyön, 1757. Januario, Z. J. S. által." A másolat az erdőszádai példányról készült. Lásd Szlatky (1983: 392–397).
45 Marosvásárhely, Teleki Téka. Lásd Zay (1979).
46 OSZK Quart. Hung. 1373.
47 Két pénz ára aprított zsemle, vain schárl, czvipach letzelt, szultz, marschellen stb.
48 Uo. 36a.
49 Bencze (1967).
50 Például 1714-ben Toroczkai Kata, T. István tábornok és Kapi Borbála lánya, Teleki Mihály kővéri kapitány felesége gyógyfűreceptet küldött a negyednapos hideg ellen Baconi Incze Máté professzornak. (OSZK Fol. Hung. 1122. f. 26.)
51 Lásd Szabó Ágnes készülő PhD-disszertációját: *Bethlen Kata asszonykörének könyvtárjegyzékei*, kézirat. Kerültek elő patikaszerek és gyógyeszközök Esterházyné Nyáry Krisztina hagyatékából (Héjjné Détári Angéla 1975: A fraknói Eszterházy-kincstár a történeti források tükrében. In *Magyarországi reneszánsz és barokk. Művészettörténeti tanulmányok.* (Szerk. Galavics Géza) Budapest, 483. és Apafiné Bornemisza Anna levéltárából is (Jakab Elek 1874: Bornemisza Anna, Apafi fejedelemasszony házi curiosumai közül. *Történeti Lapok* 4: 317–320). A közlemények nem tesznek említést orvoskönyvekről.
52 OSZK Quart. Hung. 3023. 263. sz.
53 Hoffmann (1989: 324, 427. sz.).
54 Uo. 426, 429. sz.
55 OSZK Quart. Hung. 3296. 1b.
56 Kincses (1993: 122).
57 Uo. 161.
58 Uo. 109.
59 Magyary-Kossa II. (1929: 216).
60 Uo. 216. Ő a gyöngyklárisport és a lencse vizét javasolja. Ugyanígy vélekedett utóbb unokái, a Haller fiúk betegségéről: „Ha valamelyik meg találna betegedni, nem köll mindjárt doktorra futni, hanem házi orvossággal asszony kenesse-köttesse." (Uo.)
61 Uo. 217.
62 OSZK Quart. Hung. 2158. 20a., 13a.
63 OSZK Quart. Hung. 3023. 89b.
64 Uo. 89a–89b.

65 Hoffmann (1989: 302, 304, 308, 317, 319, 326; 82, 119, 164, 304, 350, 458. sz.).
66 Zay (1979: XII–XIII).
67 Thaly (1883). A kígyó átkáról szólóról azt állítja: „ha penig háromszor elmondja, secure kezibe foghatja, sok százszor próbáltam."
68 OSZK Oct. Hung. 485.
69 Uo. 41b, 42b.
70 Benyomásom szerint ezek a varázsló eljárások egy bokorból származnak; feltűnően hasonló recepteket kínál az EK RMK I/2. 16. nyomtatványhoz (Melius *Herbárium*ának egy példányához) kötött lapokon az ismeretlen bejegyző puskatisztításra, halfogásra, kutyaugatás ellen, láthatatlanságra, fogságból szabadulásra, nem is beszélve az univerzális fölhasználású fecskekőről, amely jó szemgyógyításra, láthatatlanságra, gyertya helyett világításra is. Lásd még kötetünkben Olosz Katalin tanulmányát. Részben ezeket a recepteket jegyzi be, némelyiket latinul az Oct. Hung. 729. egyik jegyezgetője, de ezzel a címmel: „Igaz, mégis juta valami eszemben, ím, ide írom azt; azki nem restelli, szabadon olvashatja" (86a).
71 OSZK Fol. Hung. 1761. 11a–13b.
72 OSZK Oct. Hung. 866.
73 Uo. 21a.
74 OSZK Oct. Hung. 919. kolligátum, ff. 105–106.
75 A kövekben való hiten túl is, például az orrvérzésről, torokgyíkról, OSZK Duod. 66. 23b., 18b.
76 OSZK Quart. Hung. 3296. 101b.
77 Például a Szent Iván-nap táján szedett zöld dió babonás elemnek látszik, de egy másik receptben ezt olvassuk: „Zöld diót (míg meg nem keményedik, tudniillik Szent János napja tájba)" kell szedni. (Uo. 143b, 156a.)
78 OSZK Quart. Hung. 2158. 1b, 8b, 9a, 103a.
79 Pápai Páriz (1984: 396, 398).
80 Uo. 271., 367, 376.
81 OSZK Fol. Hung. 1761. 1a.

Bibliográfia

ALFÖLDI FLATT Károly 1895: Frankovith Gergely és orvosbotanikai műve. *Természettudományi Közlemények* 2. pótfüzet: 57–63.
BENCZE József 1957: *Az empirikus doktorkodásról és annak kéziratairól. Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 6–7. sz.
– 1964: Nediliczi Váli Mihály. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 33: 237–261.
– (kiad.) 1965: Házi orvosságok. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 35: 281–309.
– 1967: Adatok a magyar népi empirikus állatgyógyításhoz. *Orvostörténeti Közlemények* 42: 37–114.
BORSA Gedeon 1955: Manlius, Beythe, Frankovith. *Magyar Könyvszemle,* LXXX: 114–117.
– 1956: Frankovith Gergely. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 3: 136–146.
BOTHÁR Dániel 1911: Magyar orvosi kézirat, 1683. *Magyar Nyelvőr,* XL: 104–114.

DEBRECZY Sándor 1940: Apafi Anna orvosságos könyve. *Erdélyi Múzeum*, VI: 322–324.
ERNYEI József 1921: Régi füveskönyveink történetéből. Nedeliczi Váli Mihály és művei. *Természettudományi Közlöny*, LIII: 44–54.
HOFFMANN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség. Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjteséből.* (Adattár XVII–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 9.) Budapest.
KINCSES Katalin (kiad.) 1993: *„Im küttem én orvosságot". Lobkowitz Poppel Éva levelezése. 1622–1644.* (Régi Magyar Történelmi Források III.) Budapest.
KOSÁRY Domokos 1980: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
MAGYARY-KOSSA Gyula 1929–1940: *Magyar orvosi emlékek* I–IV. Budapest.
MARJALAKI KISS Lajos 1964: Az orvoslás módja Miskolcon 1700 táján. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 32: 202–210.
MELIUS Péter 1979: *Herbárium.* (Kiad. Szabó Attila) Bukarest: Kriterion.
PÁPAI PÁRIZ Ferenc 1984: *Pax corporis.* (Kiad. Szablyár Ferenc) Budapest: Magvető.
R. VÁRKONYI Ágnes 1990: Közgyógyítás és boszorkányhit. *Ethnographia* 101.
– 1992: Akiknek megszólaltak a füvek. In *Pelikán a fiaival.* (Liget könyvek) Budapest.
SCHRAM Ferenc 1973: Népi nőgyógyászati tanácsok a 17–18. századból. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 69–70: 253–279.
SCHULTHEISZ Emil 1959: Testi orvosságok könyve. *Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica* 12: 186–199.
SPIELMANN József 1977: Az Ars Medica a XVI. századi erdélyi művelődésben. In *A közjó szolgálatában.* Bukarest: Kriterion, 39–84.
SZLATKY Mária 1977: Pettyéni Borbély Márton kéziratos orvosló könyve. *Orvostörténeti Közlemények* 82: 27–50.
– 1980: Magyar nyelvű kéziratos orvosló könyvek a 17. századból. *Magyar Könyvszemle* 2: 131–148.
– (kiad.) 1983: *„Minden doktorságot csak ebből késértek." Szemelvények a XVI–XVII. század magyar nyelvű orvosi kézikönyveiből.* (Magyar Hírmondó) Budapest: Magvető.
THALY Kálmán 1883: Gyógyítások ráolvasás és babonaság által. *Századok*, XVII: 363–366.
VARJAS Béla (kiad.) 1943: *XVI. századi magyar orvosi könyv.* (Monumenta Transsilvanica) Kolozsvár.
ZAY Anna 1979: *Herbárium.* (Kiad. Fazekas Árpád) Nyíregyháza. [Hasonmás kiadás]

Kéziratok

Országos Széchényi Könyvtár

Fol. Hung. 111. *Herbarium, azaz füveskönyv.* 18. század második fele, eredeti. 108 f. Vegyes jegyzőkönyv. A gyógyszeres rész (1–68.) Beythe füveskönyvének betűrendes változata. Az írak, flastromok leírásában a Quart. Hung. 279. rokona.
Fol. Hung. 898. *Legrégibb magyar orvosi recept.* Magyar Nyelvemlékek 18.
Fol. Hung. 1029. *Dictionellum Hungarico Medicum, azaz bötü rendi szerint magyarul mondó orvoskönyvecske, melyet [...] öszvöszedett és világosságra adott Nedeliczi Váli Mihály. 1759.* Miháczy János másolata Leczky János gyarmati plébános példányáról, 1784. Utána: ff. 83–86. Receptek, egészségügyi szabályok.

Fol. Hung. 1111. *Rómer Flóris vegyes iratai.* Benne: f. 158. Orvosságrecept töredéke, 16. század. Latin.

Fol. Hung. 1122. Fol. Hung. *Szathmárnémeti Sámuel leveles tárcájából.* 17–18. század. Benne: f. 26. Toroczkai Kata levele, gyógyszer a negyednapi hideg ellen.

Fol. Hung. 1760. *Orvosi receptek.* 18–19. század. 13 f. Magyar, latin.

Fol. Hung. 1761. Ibrányi István *Orvosi könyve.* 18. század eleje. Autográf, magyar, latin. Közepén és végén csonka. 21 f.

Fol. Hung. 1786. *Herbarium, avagy némely orvosságra való füveknek hasznairól Carol Clusius, András Mathiolus és a több tudós régi doktoroknak írásiból kiszedegettetett és magyar nyelvre fordéttatott orvoskönyv.* 18. század. Magyar, latin. Több kéz írása. 71 f.

Quart. Hung. 278. *Fundamentomos oktatás, miképpen köllessék a gyermekekkel és más felnevelkedett személyekkel is [...] himlő és kanyaró előtt, benne és utána [...] bánni [...]. Egybefoglaltatott Neuhold Jakab Jánostul, Sopronban nyomattatott 1736. esztendőben.* 18. század második fele, másolat. 25 f.

Quart. Hung. 279. *Orvosságos könyv.* 17. század. Magyar, latin, szlovák. 81 f. Az írak, flastromok, diakoriumok leírásában (8a–30a.) a Fol. Hung. 111. rokona.

Quart. Hung. 280. *Próbált orvosságok leírva anno 1684. die 18. mai.* 5 f. Egy Matthiolus-származék kissé hibás másolata.

Quart. Hung. 437. *Hatalmas recipe, mely az emberi életnek tovább való megtartására egybenszerkesztetett.* 18. század vége, másolat. 4 f.

Quart. Hung. 639. *Notamenta de medicamentis, conscripta per Asasian Baranovits. Ord. S. Francisci.* 18. század. Autográf. Magyar, latin. 10 f.

Quart. Hung. 1350. *Jászay Pál hagyatékában maradt vegyes iratok.* 18–19. század. 49 f., köztük receptek.

Quart. Hung. 1373. *Különféle nádmézzel és más, ahhoz alkalmaztatott elegyítésekkel ízesített sütemények, melyeket Ms. N. báró Balassa Ágnes asszonynak német nyelvrül magyarra fordított ájtatos oskolabéli szerzetes, Száblik István. Vác, 1769.* 18. század. Több kéz munkája, későbbi kéz bejegyzéseivel. 115 f.

Quart. Hung. 1969. *Orvoskönyv, melyet néhai tudós és igen híres doktor, Mathiolus cseh nyelvre fordíttatott és meg is bővíttetett 1690-ben Herbariumából a nyavalyáknak rende szerént danckai keserves, hosszas bujdosásában maga és gyermekei számokra magyarra fordított N. T. N. Vay Ádám uram árva özvegye, csömöri Zay Anna.* 19. századi másolat, több kéz írása. 213 f.

Quart. Hung. 2158. *Orvosságos könyv. Anno 1737.* 18. századi másolat, több kéz írása. 210 f.

Quart. Hung. 2247. [Mathiolus, Petrus Andreas] *Házi patika. Ford. sztregovai Madách Gáspár. 1628.* 18. századi másolat a fordítás romlott másolatát javító műről. 143 f.

Quart. Hung. 2341. *Diversa recipe domestica et medica de annis antiquionibus collecta.* 17–18. századi házi és orvosi receptek gyűjteménye, 18. századi kézirat. Magyar, latin. 83 f.

Quart. Hung. 2815. *Gr. Vay Ádámné Zay Anna orvosságos könyve 1718-ból.* Egykorú kézirat, végén csonka. 75 f.

Quart. Hung. 3023. *Szakácskönyv és kalács[?]nak készítési módja, csukának is és egyéb gazdasszonysághoz való írások, melyet egybenszedett és dolgozott b. Wesselényi Kata gazdasszonyságának első esztendejétől fogva azután folyó esztendőnként, egyszóval gazdasszonynak szükséges könyv, azki tud vele élni.* 18. század. 182 f... B. Wesselényi Katájé Nro. 50.

Quart. Hung. 3296. *Orvoskönyv, melyet néhai tudós és igen híres ne[vezetes] doktor, Mathiolus cseh nyelvre fordíttatott s bővíttetett herbariumából a nyavalyáknak rendi szerint danckai keserves bujdosásában maga és gyermekei számokra öszveszedegettetett és magyar nyelvre fordított néhai T. N. Vay*

Ádám uram árva özvegye, csömöri Zay Anna, mostan pedig maga számára leírt Rátz Elek Anno 1765. die 8. Mai. 237 f.

Oct. Hung. 86. *A tanuló és beteges embernek való tudósítás, miképpen kelljen egészségeknek fenntartására és visszanyerésére vigyázni. Írattatott [Simon André] Tissot úr M. D. által francia nyelven, azután német és más nyelveken is kiadattatott. Magyar nyelvre pedig fordíttatott Takáts János academicus által Kecskeméten mulattában 1775-ben.* 181 f.

Oct. Hung. 87. *Mindenféle orvosságoknak rend szedése. Orvosságos könyvecske.* 17. század. 2 egykorú kolligátum. 79 f. A második alligátum lóismereti része az Oct. Hung. 763. leszármazottja.

Oct. Hung. 348. Ibrányi István *Orvosi jegyzési darabja.* 18. század eleje, egykorú kézirat, magyar, latin. Végén csonka.

Oct. Hung. 412. Csenálossi Ravazdi András: *Méhtolmács. Komlóvölgy, 1788.* Autográf, magyar, latin. 266 f. Benne: ff. 208–220. *Anno 1790. Observationes Medico Hortenses. A gyógyfüvekről.* Magyar, latin. ff. 243–251. *Házi orvosságok és füvekről való különös jegyzések.* Az Oct. Hung. 845. rokona.

Oct. Hung. 485. *Házi patika. Hasznos receptek gyűjteménye.* 1663. Eredeti kézirat. 52 f. A Quart. Hung. 2247. Matthiolus-kézirat egy változata.

Oct. Hung. 486. *Jegyzőkönyvecske [...], nemkülönben hasznos tanítások az emberek betegségei ellen.* 1782–1832. Eredeti kézirat. 127 f.

Oct. Hung. 500. *Testi orvosságok könyve.* 17. század eleje, későbbi kiegészítésekkel. Magyar, latin. 80 f.

Oct. Hung. 526. *Hasznos házi orvosságok.* 18. század. 24 f. Vegyes jegyzőkönyv.

Oct. Hung. 636. *A szakácsmesterségnek rövid leírása.* 18. század eleje (1711?). Magyar, latin, több kéz írása. 81 f. Benne: ff. 13b–43a. *Orvoskönyv.* ff. 43b–53a. *Némely füveknek hasznairól.* ff. 53b–60. *Mutató tábla.* ff. 61–79. *Medicinae Culinares.* Csak a 77b–78a. lapokon vannak *Betegeknek való étkek.*

Oct. Hung. 719. *Házi orvosságok.* 17. század. Töredékes. 12 f.

Oct. Hung. 729. *Ráolvasások és házi orvosságok.* 18. század. Magyar, latin. Több kéz írása. Elején és végén csonka. 125 f. Benne: ff. 86–125. Orvosi tanácsok, babonák, asztrológiai jegyzések.

Oct. Hung. 754. *Orvosságos könyv.* 18. század. Magyar, latin. 60 f. A Matthiolus-rokonságba tartozik.

Oct. Hung. 763. *Próbálós bizonyos orvosságok, melyeket néhai Révay István uram őnagysága Constantiopolban az török császár fényes Portáján lévén fő lovas mestere könyvébül írt le. Anno 1666. május 8.* 17. század. Magyar, latin. [Pekler György írása?] 41 f.

Oct. Hung. 845. *Szakácskönyv és hasznos feljegyzések.* 18. század eleje. Magyar, latin. Benne: ff. 60a–80b. Növényekről és állatokról való följegyzések. 71b–72b. Receptek. Az Oct. Hung. 412. rokona.

Oct. Hung. 866. *Nyavalyák orvoslásának nemei. 1796. I. D.* Magyar, latin, német. 93 f. Benne 1798-ból és 1799-ből való bejegyzések is.

Oct. Hung. 919. *Vegyes tárgyú versek.* 18–19. század. Magyar, latin, német. Több kéz írásából összeállított kolligátum. 118 f. Benne: ff. 105–106. Orvosi receptek.

Oct. Hung. 946. *Gazdasági tanácsok és orvosi receptek.* 17. század. Magyar, latin. Több kéz írása. 71 f. Benne: ff. 38a–39b., 57a–62b., 70–71. (itt apró papírszeleteken) orvosi receptek.

Oct. Hung. 960. *Verseskönyv és receptek.* 18. század. Magyar, latin. Kökényesy Mihály és mások írása. 100 f. Vegyes jegyzőkönyv.

Oct. Hung. 968. *Magyar nyelvű orvosi bejegyzés a 16. századból.* Kézírásos bejegyzés Erasmus *Scarabeus* című műve nyomtatott kiadásának utolsó, üres lapján.

Oct. Hung. 969. *Orvosi és háztartási, kerti receptek.* 18. század vége. 6 f.

Oct. Hung. 1063. *Miscellanea.* 16–17. század. Magyar, latin. Eredeti kézirat, több kéz írása. 180 f. Benne: ff. 98–108. Orvosi tanácsok, receptek.

Oct. Hung. 1098. *Gyászénekek.* 17. század. Magyar, latin. Benne: ff. 1. és a borítólapok belső felén: orvosi bejegyzések.

Duod. Hung. 66. Váradi Vásárhelyi István: *Orvosságos kis könyvecske, melyben hamarsággal mindenféle orvosságot feltalálsz az emberen való belső és külső, mindenféle nyavalyáknak ellene, azmelyet méltán kis patikának nevezhetsz. Íratott 1628. esztendőben.* Eredeti. 64 f.

GRYNAEUS TAMÁS

Emplastrum Chabae – Csaba íre, S. Ladislai Regis herba – Szent László füve

A két gyógyító hatásúnak tartott növény mondájának hasonlóságára már Zwittinger Dávid, majd Ipolyi Arnold is fölhívták a figyelmet.[1] Ezért a két témát párhuzamosan fejtjük ki, mégpedig a könnyebb áttekinthetőség kedvéért külön-külön követve a növénynév, a monda és az ábrázolások időbeli alakulását (amelyek egyébként szorosan összetartoznak).

A növénynév

Csaba íre

A Csaba-hagyomány elevenségére utalhat, hogy a *Chaba* személynév középkori, Nyitra vármegyei oklevelekben nemeseknél, jobbágyoknál egyaránt ismételten előfordul: 1254-ben, 1263-ban, 1264-ben és 1280-ban.[2] Írott emlékeinkben először egy 1416 előtti receptben szerepel a *Csaba íre:*[3]

gengber ffahay dragoriom	de quolibet 1 nehezek
kechchete anusmok fenywmok	de quolibet 1 loth
Isop salluia obruta *czyabaire*	de quolibet manipulum unum

Item ade adhaec ficus IIII et mel quantum sufficit et cum vino coquatur vsque ad consummacionem tercie partis et calide bibat bonum haustum sero et mane per octo dies tunc purcabit sibi pectus

Ezt követően a növénynévre az alábbi adataink vannak:

1525	Pimpinella – Chabaÿr[4]
1540	Pipinella (!) – chobaÿer fw[5]
1542 után	Anisum – Enisz, Kapor, Cziaba Ire[6]
1560	Bethonica – chaba yre[7]
1574 előtt	Pimpinella – Czaba ire[8]
1578	Pimpinella, Saxifraga – Csaba íre[9]
1583	Pimpinella germanica, saxifraga, *chaba ire*, hoc est emplastrum chabae[10]
1588	Chyaba – íre[11]
1588	chaba ire[12]
1596	Chyaba – íre[13]
16. század	Pimpinella – Chaba yre, Baram Ire[14]
16. század vége	Pimpinella – Baba (!) ire[15]
1604	Csaba íre[16]
1610 körül	Pimpinella – Chÿaba ire[17]
1619 előtt	pin(m)pinella (!) – Czaba ir(e),czaba vrme[18]
1619 előtt	Jaba (!) ire, Cziabaire[19]
1641	Chaba ůrôm[20]
1656	Tsába üröm[21]
1664	Csaba üröm[22]
1676	Csába üröm[23]
1690	Tsaba – íre[24]
1696	chaba ire[25]
1698–1703	Csaba-íre, csába-üröm[26]
17. század	Pimpinella – Cziaba íre[27]

Ettől kezdve azután folyamatosan él, hivatalos növénynévként napjainkig. Borbás Vince a 19. század végén Veszprém megyében a *Csaba irem, Csaba irme* neveket élő népi növénynévnek, használt orvosságnak mondja,[28] Vörösberényben és Arácson a *Pimpinella saxifraga* népi neve. (A Csabafű mondáját Vas megyében is megtalálta.) Ezzel szemben Fialowski[29] „nem tudott nyomába jutni, hogy az országban valahol a csabaíre élő és népies szó lenne" (1884-ből adat van még a következő helyekről: Zalaegerszeg, Kalocsa, Arad, Marosvásárhely, Debrecen, valamint Lugos).[30] A 19. század közepétől etnobotanikai gyűjtésekben *nem* találkozunk vele. Miért veszett ki (vagy ez csak látszat a hiányos gyűjtések miatt)? – nem tudjuk.

Nevét Szarvas Gábor a *Sanguisorba* fajok román *ceabare, cebariu, ciabare, cebărea* ('pohár') neveiből[31] származtatja. Ezt Borbás[32] elveti, mondván, hogy Veszprém megyében a *Csaba íre* élő népi növénynév, itt viszont a lakosság soha nem érintkezett románokkal. A történelmi-időrendi adatok is e lehetőség ellen szólnak. Bárczi Szófejtő Szótára ezt a lehetőséget meg sem említi, a *Csaba* személynévből eredezteti. A TESz is a magyar–román átvételt tartja valószínűnek.

Szent László füve

A *Herbolarium a.)* glosszákban 1500 körül töredékesen: *Centavrea – Zent Lazl.* Szikszai Fabricius Balázs 1590-ben megjelent, de 1574 előtt íródott szójegyzékében is szerepel a *Gentiana – Sent Lazlo fűue,* vagy *β. Ilona fűue* elnevezés.

Melius „De Gentiana" címszó alatt a *sárgavirágú tárnics*ról *(Gentiana lutea)* ír: „Gentiana görögül és deákul neve, azaz Gentius király füve, mert *Gentius király lelte legelőször hasznát.* [...] Csak a gyökerének vagyon haszna. Igen esmerik a barbélyok a Gentianát. Magyarul is gentiana neve."[33] Elsősorban „dühös eb mart *seb*"-re, illetve más „mély, rothadt *seb*re" javallja, a fejezetben kétszer is hivatkozva Dioscoridésre. A 157. lapon a „De Cruciata" címszónál ezeket írja: „Cruciata [...] azaz keresztformájú fű. Hasonló a Gentianához [...]. Kék virága vagyon, ugyan *lijkas a gyökere. Lijkas gyökerű fű* [...]. A barbélyok *seb*et kötnek véle", főleg a gyökerét használván. Jobbára azonban állatorvosló fölhasználásáról ír: „Próbált dolog ez, hogy túrt, *seb*et igen jó enek a vizével mosni, megfőzni a gyökerét, levelét, ezzel mosni, ezzel hinteni a túrt, a *seb*eket." A *Szent László füve* elnevezést azonban nem említi (nem hinném, hogy ez a „pápások" ellen hadakozó prédikátor attitűdje lenne, hiszen Szent Simeon füvét, Szent Barbára asszony füvét, Szent Jakabot stb. említi munkájában), s ebben a fejezetben egyszer sem hivatkozik klasszikusokra. A likas gyökér ismételt említése viszont egyértelmű utalás a Gentius/Szent Péter/Nagy Károly/Carlina/Szent László/Madelger-mondára.[34]

Tíz évvel később Frankovith[35] a „Gentiana, Zent Lazlo kirali fivének" gyökerét főleg *pestis,* pokolvar és mérges *sebek* ellen ajánlja külsőleg és belsőleg. Balassi Zsigmond *Lovak orvossága* című művében (a 16. század végén, esetleg 17. század legelején) nem szerepel a növény.[36] A Lencsés-féle kézirat 1593-ban említi ugyan[37] („Az főről. Az fogról. Fog húsának rothadásáról, azaz íz ételről *László király orvossága* ez"), de ez nem a Gentiana.[38] A 17. századi *Fuchsius glosszák*ban a következőképpen fordul elő: *Cruciata, Madelgeer – Keresztes fw, Likas ir, Gentius kiraly fwve, Szent László király fwve.*[39] A *Herbolarium e.)* glosszákban (17. század): *Gientiana (!) – Szent lazlo auag(y) Szent Ilona fuue.*

Török János 1619 előtt keletkezett *Orvoskönyv. Lovak orvoslása* című kéziratában így ír: „Verhasrol. *Az Zent Laszlo kiralj füuet* mind giökerestöl feözd meg feier borban kenier hei alat. Ad ehere innia."[40] Kájoni János kéziratos *Hasznos orvosi könyv*ében 1656-ban pedig a *Szent László király füve* névvel találkozunk.[41] A *Pax corporis*ban Pápai Páriz ezt írja 1690-ben: „...a *pestis* ellen való orvosságok... nagy azoknak mind számok, mind különbségek, úgymind fűből, virágból, gyökérből, kövekből s élő állatokból való [...]. A gyökerek közül *ezek* híresebbek [felsorolás, nem szinonimák!]: [...] a bábakalácsa avagy carlina, *csába-íre, Szent László füve* s gyökere" (VII/6 fejezet: „A pestisről").[42] „A méregitalról és mérges marásokról" című fejezetben (VIII/17) is ajánlja „*Szent László füve gyökerét* (Gentiana major)", végül a „Nyavalyatörésről" szóló részekben (I/4, VIII/18–7): „Füstöljék meg gyantával vagy ama kék virágú *szent László füvével,* melyet gentiana minornak hínak." „Füstöljék gyakran kis Szent László fűvel, megaszalván, törvén és szénre vetvén." A Szabó T. Attila közölte 17. századi *Dioscoridész glosszák*ban[43] (196) Keresztes fü, Szent Ilona füve, *Szent Laszló fűve.*

Becskereki Váradi Szabó György 1698–1703 között keletkezett *Medicusi és borbélyi mesterség* című kéziratában pedig ismételten találkozunk vele (82. recept): „Igen híres, jó *mérges, dögös időben* [...] az végre igen jók *ezek* az füvek, gyükerek: úgy mint angyelika, zedoaria, imparatoria [sic!], *babakalácsa avagy carlina, Csaba-íre, Szent László füve gyükere,* tormentilla, bistorta, petasilis dictalmus [sic!]; ide való az magyar terjek, az fokhagyma és az vereshagyma. Igen igen jók." (255. recept:) „Dühös eb marásáról [...] *Szent László füve gyükerét, az nagyobbik fű; gentiána maior az neve,* törd porrá az égett rák porával és mirhát; mindeniknek porát összveelegyítvén egy susták nyomót, de az rák pora két annyi legyen, meleg borban igya bé." (268. recept:) „Az nagy nyavalyarontásról való orvosság [...]. Füstöljék *kisebbik Szent László füvével;* megtörvén, vessék szénre, úgy füstöljék véle jól." (887. recept:) „Kórságról [...] füstöljék meg jól [...] amaz *kékvirágú Szent László füvével, melyet gentiana minor*nak hínak deákul." (1620. recept:) „Kórságról való remidium [...] füstöljed is penig *kék virágú Szent László virágával.* [...]"[44]

Mint látható, Váradi Szabó javallatai néhol szó szerint egyeznek Pápai Párizéival. A Carlina név tehát Pápai Páriz Ferencnél tűnik föl először (majd röviddel utána a 17. század végén Becskereki Váradi Szabó György munkájában). Megközelítőleg azonos időszakban és forrásokban a *Csaba íre* valamivel gyakrabban fordul elő, mint a *Szent László füve.* Raymann Ádám – Eperjes és Sáros vármegye fizikusa – *Observatio de specifico Gentianellae, seu Gentianae cruciatae usu* című, a Commercium *Litterarium*-ban, 1733-ban Nürnbergben megjelent tanulmányában említi: *prostreleny koren* ('átlőtt gyökér')[45] és a *Gentiana cruciatá*t mint népi *seb*gyógyító füvet.[46]

A 18. századi gelencei[47] orvosló könyvecske javallata: „Az mel embernek fejét és egyéb testit is nyilalló nyavalya rágja. Keressen *Szent László király füvi*t, kit sülfűnek is hínak, törje össze Szent György pünkösd közti vajjal, jó fokhagymát is beletörni, avval kenje. Férfiúnak az veresit keresse, aszonnak az fejérit. Az kövecses porondon terem."[48]

A *Szent László füve* is hivatalos növénytani név lett, a név népi ismeretéről a 19. század közepétől ez esetben sem tudunk.

Neve szomszéd népeknél

Mentzelius *Index nominum plantarum* (Berlini, 1682) című munkájában a *Gentiana* mellett ezt olvashatjuk: „magyarul Zent lazlo Király fiu, S. Ladislai regis herba, tót neve: *prostreleny koren (= átlőtt gyökér).*" Lambl adata szerint:[49] „a dalmátok s a tengerparti horvátok a Gentiana cruciatat *Vladislavska, László füve* néven ismerik." Fialowski Nemnich *Lexicon*ára (1790–1798) hivatkozva azt állítja, hogy németek is *Ladislaikraut* néven ismerik a növényt.[50] (Ha nyugati monda lenne, németek, osztrákok, horvátok, dalmátok nevét miért a magyaroktól vették volna át? Témánkkal összefüggésbe hozható román népi neve nincsen.)

A monda

Csaba íre

A Csaba íre mondáját – eddigi tudásunk szerint – először Szikszai Fabricius Balázs jegyezte föl szótárában (1574 előtt, kiadása: 1590): „Pimpinella – Czaba ire a Chaba minore filio Attilae quicum de imperio dimicaret cum fratre Aladario, vulneratos ſuos milites haec herba dicitur curasse."[51]

Ezt követte Carolus Clusius–Beythe István följegyzése a *Stirpium nomenclator pannonicus*ban (Németújvár, 1583):[52] „Pimpinella germanica, saxifraga, *chaba ire*, hoc est emplastrum chabae. Nam ferunt Chabam Regem, Attilae Regis minorem filium [...] (cum vniuersum bellum Hungariae intestino bello concuteretur [...] eoque prelio omnes Vngari occubuissent) solum superstitem remansisse cum 15000 viris, & illis quidem fere omnibus vulneratis, quos hac herba curasse dicitur, inde factum est, vt postea ab eo apellationem sumpserit."

Dioscorides *De Medicinali Materia Libri Sex* 1543. évi marburgi és 1527. évi velencei kiadásában talált és Szabó T. Attila közölte 17. századi magyar glosszák közt más 17. század eleji kéz beírásával található: „Pimpinella, nomen habet a Chaba minore filio Atillae, qui cum de imperio dimicaret cum frater (!) Aladario vulneratus suos milites 15000 hac herba dicitur curasse, circiter annum Christi 450."[53] Láthatjuk, hogy a Csaba íre mondája majdnem szó szerint egyezik Szikszai-Fabricius szövegével, a csekély különbség viszont megtalálható a Clusius–Beythe közölte mondában. Grexa[54] Clusius szövegének „dicitur" és „(re)ferunt" kifejezésével cáfolja Bleyer Jakab véleményét, aki „tudós eredetű elbeszélés"-nek tartja. Hivatkozik továbbá Ipolyi, Kriza, Merényi, Horger gyűjteményében található népmesékre, melyekben gyógyító fűről van szó. A Csaba-monda régi népmonda voltát a Schlägli-szójegyzék[55] (1405 körül) *galaxia – hadi vth* kifejezésével is megtámogatja.

Szent László füve

A Szent László királyról szóló 1192 (szentté avatása éve) után keletkezett szekvenciában[56] nincs szó füve legendájáról, csak áttételes utalásokat találunk:

(Szent László)
[...] Gyógyítja a betegséget [...]
[...] A királynak imájára
Üdvösséget nyer a nép [...] [vö. a *salus* szó két jelentésével: 'üdvösség', 'egészség']
[...] Ki szent voltát megtiszteli,
Gyógyulását megnyerheti [...]
(Csanád Béla ford.)

Reggeli antifonájában a közbenjárására történt gyógyulásokra:

O misericors
misericordiam consecutus
Intercede pro nostra salute.

És a *Histoia rithmica in laudibus*ában:

Benedictus est salvator
Sanitatis reparator,
Jesus Christus, qui beatum
Ladislaum sanitatum
Decoravit gratia,
Qui mira potentia
Multis *aegrotantibus*
Pluribusque debilibus
De salute desperatis
Mole mortis molestatis
Divinam medicinam
Adhibuit
Et sanitatem tribuit.[57]

Nem történik említés a Szent László füvéről László király zsolozsmájában (1192 körül), 1210 körüli legendájában, és a 14. századi krónikakompozícióban (Bécsi Képes Krónika) sem. Temesvári Pelbárt *Pomerium*a (1498)[58] is számos legendáját említi – ezt nem. Nem szerepel a breviáriumokban,[59] az Érdy Kódex (1526–1527) Szent László-legendái között, de még a barokk kori *Lelki paradicsom* Szent László-himnuszában sem.[60] Viszont – nyilván nem véletlenül – a Szent László pénze mondát is Clusius és Beythe jegyezték föl először. Mezey László gyönyörű stílus- és forráskritikai elemzéséből[61] tudjuk, hogy a legendák, antifonák, responsoriumok szerkesztése körültekintő, nagy irodalmi-stilisztikai jártasságot és nem utolsósorban költői vénát igényelt. A Salamon és László közötti küzdelem élesen vetette föl a legitimitás és idoneitás kérdését, ez „Lászlót is bizonyára gyötrően foglalkoztató probléma"[62] volt, a bizonyításra éppen a körültekintő szerkesztőnek minden adalékot, eseményt fel kellett (volna) sorakoztatnia – mégis, mindebből kimaradt a Szent László füve mondája (a 16. század második feléig, amikor erre már így, ezért nem is volt szükség).[63]

Clusius–Beythe 1583-as művében: „Gentiana, quae vulgo cruciata dicitur, *zent Lazlo kiraly fiue* [...]. Huius autem Regis tempore grauissima peste afflictam Vngariam vniuersam aiunt, eum vero precibus a Deo obtinuisse, vt quamqunquem stirpem sagitta ab illo in altum emissa cadens feriret, vtilem illam ad hanc luem curandam praestaret, hanc in cruciatam decidisse referunt, qua deinde subditos pestis contagio liberarit" [sic!] (1. kép).

Frumentum turcicum, török bu..
Fumus terræ, föd epeye, h. e. fel terr.
Fungus, gomba.
Fungus dactylites, quem Germani Maurach vocant, zómórchök.
Fungus in fimo nascens, Kygyo gomba.
Fungus aureus, quem Germani Kayser appellant, Vr gomba.
Fungus tuberosus, chöpörke.

G.

GAlla, bugha.
Gallium, tey sugorijtó fiu, zent Iuan veraga, h. e. flos Sancti Iohannis Bap.
Gentiana, quæ vulgo cruciata dicitur, zent Lazlo kiraly fiue, hoc est, S. Ladislai Regis herba.

A Ladislao Vngariæ Rege, eius nominis primo: qui sancti cognomen adeptus est, propter Tartarorum ex Vngaria expulsionem, eum autē ferunt primûm tota Vngaria à Tartaris pulsum, in Daciā siue Transyluaniam profugisse, in vrbem Claudi-

..diopolin vulgo Colosvár, Istic cum prædiuite & opulento quodam lanio amicitiam & familiaritatem contraxisse, cuius factus sit & compater, huius auxilio, qui illi expensas belli suppeditauit, Tartaros denuò aggressus, eis totam Vngariam ademit, In hac Tartarorum fuga, cum nummos aureos, quos ex præda collegerant, Aradiensi campo abijcerent, vt insequentes Vngaros remorarentur, precibus à Deo contendit, vt aurū in lapides conuerteret. Votum euentus sequutus est. Inde factum putant, vt Aradiensis ille campus planis sapillis abundet, qui aliquando aurei nummi fuerint. Huius autem Regis tempore grauissima peste afflictam Vngariam vniuersam aiunt, eum verô precibus à Deo obtinuisse, vt quamcunq; stirpem sagitta ab illo in altum emissa cadens feriret, vtilem illam ad hanc luem curandam præstaret, hanc in cruciatam decidisse referunt, qua deinde subditos pestis contagio liberarit.

Gerani-

1. Clusius–Beythe: *Stirpium nomenclator pannonicus* (Németújvár, 1583), két lap a „Szent László füve" mondájával

Stephanus Tarnoczi S. J. *Rex admirabilis sive vita S. Ladislai regis hungariae* című, Bécsben 1681-ben megjelent munkájában[64] így írja le:

> A pestifera Lue Patriam Liberat
> Afflictu peste Hungaria illud obtinuit à Deo Ladislaus, ut quam herbam sagitta in aërem missa tangeret delapsa, illa remedium esset malo. Cecidit in eam, quam cruciatam vocant Medici, cujus usu fugata è Regione pestis.

Csapónál 1775-ben:

> [...] 11.'BABAKALÁTS, Diſznó tövis, Carlina' illetve 354. *SZENT LASZLÓ KIRÁLY FÜVE:* Kereſzt-fü, Gentiana ... virága sárga ... GENTIUS az Illyriai Király találta haſznát leg-elöſzör DIOSCORIDES tanúbizonysága ſzerént, innét inkább Gencius Király füvének nevezni lehetne. A' kiſebbik a' Gentiana cruciata ez a' kereſzt-fü, melly a' Szent Láſzló Király-füve [...] tetejében hataſan, heteſen ſzép kék virágok állanak [...]. Peſtis ellen haſznos a' kereſztfü gyökere, ha ki egy fél drakmát minden nap etzetben vagy borban bévéſzen, Szent Láſzló Király pedig ezt leg elsöben találta vólna fel az ellen haſznosnak lenni,

> mint CLUSIUS és ZWITTINGER emlékezik, mert minekutánna a' Tatárokat Magyar Orſzágból ki-üzte, azután hamar nagy Peſtis kezdett az Orſzágban uralkodni [...]. Fekélyeket és egyéb rút ſebeket meg-tiſztitja és gyógyítja ez gyökér [...] haſznos meg-etettni a' Diſnókkal, midön köztök a' Dög uralkodik [...].

Diószegi–Fazekas *Magyar Fűvész könyve* (Debrecen, 1807), a szerzők túl szigorú nevezéktani elveinek megfelelően, a Gentiana-félék részletes fölsorolásánál ezt a nevet nem említi. A Carlinák között említik a C. acaulist Bábakaláts körfény, Disznótövis néven, de csak morfológiai leírást adva. Viszont Diószegi másik munkájában[65] ezt írja: „Deák nevét Nagy Károly császártól vette, a' kinek tábora, a' mint írják, ezáltal szabadúlt meg a' pestistől" – de ez is tudós ember közlése a 19. század elejéről.

A monda 20. századi változatai

A bukovina Józseffalváról, Bosnyák Sándor gyűjtéséből:[66]

> [...] megtorpant Szent László serege, mert pestis ütött ki a táborba, a katonák egymás után hulltak el és betegedtek meg. Szent László kérte az Istent, hogy segítsen, hát így az ellenség őket le fogja törni. Erre éjjel álmot látott, s akkor megjelent neki egy angyal, aki azt mondta: – Vedd a nyiladat reggel s menj ki a sátrad elé s lődd ki a nyiladat, s ahol a nyíl leesik, keresd meg a helyet, ott megtalálod az orvosságot, amitől a katonáid meggyógyulnak. Hát reggel ki es ment s kilőtte a nyilát, s akkor megkeresték, s ahol leesett a nyíl, egy elég vastag fűszálat ütött át. Szedtek abból a fűből s avval kezelték a betegeket s a betegek meg es gyógyultak pár nap alatt a sereg helyreállt, s Szent László ismét győzött.

A monda másik újkori változata Ajakról, Szabolcs megyéből:

> Szent László serege közt dögvész támadt és hullottak a katonái [...] fohászkodott, hogy küldjön az Isten neki segítséget és mentse meg a seregét. És látomása volt. Egy angyal jelentette neki, hogy a nyilát lőjje ki [...] így is cselekedett, és elkísérte nyilát arra a helyre, ahol az megállott, és a nyíl hegyére a füvek levele ráhúzódott. És majd a népnek azt adta orvosságul. Teát főztek belőle, azt itták, és a seregéből elmúlt a dögvész.[67]

Az oroszhegyi jelenkori monda közbülső helyen van a Szent László füve-monda és a csodás vízfakasztás mondája között:

> [...] régi hagyomány szerint Szent László serege erre vonult, hirtelen fekélyek lepték el őket. A király imádkozott Istenhez, majd kardját a földbe szúrta, nyomán „vízforrás fakadt föl". A beteg katonák vizében megmosakodva azonnal meggyógyultak.[68]

Hadikfalvi hagyomány szerint Szent László „csodákat művelt, azér szentült meg".[69] (További jelenkori mondák lelőhelyei: Szeged környéke, Mohács.) A 2001-ben megjelent *1100 történeti mondá*ban Bosnyák Sándor még néhány változatot közöl. Ezekből az egyik gyergyóremetei változat a Szent László pénze és füve mondák kontaminációja: az elszórt pénzből ma is termő virágot nevezik Szent László pénzének.[70] A másik, mohácsi monda viszont könyvélmény-szagú.[71]

A monda forrásvidékei

a) Nyugati

Gentiana

A latin kultúrában: Plinius[72] írja, hogy Gentius illyriai király a macedón uralkodóval vívott háborúja idején fedezte föl a növény jó hatását, ezt az állítást Dioscorides (1. század) megismétli, mérges sebekre, szemgyulladásra javallja.

A német nyelvterület mondáiban a szignatúratannak megfelelően Isten vagy Szent Péter szerepelnek, ők botjukkal, dárdájukal szúrják át a növény gyökerét. A gyökerén azóta látható kereszt alakú jel (bemélyedés) utal gyógyító hasznára. A nürnbergi kézirat [3015 *a* (f.518[a])] szerint a növénygyűjtő ezt kell hogy mondja a *gentiana*-(cruciata)nak: „Te benned van az én szerencsém. Jól tudod, Isten mit igért neked, amikor *átszúrt botjával*."[73] Hasonló receptet közölt Weigand is, a 14–15. századi giesseni kéziratból.[74] Svájci mondában Madelger nevű hős szerepel[75] – innen a növény e neve egyes forrásokban.

Carlina

II. Pius pápa (1458–1464) följegyzéseiben olvasható:[76]

> A gerinc egyik kiszögellésén, egy mezőn, amelyen nem nőtt fa, Karlina-fűre[77] bukkantak, melyet hajdan Isten mutatott meg Nagy Károlynak, hogy azzal gyógyítsa a pestist. A legenda szerint amikor a császár Róma felé tartott, erre vezetett az útja, s mivel seregét halálos kór tizedelte, nagy aggodalomban volt. Amikor álomra hajtotta fejét, angyalt látott, aki így szólt hozzá: – Kelj föl, menj a hegy gerincére, ott hajíts el egy dárdát, és szakaszd le azt a füvet, amelynek gyökerét a dárda vasa átüti! Majd égesd el, hamuját keverd el borral, s itasd meg a betegekkel! Az megszünteti majd a kórt, és megmenti seregedet. És a veszedelem hitet fakasztott [...]. A növény levelei tövisesek, a földhöz lapulnak s védelmezik a virágot, mely a bogáncshoz hasonlít, csak más színű. A gyökere édes, akkora, mint a cikóriáé, és Isten rendelése folytán soha nem tűnik el róla a dárda ütötte seb, kitörölhetetlen emlékeként a csodás eseménynek. Így mesélik a helybeliek. Piusz azonban mindezt mesének tartotta, amelyet Nagy Károly tisztelői találtak ki, attól sem riadva vissza, hogy a sajátjain kívül még [...] Nagy Sándor tetteit is e nagy császárnak tulajdonítsák [...].



2. A Carlina-monda 16. századi német ábrázolása (Forrás: Rapaics Raymund: *A magyarság virágai.* Budapest 1932, 182.)

Matthiolus 1598-ban (vö. Melius művének megjelenési évével!) írja, hogy Nagy Károlynak angyal mutatta meg a növény gyökerét, amikor seregében *pestis* pusztított, ezért lett a Chamaeleon albus, Eberwurz – Carlina acaulis. Leírásában azonban sem nyíl, sem a jelzett gyökér nem szerepel. Rapaics közöl[78] egy 16. századi, de későbbinek látszó, (nyomatékosan hangsúlyozandó:) *német* műből való képet (2. kép). Ezen angyal mutatja meg Nagy Károlynak a kérdéses növényt: gyökerét nyílvessző üti át. (A növény gyökere, levelei a Carlináéra hasonlítanak, de annak nincs hosszú tőkocsányon álló virágja.) Ilyen hazai ábrázolás *nem* ismert. Maholany Ignác Szent László király emlékezetére írt *Panegyris*éből (Bécs, 1687) idéz Zlinszky:

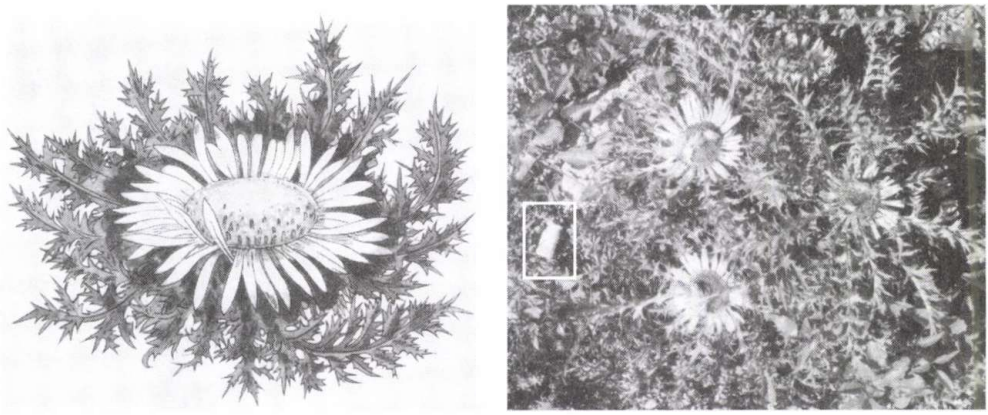
> [...] epidemiae tempore [...] a Ladislao versus coelum emissus sagittas, ut quam fortuito casu reciduae ferrentur in herbam, eam Alexipharmacon intoxicatis aurae vitio corporibus praeberet in medelem [...].[79]

A 3–4. képeken mutatom be a szóban forgó két növény (Gentiana és Carlina) egészen különböző felépítését, színét és nagyságát.

b) Keleti

Finnugor–szamojéd népek

Róheim Géza a *Csaba íre* monda *vogul* analogonját idézi[80] (ami esetleg igen archaikus összefüggésekre utalhat): „[...] az egyik paster [...] Mos-ʔum [...] megöli a rénszarvast, és letelepszik az *új ország*ban. A Göncölszekér az égen a rénszarvas képe, *a hős útja a Tejút, nyilai* a hullócsillagok, és vele van kapcsolatban egy olyan *növény* is, *amellyel* a vérbajt *lehet gyógyítani,* mert »Mos-ʔum hajának« hívják (vö. Csaba íre)." Zelenyin említ egy halvány *osztják* párhuzamot is: a betegségdémon elijesztésére egy szent fára lőttek egy nyilat.[81] Már jóval közelebbi az irtiszi osztják mese: (Jesztra a hős haldoklik és meghagyja:)



3. a–b. Carlina acaulis, bábakalács
(Forrás: H. Flück: *Unsere Heilpflanzen.* Thun 1941)
A fényképen látható példány mellett 4 cm-es orvosságos fiola
(a virág tehát jókora tányérnál nagyobb).



4. a–b. Gentiana cruciata, Szent László füve
(Forrás: Jávorka Sándor–Csapody Vera: *Erdő-mező virágai.*
Budapest 1959, 50/f. Babulka Péter felvétele)

> [...] Ha meghalok temessetek el. Aztán ha szamojédok jönnek a falut elpusztítani, fusson valaki a síromhoz, koppantson pálcával a mellemre: „A szamojédok öldösik a népet!" Akkor kipattanok a síromból, s ha szamojéd vért ihatom, újra életre kelek.

(Indokolatlanul hívják, ezért bosszút áll.)[82] A Csaba-mondával és Szent László úgynevezett *patrocinium csoda* legendájával analóg *cseremisz* monda szerint a népét segítő hős (Csümbülat), halála után, mikor népe bajba jutván szólítja őt, fölkel és előttük járva győzelemre vezeti őket. (Megharagszik, ha indokolatlanul hívják.)[83] A Szent László-legenda fejbenézés-jelenetével párhuzamos *mordvin* mesét is ismerünk. (A királylányt sárkánytól megmentő ifjú ezt mondja: „Kutass a fejemben, lányka, s ha elalszom, evvel a tűvel szúrjál meg, akkor felébredek.")[84]

Szamojédek bölcs és jó sámánjaik halottas házán vagy koporsóján fejük fölött nyílást készítenek, hogy „ki tudjanak szállni s az övéiket megvédhessék".[85] A *szölkup* monda szerint

> Itje belefárad a reménytelen harcba [...] elmegy a tenger mögé, ottan lefekszik aludni és várja, hogy eljöjjön az idő a visszatérésére. A szölkupok azóta várják Itje Égi Fejedelem, Itje Pihenő Fejedelem, Itje Alvó fejedelem ébredését.[86]

Végül az *enyec* hagyományt idézzük: eszerint a Tejút *Dia útja* (Dia félisten/istenszerű alak az enyec folklórban).[87] Mint látjuk, ezekben sem szerepel a gyógyító növényhez kapcsolódó mondaelem.

Török, mongol, tunguz

Grexa Gyula Ibn Fadhlán (920 körül) följegyezte hasonló *volgai-bolgár* mondát idéz:[88] két sereg a levegőben, felhőkben viaskodik nagy zajjal. Az altaji népek köréből Roux egyetlen analóg mondát sem említ.[89] A Csaba királyfihoz hasonló Gantimur, *tunguz* vezér alakjához nem fűződik gyógyító erejű fűről szóló monda, hasonló mongol variáns sem ismert.[90] Más Szent László-mondák belső-ázsiai kapcsolataira Hoppál Mihály és Demény István Pál nyomán Magyar Zoltán is utal, fölvetve – Horváth Cyrill véleményével szemben, aki ezen adatok jó részét még nem ismerhette – a kelet→ nyugati irányú átvétel lehetőségét is.[91]

Igen fontosnak tartom, hogy az említett magyar szerzők – *és a művelt belga botanikus, Clusius!* – műveiben (egy kivételével) szó sem esik a Carlina legendájáról, sőt a *Carlina* növénynevet sem említik, Meliusnál és a Lencsés-féle *Ars Medicá*ban csak *bábakalács* neve szerepel (ami egészen más szemléletre, más növénynéveredetre utal, a Csaba íre pedig egyetlen recept egyik növényi összetevője!).[92] Nagy valószínűséggel igaza van tehát Zlinszky Aladárnak, amikor megállapítja,[93] hogy bár a Carlina-monda talán régebbi, ez még nem bizonyítja a Szent László-monda idegen eredetét, s itt „igen fontos körülmény a füvek különböző volta. Ha a Szent László füvét idegenből vettük volna, bizonyára ugyanazon növényhez fűződnék s nem a Gentianához. A középkori gondolkodásmód egyszerűen két változatával – emeljük ki: egy-

mástól független változatával – van itt dolgunk."[94] Itt legföljebb annyi ellenvetés tehető, hogy – jelenleg! – a *Carlina acaulis* a magyar középhegységben és attól északra; a Szigetközben és a Dunántúl nyugati szélén, valamint a felvidéki és erdélyi magashegységekben honos, tehát nem országos elterjedésű növény. A *Gentiana cruciata* is inkább hegyvidéki növény, de az Alföld egyes területein is honos. Ott viszont, ahol – a középkori freskóciklusok alapján ítélve – Szent László kultusza eleven volt, mindenütt megtalálható, éppúgy, mint a Gentiana, tehát nyugati átvétel esetén a monda nehézség nélkül kötődhetett volna a Carlina acaulishoz. Nem árt tudnunk azt sem, hogy a Gentiana cruciata eurázsiai előfordulású, tehát a növényföldrajz nem szól egy esetleges keleti eredet lehetősége ellen.

Elképzelhető – írja tovább Zlinszky –, hogy az ugor, valamint a Csaba- és a Carlina-monda találkozásából született a Szent László király füve mondája. Berze-Nagy János pedig ezt írja: „A Szent László füvéről szóló monda, a László legendák legnagyobb részéhez hasonlóan, a nemzetközi folklorenak magyar népi szellem által hazai viszonyainkra alkalmazott, a Carlina mondával együtt, ugyanazon tőről hajtott gyönyörű középkori terméke [...]. Ha a monda alkotóelemeit, alapgondolatát és egész szerkezetét nézzük, [...] nem beszélhetünk genuin magyar hagyományról, [...] azonban túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy a nemzetközi [...] építőanyagból a magyar népi szellem sajátos stílusú, magyaros ízű emléket állított szent királyának, melynek magyar mivoltát meg sem tagadhatjuk. Az asszimiláció tehát tökéletes volt [...] s ennek a leírt folyamatnak valamikor még a középkor javaidején kellett megindulnia."[95] Berze-Nagy János rokonszenves *érvelésével* szemben Horváth Cyrill igen-igen alapos tárgyismerettel *bizonyít*. Csak éppen a Szent László füve esetében kényszerül – adatok híján – föltevésekre („föltehetőleg", „hihető", „hihetetlen", „elkerülhették", „teheti", „nem lehetetlen"). Másrészt a szóba jöhető keleti adatok figyelmén kívül rekednek (de ezek egy részét még nem ismerhette). Rapaics ezúttal is puszta föltevések területére téved: „Kétségtelen, hogy Bejthe még 15. századbeli kolostori kéziratokat használt magyar növényneveinek összeállításában, ezt elárulja a Szent László füve mondájának itt legelőször közölt szövege. Bejthe közli először a Csaba íre mondáját is, [...] *kétségtelenül* szintén valamely 15. századi magyar kódexből másolta." Kétségtelenül?[96]

Könnyen lehet, hogy a Carlina-, Gentiana-, Szent László füve-monda egyesülése, kereszteződése a Kárpát-medencében zajlott le, éppúgy, mint az *Ibykos darvai* monda nyugati és keleti típusáé (daru, kakas, holdvilág – és *ördögszekér* mint tanú).[97]

Ábrázolások

Régi Csaba íre-ábrázolásról nem tudunk, de ugyanígy hiányzik a Szent László füve monda képi ábrázolása is. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a székelyek határvédelme, s az azzal összefüggő Szent László-kultusz – László Gyula koncepciója – az újabb eredmények hatására megingott. Már Ócsa sem fért bele ebbe a koncepcióba, az azóta előkerült türjei (Zala megye, 13. század vége), laskodi (Szabolcs megye, 13. század eleje), napkori (Szabolcs megye, 15. század) még kevésbé. A Kézdiszentlélek, perkői (Három-

szék megye, 17. század vége), krasznahorkai (Gömör megye, 14. század eleje), rőtfalvai (Vas megye, 14. század eleje) viszont beleillik.[98] Az azonban föltűnő, hogy a Szent László-freskóciklusokon *csak* a harcra kivonulás, a csata, párharc a leányrabló „kunnal" és az úgynevezett fejbenézés jelenetei láthatók,[99] de a vízfakasztás, a Szent László pénze, a patrocinium-csoda, a Tordai hasadék mondája, a Szent László füve stb. *nem.*

Az úgynevezett *Anjou (Vatikáni) legendárium* említi, ábrázolja a szarvascsodát, Szent László ördöggel viaskodását, levitációját, az elrablott leány történetét, koporsójának csodás Váradra vitetését és az ezüsttál legendáját, de a Szent László füvét nem. Még további legenda jelenetek láthatók a Képes Krónikában.

Egyik lehetséges magyarázatul az kínálkozik, hogy a Szent László füve-monda később keletkezett: pontosabban az első falképek (13. század második fele) után, illetve az első írott följegyzéshez (*Herbolarium a.*) glosszák, 1500 körül) közel. (Ennek ellentmondhatnak a keleti párhuzamok.) Magyar Zoltán szerint viszont a magyar Szent László-mondák és a Szent Kinga (1234–1282) alakja körül (a szepesi lándzsások közvetítésével?)[100] keletkezett gorál mondák (hegyeket vág keresztül kardjával [?], könnyeiből forrás fakad, lábnyoma a sziklában megmarad, gyógyító forrás) „között szoros genetikus kapcsolat mutatható ki".[101] Hasonlóképpen a forrásfakasztás mondája megtalálható a gorál, a sárosi szlovák, az aranyosszéki román és a bánáti sváb folklórban is.[102] Zlinszky még arra is fölhívja a figyelmet, hogy a Szent László füve magyar monda tovább terjedt és hódított a nemzetiségek körében – mint láttuk. Ha Szent László füve-mondánk nyugatról származna, németek, osztrákok, horvátok, dalmátok a Gentianát miért a magyar Szent Lászlóról nevezték el? (Gunda is említi germán és szláv néphitbeli párhuzamait.)

Az úgynevezett kerlési kaland írott és ábrázolt változatai között számos eltérést állapítottak meg az eddigi elemzések, ugyanakkor Lászlo Gyula, Vargyas Lajos, majd Demény István Pál a török és finnugor párhuzamokat, összefüggéseket derítették ki. A Szent László füve esetében más, illetőleg fordított a helyzet: ábrázolás (a 17. századig) nincs, írott följegyzések is (ha a Csaba íre nevét, rokon mondáját idevonjuk) csak a 15. század elejétől fogva vannak. Első ábrázolása



5. A Szent László füve-monda első hazai ábrázolása Stephanus Tarnóczi *Rex admirabilis* (1681) című művében

Kerny Terézia, a téma legjobb ismerője szerint[103] a Tarnóczi István jezsuita szerző 1681-ben megjelent Szent László poémájában[104] található, elég gyönge színvonalú rézmetszet (5. kép).

Felhasználás, etnobotanika

Mindezek után igen különös, hogy sem Kitaibel 18. század végi, 19. század eleji gyűjtéseiben,[105] sem a 19–21. századi, az ország számos különböző helyéről származó *etnobotanikai gyűjtések*ben, két kivételtől eltekintve (ezek: Sorokmellék, Vas megye: Szent László füve, amely itt a *Campanula rapunculoides*t jelenti,[106] valamint Oláh Andor endrődi adata, Békés megyéből, meghatározás nélkül),[107] *sehol nem találkozunk a Szent László füve névvel*, az archaikus, elszigetelődött magyar etnikai csoportokban, Moldvában, Szerémségben sem. Wagner följegyzése szerint a 19. század végén Csíkban (Gyimes) a Gentiana cruciata *epefű*, illetve *László király füve* néven még ismert volt, marhák és juhok fölfúvódottsága elleni orvosságként használták.[108] Gub Jenő sóvidéki etnobotanikai munkájában viszont az ember- és állatorvoslásra használt Carlina acaulis csak *bábakalács, bábakonty, szamártövisk* néven szerepel, a Gentiana-félék közül csak a *G. asclepiadea* (*gyertyagyökerű fű* és változatai) kizárólag állatok gyógyítására.[109] Ennek ellene vethető, hogy a gyűjtések egy része olyan területen történt, ahol a Gentiana cruciata és rokon fajai nem honosak, vagy hogy ezek egy része református vidék. Nem lehet azonban tévedésről vagy felületességről szó, mert azonos helyeken, különböző időpontokban többen is végeztek gyűjtéseket, és eredményeik e tekintetben egybehangzók, egymást kölcsönösen megerősítik. Ha hajlanék is arra, hogy „tudós elnevezésről" van szó, ezt megcáfolja régi szerzőknél ismételt, egybehangzó előfordulása, s ez esetben nehezen lenne érthető, hogyan került a szomszéd népekhez is, és miért háborog ellene Földi? Úgy tűnik tehát, hogy ezeket is a *kiveszett* nevek közé kell sorolnunk.[110]

Az idézett forrásokban a Gentianát (és a Carlinát is?) sebek, emberi és állati (járványos) betegségek gyógyítására használják, vagyis ugyanúgy, mint a Csaba íre- és a Szent László-füve mondában. A Carlina acaulis eddig máshonnan nem ismert jelző funkciójáról tudósít Balázs Lajos Csíkszentdomokosról: itt a farsangon házasulásból kimaradt (vén)legények kapujára tűzik.[111]

A Csaba íre- és a Szent László füve-monda tehát számos kérdést vet föl:

1. A *Szent László füve* növénynév, mint láttuk, írott emlékeinkben csak a 16. század elejétől található meg, a 19–20. századi etnobotanikai nevek között – bármily furcsa is – *nem*.
2. A vele rokon *Csaba íre(m)* mondára utaló növénynév ennél korábban, egy, az 1400-as évek elejéről származó receptben már megtalálható, írott följegyzése gyakoribb. Ez *sem* szerepel a recens etnobotanikai nevek között (nem tévedés, az Erdélyi Magyar Szótörténeti Tárnak,[112] az Új Magyar Tájszótárnak sincs ilyen címszava, utóbbi egyetlen „csabaüröm – gyógynövényfajta" adatot közöl a Somogy megyei Csomáról). A nevet különös módon éppen a hivatalos bota-

nikai nómenklatúra őrizte meg *Sanguisorba fajok*, illetve a *Pimpinella saxifraga L.* neveként.

3. Viszont mindkét monda kerek, kifejlett, érett formában jelenik meg Clusius–Beythe *Stirpium nomenclator pannonicus*ában (1583). Miért csak ilyen későn?
4. A Carlina-monda első írott nyugati följegyzéseként C. Bauhin *Πίναξ theatri botanici* (Basileae, 1671) című, az ennél majd száz évvel későbbi művét említik. Valójában azonban már Matthiolusnál (*Matthioli Opera*, 1598, 491), sőt másfél századdal előbb II. Pius pápa följegyzésében (1458–1464) is megtalálható. Matthiolus *Nagy Károly mondájá*ban azonban csak arról van szó, hogy angyal mutatja meg a császárnak a füvet; kilőtt nyílról, átlőtt gyökérről nincs szó![113]
5. Hogyan képzelhető el, hogy éppen csak a kerlési monda/legenda ábrázoltatott a freskóciklusokon (az Anjou legendáriumban s a Képes Krónikában jóval több) – *az összes többi* (Szent László pénze, Tordai hasadék, vízfakasztás stb.) *nem*, középkori írott emlékeinkben sem találhatók, holott ezek java részét Magyar Zoltán középkorig visszavezethetőnek tartja,[114] és ezek is az ország védelmével, a hős király/herceg (istenes) tetteivel kapcsolatosak, elhivatottságát, kiválasztott voltát, legitimitását igazolhatták volna?

Ez esetleg magyarázható úgy, hogy a Szent László füve legendája valamikor a falképek (Ócsa 13. század második fele, Magyarremete 14. század első fele[115] – Bántornya 1383 stb.) – Anjou legendárium készülte – szárnyasoltárok táblaképei – és az első följegyzés (*Herbolarium a.*) glosszák, 1500 körül) közötti időben alakulhatott ki. Ha tehát nem feltételezünk amnéziát, akkor arra kell gondolnunk, hogy „az egyes (legenda)témák népszerűségét konkrét történeti események, például a gyakorta megismétlődő pestisjárványok fokozták. Ennek ellenére a Szent László füve téma a képzőművészetben nem kapott helyet" – amint Kerny Terézia írja.[116]

Viszont, ahogy a kerlési csata legendájának finnugor és török (rokon)népi gyökerei kimutathatók, per analogiam, és az említett (kétségtelenül, eddig csak egy-egy) vogul és osztják adat alapján, ez a lehetőség a Szent László füve-monda esetében is jó okkal föltételezhető. Ha tehát ez magyar hősénekekben szerepelhetett, népmondaként közismert volt – ez megmagyarázhatná az első följegyzés kerek, gazdag voltát –, akkor miért nincs korábbról sem írott, sem képi nyoma, miért csak ebben a viszonylag kései időpontban jegyzi föl egy protestáns pap, Beythe István (1532–1612)?

Gondolhatunk arra is, hogy a magyar középkorban a Szent László füve – „pogány" reminiszcenciái miatt – tabutéma volt, szándékosan elhallgatták. (De akkor a lányrablás mondájának keleti, pogány elemei, egyértelmű szimbolikája hogyan jelenhettek meg még templomok falain is?)

S még ha romantikus elképzelésnek tűnik is, azzal a lehetőséggel is számolnunk lehet/kell, hogy hősénekként és abból lett népmondaként közismert volt, s a 13. században betelepített kunok hozták, illetve elevenítették föl ezt a mondai elemet. Már Horváth János megírta, hogy Kun László idejére esik az ősi hagyományok be-, és feltörése a szóbeli-mondai síkról az írás (Kézai krónikája!) és az ábrázolás területére.[117] Mindezek azonban csak föltételezések.

Jegyzetek

1 Zlinszky (1901: 421) és Ipolyi (1854: 160, 253).
2 Györffy (1987: IV. 376, 414, 420, 432, 478). Föltűnő gyakori előfordulása a nyugati határszélen, s ez minden bizonnyal nem véletlen! Helynévben is szerepel 1267-ben: „a capite putei Chabakuta" (Peterd, Baranya vármegye, i. m. I. 369); 1274-ben: Chababykteteu, Pilis vármegye (i. m. IV. 628).
3 Géresi (1873: 2. 68–69). A közlő Géresi Kálmán helyesbíti Döbrentei Gábor korábbi olvasatát, az *anusmok* szerinte *ánizsmag*. Horváth Cyrill (1928: 176) ezt az adatot, tévesen, 16. század elejinek mondja!
4 Ortus glosszák, Berrár–Károly (1984). Megjegyzendő, hogy Kandra Kabos (1897: 318) helyteleníti a Csaba írének a Pimpinella saxifragával való azonosítását, ő a *Poterium*mal véli azonosnak, de nem mondja meg, milyen alapon. Lásd még Magyary-Kossa (1929: 13).
5 *Herbolarium c.)* glosszák, Berrár–Károly (1984).
6 Fuchsius glosszák, Iványi (1935, eredeti lapszám: 62).
7 Gyöngyösi Szótártöredék 3017, Berrár–Károly (1984).
8 Szikszai-Fabricius, Berrár–Károly (1984).
9 Melius (1578: 67, 81, 104, 129–130).
10 Clusius–Beythe (1583).
11 Frankovith (1585, 1588).
12 Tabernaemontanus, Priszter (2001: 30, 32).
13 Beythe András 1595: *Fives Könüv...* Németújvár: Manlius J.
14 Dorstenius Glosszák, Toldy (1871: 72, 221. szám).
15 De Herbis, Berrár–Károly (1984).
16 Szenczi Molnár Albert 1604/1621 *Dictionarium Latinovngaricum Opus novvm, Norimberga.*
17 *Herbolarium d.)* glosszák, Berrár–Károly (1984).
18 Török (1989: 83, 34, 732, 934, 1072, 1485–1486).
19 Szentgyörgyi János: *Testi orvosságok könyve* 11, 101.
20 *Dictionarium...* (1641).
21 Tseh (1656).
22 Lippay (1664).
23 Tseh (1797).
24 Pápai Páriz (1690).
25 Mentzelius (1682).
26 Becskereki Váradi Szabó György1698: *Medicusi és borbélyi mesterség.* 82, 171, 1331. *Medicusi s borgélyi mesterség.* In Hoffmann Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség.* Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet.
27 *Dioscoridés De Medicinali Materia Libri Sex* 1543. évi marburgi, illetve 1527. évi velencei kiadásában talált magyar glossza (234) Szabó T. (1958: 167).
28 Borbás (1896: 553–554).
29 Fialowski (1884: 205–211), idézi Borbás (1896: 553–554).
30 Olvasói közlés: *Magyar Nyelvőr* 13: 287 (1884).
31 Lásd: Szinnyei (1893: 249); Borza (1968: 131, 155).
32 Borbás (1896: 553–554).
33 Melius (1578: 142). Kiemelések itt és a továbbiakban, valamint az alábbi jegyzetekben tőlem: G. T.

34 Horváth (1928: 177–178).
35 Frankovith (1588: 18, 30, 34).
36 Eckhardt (1957).
37 Szabó T. (2000: 89a; 826. recept): „Fog húsának rothadásáról azaz íz ételről."
38 Varjas (1943: I. 88a, 89a; 809. recept); Szabó T. (2000: I. 89a; 826. recept): „Fog húsának rothadásáról azaz íz ételről."
39 Iványi (1935: 180; 420. szám). Jellemző, hogy Fuchsius a *Madelger-mondá*val, míg a magyar glosszátor a *Gentius-* és *Szent László-mondá*val kapcsolja össze!
40 Hoffmann (1989: 149; 1331. recept).
41 Szabó T. (1958: 170; 196. sz.)
42 Az is elgondolkoztató, hogy a *bábakalács, gentiana* és a *Csaba íre* itt így egymás mellé kerültek.
43 170. lap.
44 Hoffmann (1989: 352, 363, 369, 399, 413). Figyelemre méltó, hogy a *Carlinát* és a *Szent László füvét* külön említi (csak az azonos fölhasználási mód kapcsolta össze a kettőt!), s hogy itt és a következő adatokban is gyakori „dög", „pestis" elleni alkalmazása.
45 Idézi Zlinszky (1901: 408).
46 Raymann (1733: 363).
47 Háromszék megye; templomában Szent László-freskósorozat.
48 Halászné Zelnik (1992: 27; 133. szám). A *sülfü*vel való azonosítása, veres és fehér színének, valamint kövecses-homokos termőhelyének kéziratbeli említése valódi azonosítását igen megnehezíti.
49 Časopis Českeho Museum 1852: II. 63.
50 Fialowski (1879: 415, 539: Nemnich: *Allgemeine Polyglotten-Lexicon der Naturgeschichte* 1–8. Hamburg, 1790–1798.
51 1590: 20. Gombocz megjegyzi (1936: 24), hogy Szikszai 1576-ban halt meg, „szótárát *1574 előtt* kellett befejeznie [...] sem Melius, sem Clusius–Beythe műveit nem használhatta". Másik fontos észrevétele, hogy Szikszai „sokat gyűjtött a nép körében, amit a protestáns írónál egyébként szokatlan sok szent név bizonyít [... és] az a sok egyéb, határozottan népies növénynév, amely korábbi gyűjteményekben nem található fel: barany üröm, hölgy maal, iglicze stb.".
52 Vö. Ipolyi (1854: 253).
53 Szabó T. (é. n.: III. Nr. 6. Ser. IV. Fasc.1, 167).
54 Grexa (1922: 27 skk.).
55 2088. szám.
56 Kurcz (1977: 30 skk.).
57 Török (1980: 154).
58 Sermones (1500).
59 Fodor (1980: 57–72).
60 Bálint (1977: I. 497).
61 Mezey (1980).
62 I. m. 24.
63 Vida (1979: 15) ugyan azt írja Magyary-Kossára hivatkozva, hogy „A »Szent László füve« már 1095-ben is nagy hírnévnek örvendett, mint pestis elleni orvosi növény", de a jelzett helyen Magyary-Kossa (1931: 13) ilyet nem ír. Egy sorral lejjebb már Vida is „képtelenségnek" minősítve megrója Csapót és Veszelszkit a hagyomány átvétele miatt.
64 Tarnoczi (1681: 424).

65 Hely idézése nélkül: Tamaskó (1958: 17).
66 Bosnyák (1977/6: 50–51).
67 Luby (1985: 27). Elmondta Votyku Imre 40 éves, Ajak, 1954.
68 Bárth (1996: 81).
69 Ferenczi Imre gyűjtése, hadikfalvi telepesektől Garán (Tolna megye, 1960-as évek, kézirat).
70 Bosnyák (2001: 58): „Az a virág buján termik." A gyűjteményben a Szent László-mondakör más elemei közt is jól megfigyelhető a kontamináció.
71 Bosnyák (2001: 67, 68): „A seregbe járvány pusztított" és „Amelyik fűbe belefúródik a nyilad" (vö. Szűcs József ugyanott közölt más elbeszéléseivel, ezekből is kitűnik a „tudákos" jelleg).
72 Forcellini: *Totius latinitatis lexicon*, Onomasticon, II. 230: Plinius 25, 34, 1. Livius is említi: 44/30. „Rex illiricus" és római szenátor volt, iszákossága miatt gyűlölték és szenátori rangjától is megfosztották. Tehát nem mondai, hanem történelmi személy! Ezt az adatot dr. Vida Tivadar baráti szívességének köszönöm. Clusius (1583: XXXIIII. 282) szerint De Gentiana ezeket írja: „Tertia [ti. genus] est que vulgo Cruciata vocatur: a Germanis kreutz wurtz & modelger: Vngaris vero Zent Lazlo kiraly fiue, id est, S. Ladislai Regis herba. Quae cum a Trago atque aliis sit descripta, non est necesse eius historiam hic repetere". Tragus leírása így szól (*Kreuterbuch*, [III.] 1580, cap. LVI: 64): „Der nam des Königs Gentidis in Illiria hat erstmals dise wurtzel inn rûff gebracht. Das sie nach dem König (sprechen Diosco. und Plinius) Gentiana heisset oder Basilica wie Serapio im CCLIII. cap. schreibet". Láthatjuk, itt Szent Lászlóról egy szó sincsen, tehát Clusius utalása („eius historia") csak Gentiusra vonatkozhat.
73 Delatte (1938: 97; 1. jegyzet).
74 Weigand (1855: 170).
75 Horváth (1928: 177–178; 4. jegyzet).
76 II. Piusz (II/2. rész, 9. könyv 2: 373–374). Erre a fontos és korai adalékra Kerny Terézia volt szíves fölhívni a figyelmemet, ezúton is köszönöm!
77 A fordításban helytelenül Karolina-fű szerepel.
78 Rapaics (1932: 182).
79 Zlinszky (1901: 406).
80 Róheim (1984: 71, 83); Lauri Simmonsuuritól kapott tájékoztatás szerint a Szent László füve típusú monda a finn, lapp és vogul hagyományban ismeretlen (levélbeli közlés, 1963. I. 7-én; ezúton is köszönöm).
81 Zélénine (1952: 249).
82 Vértes (1975: 35); ugyanitt található egy másik analógia: az osztják hősre kilőtt nyilak darabokra törnek: „[...] ha én ének-hozó férfi vagyok, [...] akkor az ő nyila ne érkezzék el hozzám [...] törjék széjjel [...] darabkákra [...]" (i. m. 97–98, 110). Vö. ezt a már László Gyula idézte csernyigovi ivókürt ábrázolásával és a Szent László-falképciklusok hasonló motívumával. Itt esetleg zsoltárreminiszcencia is elképzelhető – természetesen csak a hazai legendaképződésben: „Fegyvert vonnak a gonoszok; felvonják íveket, hogy a szegényt és nyomorultat elejtsék és leöljék az igazán élőket. De fegyverök *saját szívökbe hat és ívök eltörik.*" (Zsoltárok 37: 14–15. vers).
83 Krohn–Bán (1908: 209); Grexa (1922: 33–34); Domokos (1984: I. 348–350; 357. jegyzet).
84 Dugántsy (1990: 118); Vargyas (1980: 13–15) a „fejbe nézés" mozzanatát számos Altaj-Szaján vidéki hősénekből, valamint a *Digenis Akritas* ciklusból is idézi. Vö. László (1993: 40, 187, 189, 194). Ugyanitt egyikük sem jelzi a „Szent László füve" motívumot!

85 Vértes (1990: 127). Hallatlanul érdekes recens analógia, más kultúrából: 1967-ben, mikor a zsidók Jeruzsálem visszafoglalásáért harcoltak, az arabok számos, a zsidók mellett harcoló katonát „láttak", ami utóbbiak győzelmét nem csekély mértékben segítette. Dobner (2002: 32).
86 Hajdú (1975: 331); Vértes (1990: 108).
87 Hajdú i. m. 213, 210.
88 Grexa (1922: 34)
89 Roux (1966: passim).
90 Uray-Kőhalmi Katalin szíves levélbeli közlése, ezúton is köszönöm.
91 Magyar (1998: 41, 109, 112, 120–121, 175–176, 200–201, 207). Lásd még Móser (1994: 616–624).
92 Juhász (1930: 116–119); Varga (1930: 202–203).
93 Zlinszky (1901: 407–408).
94 Eliade figyelmeztet arra, hogy az archaikus gondolkodásmódban igen gyakori, hogy a „történelem folyamatosan átalakul mitikus kategóriává, mítosszá" Eliade (1978: 281).
95 Berze-Nagy (1934: 36, 41). Az itt fölsorolt mesei analógiákat még egy újabb adattal megtoldhatjuk: egy Csepregi Márta közölte (1997: 90) osztják mesében Tórem isten fiai házasodni akarnak, akire kilőtt nyílvesszejük esik, azt választják feleségül. De ez a mesei elem a mi témánkat csak igen marginálisan érinti.
96 Rapaics (1932: 223).
97 Grynaeus (2000: 245).
98 Lángi (2001: 80–97).
99 Mezey (1980); László (1993).
100 Erre már a falképek elemzésénél Lukács (1980: 174 skk.) is utal.
101 Magyar (1998: 14–15, 134).
102 Magyar (1988: 67, 74, 76, 81–82).
103 Kerny Terézia e fejezet kidolgozásában nagyon sokat segített; segítségét ezúton is köszönöm.
104 Tarnóczi (1681).
105 Gombocz (1938); Priszter (1984).
106 Márton (1892: 60).
107 Oláh (1987: 149).
108 Wagner (1899: 142).
109 Gub (1996: 9, 43).
110 Beke (1934; 1935). A kérdést Mollay Erzsébet (1983: 42 skk.) egyik fejezete is tárgyalja, de újabb adatot, szempontot nem ad.
111 Balázs (1998: 129–132). Csíkszentdomokoson a házasulásból az évben kimaradt legények kapujára nem piros bokrétát, hanem bábakalácsot és ördögbordát tűztek.
112 Az „Sz" betűs szócikkek kötete még nem jelent meg. A Történeti-etimológiai szótárnak nincs „Szent László füve" szócikke.
113 Idézi Zlinszky (1901: 408 skk.): „[...] tam ab Hetruscis, quam ceteris fere Italiae incoles vulgo Carlina vocatur, quod credit vulgus [...] herbam hanc magno olim Carolo regi *ad fugandam sui exercitus pestem ab angelo demonstratum fuisse,* tamquam antidotum."
114 Magyar (1998: 14–15, 67).
115 Kerny (1999: 423–429).
116 Szíves levélbeli közlése, ezúton is köszönöm.
117 Idézi Lukács (1980: 176).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1998: Bábakalács (Tűnődés egy különleges virágszimbólum fölött). *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 6: 129–132.
BÁLINT Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium* I–II. Budapest: Szent István Társulat.
BÁRTH János 1996: „Urusos kút" és Szent László-hagyomány Oroszhegyen. *Ethnographia* 107: 73–84.
BECSKEREKI VÁRADI SZABÓ György 1698: Medicusi s borbélyi mesterség. In Hoffmann Gizella (szerk.): *Medicusi és borbélyi mesterség* (Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből) Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 1989.
BEKE Ödön 1934: Élő és elavult növényneveinkről. *Debreceni Szemle* 10: 462–470.
– 1935: Népies növényneveink történetéhez. *Vasi Szemle* 2: 3–20.
BERRÁR Jolán–KÁROLY Sándor 1984: *Régi magyar glosszárium.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
BERZE-NAGY János 1934: A Szent László füvéről szóló monda a népmesei kutatás megvilágításában. *Ethnographia* 45: 35–42 [uez in *Nap és tükör,* Pécs 1982: 280–287].
BEYTHE András 1595: *Fives Könüv.* Németújvár, Manlius J.
BORBÁS Vince 1896: Csaba irem. *Magyar Nyelvőr* 25: 553–554 [azonos: *Földrajzi Közlemények* 22: 57–70, 1894].
BORZA, Alexandru 1968: *Dicţionar etnobotanic.* Bucureşti.
BOSNYÁK Sándor 1977: *A bukovinai magyarok hitvilága.* Folklór Archívum 6. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
– 2001: *Magyar Biblia.* Budapest: L'Harmattan.
– (szerk.) 2001: *1100 történeti monda.* Folklór Archívum 20. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.
BUTURĂ, Valer 1979: *Enciclopedie de etnobotanică românească.* Bucureşti.
CLUSIUS C.–BEYTHE St. 1583: *Stirpium nomenclator pannonicus.* Németújvár, J. Manlius (Fakszimile és kritikai kiadása: Collecta clusiana 2, 1992: 27–38, 90–98).
CLUSIUS, Carolus 1583: *Rariorum Stirpium Historia.* Antwerpen.
CSAPO József 1775: *Új füves és virágos magyar kert.* Posony.
CSAPODY Vera–PRISZTER Szaniszló 1966: *Magyar növénynevek szótára.* Budapest.
CSEPREGI Márta 1997: Mutatványok a szurguti osztják folklór műfajaiból. In Lázár Katalin (szerk.): *A szurguti osztják kulturáról,* Budapest, 59–104.
DELATTE, A. 1938: *Herbarius. (Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cuelillette des simples et des plantes magiques)* [II.] Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de L'Université de Liège. Fasc. LXXXI. Liège.
DEMÉNY István Pál 1997: *A magyar szóbeli hősi epika.* Csíkszereda.
Dictionarium quattuor linguae. 1641: Viennae.
DIÓSZEGI Sámuel–FAZEKAS Mihály 1807: *Magyar fűvész könyv.* Debrecen.
DOBNER Győző 2002: Krisztushívő zsidó mozgalmak. *Ökumené* 8/2: 30–33.
DOMOKOS Péter (szerk.) 1984: *Finnugor–szamojéd (uráli) regék és mondák* I–II. Budapest: Móra Kiadó.
DUGÁNTSY Mária (ford., szerk.) 1990: *Az ezüstfogú lány (Mordvin népmesék).* Budapest.
ECKHARDT Sándor (szerk.) 1957: *Balassi Zsigmond: Lovak orvossága.* Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 94. Budapest.
ELIADE, Mircea 1978: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris: Payot.
FIALOWSKI Lajos 1884: Csaba-íre I–V. *Magyar Nyelvőr* 13: 62–67, 114–120, 155–160, 205–211, 397–404.

FODOR Adrienne 1980: László-legendák a XV–XVI. századi magyarországi breviáriumokban. In Mezey László (szerk.): *Athleta patriae.* Budapest, 57–72.
FRANKOVITH Gergely 1585 [1588]: *Hasznos és fölötte szükséges könyv.* Monyorókerék: Manlius, J.
GÉRESI Kálmán 1873: Nyelvtörténeti apróság. *Magyar Nyelvőr* 2: 68–69.
GOMBOCZ Endre 1936: *A magyar botanika története.* Budapest.
– 1938: Kitaibel gyűjtötte népies magyar növénynevek. *Botanikai Közlemények* 35: 278–283.
GREXA Gyula 1922: *A Csaba-monda és a székely hunhagyomány.* Budapest: a szerző kiadása.
GRYNAEUS Tamás 2000: „Életibe mindíg áll, hótta után szaladgál" – Mi az? (Ballankóró). In Balázs Géza és mtsai (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben (Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára)* I. Budapest, 231–250.
GUB Jenő 1996: *Erdő-mező növényei a Sóvidéken.* Korond: Firtos Művelődési Intézet.
GYÖRFFY György 1987, 1998: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza* I–III, IV. Budapest: Akadémiai Kiadó. [3. kiadás]
HAJDÚ Péter (szerk.) 1975: *Tundraföldi öreg (Szamojéd mesék).* Budapest: Európa Kiadó.
HALÁSZNÉ ZELNIK Katalin (szerk.) 1992: *Gelencei orvosló könyvecske (Kézirat a XVIII. századból).* Lakitelek: Antológia Kiadó.
HOFFMANN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbély mesterség.* Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet.
HORVÁTH Cyrill 1929: Középkori László-legendáink eredetéről. *Irodalomtörténeti Közlemények* 38: 22–56; 161–181.
IPOLYI Arnold 1854: *Magyar mythologia.* Pest. [Hasonmás kiadás: Budapest, 1987.]
IVÁNYI Béla 1935: Régi magyar növénynevek. *Népünk és nyelvünk* 7: 172–186.
JUHÁSZ Jenő 1930: Bábabokor. *Ethnographia* 41: 116–119.
KANDRA Kabos 1897: *Magyar mythologia.* Eger.
KERNY Terézia 1997: „Szíz Máriának választott vitéze" (Egy barokk kori Szent László-ábrázolásról). *Ars Hungarica* 25: 255–268.
– 1999: Dokumentumok a magyarremetei falfestményekről. *Ars Hungarica* 27: 423–429.
– 2001: Szent László-kultusz Calabriában (Nápoly és Altomonte magyar vonatkozású művészeti emlékeiből). In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg Uram, szent ajtódat..."* Budapest: Szent István Társulat, 305–315.
KOMÁROMI Lajos 1918: Keresztfű, Szent László füve. *Magyar Nyelv* 4: 47.
KROHN Gyula–BÁN Aladár 1908: *A finnugor népek pogány istentisztelete.* Budapest.
KURCZ Ágnes (szerk.) 1977: *László király emlékezete.* Budapest: Magyar Helikon.
LÁNGI József 2001: Új, eddig ismeretlen Szent László-ábrázolások falképeken. In Barna Gábor (szerk.): *A szenttisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete.* Bibliotheca religionis popularis Szegediensis 8. Szeged, 80–97.
LÁSZLÓ Gyula 1993: *A Szent László-legenda középkori falképei.* Budapest.
LÁZÁR Katalin (szerk.) 1997: *Tanulmányok a szurguti osztják kultúráról.* Budapest: Néprajzi Múzeum.
LIPPAY János 1664: *Posoni kert...* Bécs: Cosmerovius Máthé.
LUBY Margit 1985: *Népmondák Szabolcs-Szatmárból.* Folklór és etnográfia 21. Debrecen.
LUKÁCS Zsuzsa 1980: A Szent László-legenda a középkori magyar falképfestészetben. In Mezey László (szerk.): *Athleta patriae.* Budapest, 160–204.
MAGYAR Zoltán 1996: A széphavasi Szent László-kápolna és búcsújáróhely. *Néprajzi Látóhatár* 5: 99–105.
– 1998: *Szent László a magyar néphagyományban.* Budapest: Osiris.
MAGYARY-KOSSA Gyula 1929–1931: *Magyar orvosi emlékek* II–III. Budapest.

MÁRTON József 1892: Növénynevek a nép nyelvében. *Ethnographia* 3: 55–60.
MELICH János 1906: *Szikszai Fabricius Balázs latin–magyar szójegyzéke 1590-ből.* Budapest: MTA.
MELIUS Péter 1578: *Herbárium. Az fáknak, füveknek, nevekről, természetekről és hasznáról.* Kolozsvár.
MENTZELIUS, Ch. 1682: *Index nominum plantarum universalis.* Berolini.
MEZEY László 1980: *Athleta patriae (Szent László legkorábbi irodalmi ábrázolásának alakulása).* In Mezey László (szerk.): *Athleta patriae.* Budapest, 19–55.
– (szerk.) 1980: *Athleta patriae (Tanulmányok Szent László történetéhez).* Budapest.
MOLLAY Erzsébet 1983: *Növénynevek Mélius Herbariumában.* Budapest.
MÓSER Zoltán 1994: Két jelenet (A Szent László-legenda falképciklusról). *Magyar Szemle* (Új folyam) 3: 616–624.
OLÁH Andor 1987: *Zöld varázslók, virág-orvosok (Népi gyógynövényismeret Békés megyében).* Békéscsaba.
PÁPAI PÁRIZ Ferenc 1690: *Pax corporis.* Kolozsvár.
PIUSZ, II. pápa 2001: *Feljegyzései II./2. 7–12. könyv* (Ford. Bellus Ibolya és Boronkai Iván). Budapest: Balassi Kiadó.
PRISZTER Szaniszló 1984: Magyar növénynevek Kitaibel Pál útinaplóiban (1796–1817). *Orvostörténeti Közlemények* 107/108: 161–175.
– 2001: Régi magyar növénynevek megjelenése a 16–17. század külföldi növényszótáraiban. *Kitaibelia* 6: 25–36.
RAPAICS Raymund 1932: *A magyarság virágai (A virágkultusz története).* Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társaság.
RAYMANN, Ádám 1733: *Observatio de specifico Gentianellae, seu Gentianae cruciatae usu Commercium Litterarium.* Norimberga.
RÓHEIM Géza 1984: *A bűvös tükör.* Budapest: Magvető Kiadó.
ROUX, Jean-Paul 1966: *Faune et flore sacrée dans les sociétés altaïques.* Paris: A. Maisonneuve.
Sermones pomerii de Sanctis. 1500: Hagenau.
SZABÓ T. Attila sen. 1958: Magyar növény- és gyógyszernevek a XVI–XVII. századból. *Studia Universitatis Victor Babeş et Bolyai* III/6. Ser. IV. fasc. I: 161–177. Cluj.
– sen. 1943: Magyar növény-, és gyógyszernevek a XVI. századból. *Magyar Nyelv* 39: 331–333, 391–397.
SZABÓ T. Attila (szerk.) 2000: *Ars Medica electronica.* Budapest–Kolozsvár–Szombathely–Veszprém: GRĀMA.
SZENCZI MOLNÁR Albert 1604/1621: *Dictionarium Latinovngaricum Opus novum.* Norimberga.
SZENTGYÖRGYI János [1619 előtt]: Testi orvosságok könyve. In Hoffmann Gizella (szerk.): *Medicusi és borbélyi mesterség (Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből).* Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 1989.
SZINNYEI József 1893: A magyar nyelvbe átvett oláh szavak. *Magyar Nyelvőr* 22: 249.
TAMASKÓ Ödön 1958: *A Zempléni hegység.* Budapest: Bibliotheka.
TARNOCZI, Stephanus 1681: *Rex admirabilis sive vita S. Ladislai regis Hungariae.* Vienna.
TOLDY Ferenc 1871: Egy XVI. századbeli növénytani névtár. *MTA Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből* II/2: 65–77. (Dorstenius glosszák)
TÖRÖK János [1619 előtt]: Orvoskönyv. Lovak orvoslása. In Hoffmann Gizella (szerk.): *Medicusi és borbélyi mesterség (Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből).* Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 1989.
TÖRÖK József 1980: Szent László a középkori magyar liturgiában. In Mezey László (szerk.): *Athleta patriae.* Budapest, 135–160.

TSEH Márton 1656: *Lovak Orvosságos Meg próbált új Könyvetskéje.* Lőcse: Brewer S.
– 1797: *Lovakat orvosló könyv.* Pest: Kiss István kiadása.
VARGA Bálint 1930: Bábabukra és délibáb. *Ethnographia* 41: 202–203.
VARGYAS Lajos 1980: Honfoglalás előtti hagyományok Szent László legendájában. In Mezey L. (szerk.): *Athleta patriae.* Budapest, 9–18.
VARJAS Béla (szerk.) 1943: *XVI. századi orvosi könyv.* Kolozsvár.
VÉRTES Edit (ford. és vál.) 1975: *Hadmenet, nászmenet (Irtisi osztják mesék és mondák).* Budapest.
– 1990: *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága.* Budapest: Tankönyvkiadó.
VOIGT Vilmos 2001: Szent László képei és jelei. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat…"* Budapest: Szent István Társulat, 295–303.
VIDA Mária 1979: Az orvosi gyakorlat és a gyógyítószentek ikonográfiája a XIII–XIV. század magyarországi falfestészetében. *Communicationes Historiae Artis Medicinae* 87/88: 13–64.
WAGNER János 1899: Növény- és állatnevek. *Magyar Nyelvőr* 28, 142–144.
WEIGAND, G. 1855: Kräuterbeschwörungen und Kräuteraberglauben. *Zeitschrift für deutsche Mythologie* II: 70.
ZÉLÉNINE, D. 1952: *Le culte des idoles en Siberie.* Paris: Payot.
ZLINSZKY Aladár 1901: Arany kisebb történeti költeményei II. *Irodalomtörténeti Közlemények* 11: 404–421.

PÁRHONYI TÍMEA

Egy javasasszony szerepei

Bevezetés

A rontáselhárító specialistákról mindeddig kevés leírás született, pedig, akárcsak a boszorkány, a javasasszony is a rontásban való hit tágabb rendszerének része. A rontó és a gyógyító szerepkörének megléte és betöltése működteti, valamint igazolja és megerősíti a rontással kapcsolatos hiedelmeket. E szerepek hordozói olyannyira meghatározzák a hiedelemkört, hogy alakjukon és a hozzájuk fűződő vélekedéseken keresztül mérhető fel legjobban annak életképessége és a közösség életében betöltött szerepe. A rontók, gyógyítók egyénisége és tevékenysége nyomot hagyott a hiedelmek helyi és jelenlegi állapotán, ezért fontosnak tartom nemcsak a szerepkör, hanem a mögöttük álló emberek vizsgálatát is. Tanulmányom célja tehát az, hogy felderítse egy javasasszony[1] megítélésének rétegzettségét, illetve szerepkörét a Szilágyság három szomszédos településén. Igyekszem a jelenség egészét áttekinteni, ismertetni a javasasszony életútját, életmódját, közösségét és környezetét, személyiségjegyeit, kiemelkedő képességeit, tevékenységének formáit, alkalmait és eszközeit. Nagy hangsúlyt fektetek a szolgáltatásait igénybe vevők körére is, mivel nyilvánvaló, hogy a javasasszonyi szerep csak a hozzá forduló egyének és a javasasszony, illetve a közösség és a javasasszony kapcsolatában realizálódik. A különböző egyének, majd egy közösség a javasasszony különleges képességeit elfogadja, eltűri, felhasználja, olykor tódítja is, tehát kölcsönösen feltételezik egymást.[2] Vizsgálatom során figyelek arra is, hogy az egyén életében melyek azok a fordulópontok, nehézségek, amelyekkel kapcsolatosan javasasszonyhoz fordul. Végül szeretnék röviden kitérni a vizsgált javasasszony kapcsolataira más hiedelemalakokkal, illetve a racionális és vallásos tudatformák képviselőivel. Értelmezési kísérletem ily módon a néphit terén folytatott egyéniségkutatás szerény fejleményének is tekinthető.

Terepmunkámat a Szilágyság peremén végeztem, 1999 és 2002 között. Kezdeti fázisában csak egyetlen község, Ipp hiedelemvilágára kérdeztem rá, azonban a jelenség alaposabb megértése érdekében hamarosan kiterjesztettem a gyűjtést két szomszédos településre, Kémerre és Lecsmérre is. Közben a fő kutatási pontom

továbbra is Ipp maradt, ott folytattam a beszélgetések többségét, valamint résztvevő megfigyelésre is leginkább ott adódott lehetőségem. Ötvenkét ember tapasztalatát, illetve véleményét rögzítettem a hiedelmekkel kapcsolatosan, de az általuk előállított szövegek részben a közösség más tagjainak élményeiről, tudásáról és gyakorlatáról is tájékoztatnak. Mivel a dolgozat terjedelme nem teszi lehetővé az adattár publikálását is, a legfontosabb közléseket igyekszem beépíteni az elemzésbe.

A hagyományos paraszti életforma ezekben a falvakban is felbomlóban van. A polgárosodás, a társadalmi átstrukturálódások, valamint a tudományos és kulturális információáramlás bomlasztóan hatnak a hagyományos kultúrára, értékrendszerre, de nem tudják teljesen felszámolni. A hiedelmek többsége ugyan elvesztette funkcióját, vagy újabb szerepben él tovább, de a rontáshiedelem mint értelmezési keret továbbra is meglepő szívósságot mutat.

A gyűjtött szöveganyag és megfigyeléseim szerint a vizsgált közösség számára a *boszorkány*nál – akit mindig másban ismernek fel – jelentősebb a különleges képességekkel rendelkező *javasasszony* alakja, akinek tevékenysége alapvetően a megrontott állatok gyógyításából és az átlagember számára rejtett dolgok meglátásából áll. A rontó képességekkel felruházott boszorkány tevékenységéről csupán egy-két narratívumot rögzítettem, melyeknek közlői általában ugyanahhoz a térbeli vagy vérségi közösséghez tartoztak. Ezzel szemben a javasasszony nemcsak egy ember, egy család vagy egy szomszédság életében nyilvánul meg emberfeletti személyként, hanem néha nagyon kiterjedt vonzáskörzete van. Nyilvánvaló, hogy jól meghatározott társadalmi szükséglet ruházza rá valakire, és élteti ezt a szerepkört.

Az utóbbi évtizedekben Ipp nem rendelkezett saját specialistával, így a hiedelemtudatú lakosság Lecsmér vagy Kémer javasasszonyával alakított ki, és tartott fenn kapcsolatot annak érdekében, hogy szükséghelyzeteire értelmezést és megoldást nyerjen. Az interjúk során nagyon gyakran spontán módon is felmerült az 1925 és 1998 között élt Rusz Bözsi[3] neve. Személyét tehát jelentőssé teszi már az a statisztikai tény is, hogy az évek során tömegesen folyamodtak a segítségéért. Széles körű ismertsége és alkalmazása lehetővé teszi, hogy az ő alakján keresztül a közösség hiedelemtudását és hiedelemhasználatát is megragadjuk.

Élete

Tengelyi László szerint életünk története még a halálunkkal sem jut nyugvópontra, mert azt, amit tettünk, amit tapasztaltunk, amilyenek voltunk, ahogyan gondolkoztunk, a hátramaradottak elmondják újra, és elmondják másként, a saját, változó perspektívájuktól és identitásuktól függően. Vagyis helyünket a világban a rólunk szóló történetek jelölik ki, ezek határozzák meg azt, hogy kik vagyunk vagy voltunk.[4] A Rusz Bözsiről szóló visszaemlékezések teljességgel alátámasztották ezeket a megállapításokat. Fentebb már jeleztem, hogy a javasasszony 1998-ban meghalt, így alakjának és tevékenységének vizsgálatában az anyakönyvi kivonatokon és az egykori lakóhelyein tett látogatásomon kívül a rokonok, szomszédok, ismerősök, egykori páciensek visszaemlékezései képezték

az elsődleges forrásomat. Ugyanarról az életről több hiteles történetet hallottam, melyek tartalma egyéni szempontoktól, viszonyulásoktól függött. Az egymásba ékelődő elbeszélések ugyanazt az élettörténetet más-más oldaláról közelítve, különböző részletességgel, tárgyilagossággal és biztonsággal mutatták be. Mindaz, amit beszélgetőtársaim Rusz Bözsiről elmondtak, vagy spontán vetődött fel, vagy a kérdéseim provokálták ki. Azonban minden esetben felhasználták arra, hogy alátámasszák a hiedelmekkel kapcsolatos vélekedésüket, illetve arra, hogy minél kedvezőbb önképet reprezentáljanak. Az életvalóság és az elbeszélt történetek közé emiatt nyilván nem tehetek egyenlőségjelet.[5] A teljes életpálya rekonstruálása azonban nem célom, és nem is lehetne célom. Ez a szándék még egy élő személlyel készített interjú birtokában sem lehetne kivitelezhető, hiszen az egyén mindig szelektál reprezentációi során.

Rus Elisabeta 1925-ben, május 10-én született Kémeren, házasságon kívüli gyermekként. Anyja, lánykori nevén Rus, férje után Păcurar Ana. Apja neve a keresztlevelében nem szerepel, a szájhagyomány szerint Szász Dánielnek hívták. Négy testvére volt, kettő közülük később Brassóba került. Noha anyjuk és apjuk, illetve nevelőapjuk román nemzetiségű volt, a gyermekek tökéletesen elsajátították a többségi lakosság nyelvét. Egyes vélemények szerint a családon belül is magyarul beszéltek, és tapasztalataim is igazolják, hogy a család leszármazottai nagyrészt elmagyarosodtak. A család szerény körülmények között élt, 1950-ben csupán 50 hold földjük volt, házukat is szalma fedte, és a falu szélére épült. Nemzetiségével összefüggésben, Rusz Bözsi a görög katolikus egyházhoz tartozott, vallása gyakorlásához megvolt az intézményes keret.[6]

Iskolai végzettségét illetően nincsenek egyértelmű adataim, azonban feltételezem, hogy magyar nyelven tanult, és öt osztályt végzett. A tanügyi rendszert ugyanis 1948-ban módosították, és csak ekkortól kezdve vált kötelezővé a hétosztályos általános iskola végzése, román nyelvű tagozat pedig csak 1961-ben indult Kémeren.[7] Néhány évig a szomszéd községekben – például a sommályi román papnál – cseléd-kedett, majd egy tanfolyam elvégzése után Marosvásárhelyen könyvtár szakos képesítést szerzett. Egyes vélemények szerint erre már a szocialista államberendezésben került sor, és azért adódott rá lehetősége, mert kommunista párttag volt.[8] Egy elbeszélés szerint ő maga állította, hogy bábaképző tanfolyamot is végzett, de szakmáját nem gyakorolta, mások nem is ismerték ezt a végzettségét. A szöveganyag alapján ilyen jellegű képzettsége csupán abban nyilvánult meg, hogy értett a női bajok orvoslásához, és a tiltott magzatelhajtást is gyakorolta. Ficamok, ínhúzódások gyógyításához is értett, de tevékenységének racionális oldala sokkal kevésbé volt ismert, mint a mágikus. Noha a szakirodalom sok olyan esetet említ, amikor valakit ez a foglalkozás jelöl ki a természetfeletti közvetítő szerepére, Rusz Bözsi javasasszonnyá válásában a bábaságnak nem tulajdoníthatok jelentékeny szerepet.

Marosvásárhelyről visszatérve szülőfaluja kölcsönkönyvtárában helyezkedett el, ahol feladatát 1968-ig töltötte be. Későn, 1960-ban ment férjhez Borzási Gézához, aki 1934-ben született, tehát feleségénél kilenc évvel volt fiatalabb. A férfi Lecsmérről került Kémerre, és feleségétől eltérően a baptista felekezethez tartozott. Magasabb iskolai végzettséggel nem rendelkezett. Három gyermekük született: Mária 1960-ban, Öcsi[9] 1964-ben, Erzsébet pedig 1968-ban. Őket, az anyjuk felekezetének

megfelelően, görög katolikusnak keresztelték. Mivel életkörülményeik nagyon szegényesek voltak, 1968-ban úgy döntöttek, hogy a férfi szülőfalujába, Lecsmérre költöznek. Ez a település ugyanis közelebb esett a cserpataki szénbányához, ahova a családfő munkára szerződött. Mivel Lecsmérnek nem volt könyvtára, Rusz Bözsi az útépítésnél keresett munkát magának. Még a lánya sem tudta pontosítani, hogy milyen munkakört töltött be az anyja, de azt határozottan állította, hogy nyugdíjazásáig dolgozott ott. Beszélgetőtársaim többsége ugyancsak a Lecsmérre költözéshez köti a rontást orvosló és a rejtett dolgokról közvetítő javasasszonyi gyakorlat kezdetét is.

Rusz Bözsi gyermekei Lecsméren végezték az általános iskolát, majd Somlyón jártak szaklíceumba. Nagyobbik lánya Széplakra ment férjhez, majd férje halála után visszakerült Lecsmérre, és ott vadházasságban él valakivel. Kisebbik lánya szintén házasság révén került el Lecsmérről Félegyházára, de később elvált a férjétől. Fia kétszer nősült, jelenleg Szoldobágyon él.

Életkörülményeik Lecsméren sem javultak, társadalmi státusukat illetően pedig csak lennebb csúsztak. Itt is a falu szélén laktak, a falu lakossága szerint pazarló és züllött életmódot folytattak. Rusz Bözsi férje, Borzási Géza 1984-ben öngyilkos lett. Egyesek szerint rendezetlen életmódjuk vezetett ide, mások szerint a férfi már korábban is ideggyengeségről panaszkodott. Rusz Bözsi tizennégy évi özvegység után, 1998-ban, június 10-én halt meg a szilágysomlyói kórházban, májrákban. Mivel görög katolikus lelkész nincs a faluban, és egyházadót sehova sem fizetett, hosszas huzavona után a református pap temette el. Utolsó útjára kevesen kísérték el, lánya szerint a faluközösség sohasem fogadta be őket. Ettől függetlenül, a Lecsméren töltött évek során Rusz Bözsi híre és vonzáskörzete egyre nőtt, naponta csapatosan kérték a segítségét. Két évvel halála után még mindig igény mutatkozott a tevékenységére, de a lakóhelye iránt érdeklődőknek már csak a házával szomszédos temetőt mutathatták meg a falubeliek.

Az ember és közössége

Az alábbiakban Rusz Bözsi és szűkebb közössége(i) viszonyát vizsgálom, vagyis azt, hogy milyen szerepelvárásoknak kellett megfelelnie, milyen státusa volt, milyen helyet foglalt el az adott szociális struktúrában. A közösség, pontosabban a közösség néhány reprezentatívnak tekinthető tagja felől közelítve azokra a magatartásokra és értékítéletekre helyezem a hangsúlyt, amelyek meghatározták az elhangzott reprezentációkat. Ezeken keresztül ugyanis nyilvánvalóvá válnak a helyi társadalomban működő szabályok is.

A tradicionális közösségek bármelyikéhez hasonlóan, Kémer és Lecsmér lakosságát is a közös múlt, hagyományok, szokások, jogok és erkölcsi normák, a többnyire azonos vallás életvitelt befolyásoló normarendszere tartja össze, teszi homogén közösséggé. A hagyományőrzés, a buzgó vallásosság, a felebaráti szeretet, a pedantéria, a fegyelmezettség, az erkölcsösség és becsületesség, a szorgosság, a takarékos és puritán életvitel, a becsületes munkával megszerzett vagyon, az iskolázottság, valamilyen köztisztség betöltése a legjellemzőbb összetevői mindannak, ami által valaki a közösség

megbecsült és tisztelt tagjává válhat. Már a gyermekek nevelése is a fenti értékek elsajátítását és egy társadalmi szerepbe való beilleszkedését tűzi ki célul.[10] Ez a szerep magában foglalja a betöltője számára előírt viselkedési mintákat, a társadalmi szerkezetben való életének technikáját, előreláthatóvá teszi érintkezéseinek lezajlását.[11] A tradicionális gondolkodásmód nem kedvez az egyéniség kialakulásának: amennyiben az egyén viselkedése önkényes lesz, vagyis már nem felel meg a szerepelvárásoknak, működésbe lépnek a szerepnyomások, amelyek büntetik a „kihágást", és különböző természetű és súlyú büntetésekkel próbálják visszatéríteni az illetőt a szabványos minta keretei közé.[12] Ha a próbálkozás nem járt sikerrel, a társadalmi normák megsértése nemcsak a kibeszélést és a gúnyt, hanem az egyén kiközösítését is maga után vonhatja. A közösség azonban nemcsak ellenőrzést, hanem védelmet is jelent, és a szerep sem csak kényszer, hanem a csoportban való életet és érintkezést megkönnyítő eszköz, ezért az egyén eleve tartózkodik mindattól, amit szégyellni való cselekedetként, magatartásként ismert meg szocializációja során.[13] Továbbá természetszerűen törekszik a közösség megbecsülésére, így igyekszik annak igényeit kielégíteni, a fentebb említett társadalmi és kulturális normákat betartani.

A bemutatott szociális és kulturális kontextusban Rusz Bözsi személye határozottan deviánsnak minősült, hiszen az említett társadalmi normák többségének nem tudott, vagy nem is akart megfelelni. Ezt a rögzített narratívumok egyértelművé tették, hiszen a beszélők nemcsak évekre, hanem évtizedekre visszamenő normaszegéseket is felidéztek. Ezek a történetek hangsúlyozzák, hogy Rusz Bözsinek az erkölcshöz, a valláshoz, a munkához, vagy a közösség más tagjaihoz való viszonya többnyire megsértette a társadalmi szabályrendszert. A hallott történetek nemcsak a közösségi szerepelvárásokat fogalmazták és erősítették meg újra, hanem a beszélők igyekeztek azt is kinyilvánítani, hogy Rusz Bözsitől eltérően, ők teljes mértékben megfelelnek ezeknek. Vagyis a közismert deviáns személy életéről és tevékenységéről alkotott reprezentációkat felhasználták arra is, hogy igazolják saját helyüket és értéküket a közösségben.

Rusz Bözsi és családja már Kémeren deviánsnak számított, ott is gyakorta és több okból kiváltotta a közvélemény elmarasztaló ítélkezését. Az okok számbavételét annak hangsúlyozásával kezdem, amire már korábban is utaltam: Rusz Bözsi törvénytelen gyermek volt. Ez a vizsgált közösségekben olyan szégyenfoltnak számít, amit az egyén egy életen keresztül hordoz, és amit bármikor sértő módon felemlegethetnek neki. Emögött nyilván a protestáns közösségekre jellemző puritán életvitel, a minden területre kiterjedő mértéktartás elve áll, amely devianciának minősít mindenfajta szexuális viselkedést, cselekményt, amelyet az egyház nem hagyott jóvá. Még a kacérság, a tetszeni akarás is erkölcstelennek számít, így nem meglepő, hogy Rusz Bözsi anyja, majd később ő maga is, sorozatos megbotránkozásokat váltott ki paráznaságával, alkalmi nemi kapcsolataival.

G. M.: De olyan ...cigány íletët íltek.
K:[14] *Itt is már? És még inkább Lecsméren?*
G. M.: Hát igën. Én azt is hallottam, hogy a sommályi román pappal jóba vót.
K: *Igen? Hallottam, hogy egy kicsit forróvérű volt már Kémeren is.*

G. M.: Itt is.
J. Gy.: Hát az embërnél idősebb volt. Vagy kilenc évvel fiatalabb vót az embër.
K: *Hogy ismerte meg azt az embert?*
J. Gy.: Hát jófajta vót.
G. M.: Ipprúl annak a Braun Erzsikének az apjának is viszonya vót véle.
J. Gy.: [...] És az a nagyfalusi mónár is járt hozzá.

Rusz Bözsi anyagi és társadalmi helyzete – erre alább térek ki –, elősegítette, hogy gyakran került szexuális konfliktusokba. Tóth G. Péter szerint is „a szexuálisan deviáns cselekmények egy része az egyén számára menekülést jelentett valamilyen személyes, ám bizonyos fokig társadalmasítható konfliktushelyzetből".[15] Egyrészt cselédkedése idején távol élt családjától, közösségének ellenőrzésétől, idegen háztartásban, egy fedél alatt munkaadójával, akivel könnyen bizalmas viszonyba kerülhetett. Az előbbi idézetből láthatjuk, hogy a közvélemény szerint viszonya volt a sommályi román pappal is, akinél lány korában hosszabb ideig szolgált. Régebben ezt ugyan elnézőbben ítélték meg, mint ma, de mások szolgálása mindenképp egy alacsony és lenézett társadalmi státusra vall.

Utaltam már arra, hogy Rusz Bözsi családjának anyagi és gazdasági helyzete nagyon szegényesnek számított a közösség elvárásaihoz viszonyítva. A család értékét és megítélését nagyban meghatározta az, hogy mennyi földdel, milyen javakkal, milyen házzal rendelkeztek. Már Rusz Bözsi anyjának is csak fél hektár földje volt, tehát nyilván semmiség az, amit ő ebből örökölt. Önálló, felnőtt élete sem úgy alakult, hogy gyarapodhasson a földtulajdona.

K: *Láttam a könyvben, hogy földjük nem nagyon volt...*
G. M.: Hát alíg valamivel volt több, mint ëgy fél hektár. És még az is az anyjáé vót, tehát öt felé öröklődött.
J. Gy.: Hát még vót valami szilvás a ház körül, azt mëghagyták, miután lëbontották a házat is.

Szégyenteljesnek számított az is, hogy csak szalmás házuk volt, és az is a falu perifériáján, lealacsonyító és megvetett helyen, a cigánysoron. Ez is egyik oka lehetett annak, hogy verbálisan gyakran ezzel a lenézett szociális kategóriával azonosítják őket.

K: *Ki örökölte a családi házat?*
G. M.: Rusz Mihály. De a házat lëbontotta osztán. De Bözsiék nem abban laktak. Űk lënt laktak a cigányok mellëtt. [...] De ott a cigánysoron së a saját házukban laktak. [...]
G. M.: De olyan ...cigány íletët íltek. [...]
G. M.: Hát tudom, hogy amikor könyvtáros vót, járt a faluban könyvekkel, vitte vagy kírte vissza a könyveket és szinte kírëgetëtt is. Én ahogy gyermëkkínt emlíkszëm vissza rá, szinte mint a cigányok. Hogy ëgy kis ezt vagy azt... Vagy azírt mënt sokszor, hogy mëgkínálják, ha például disznótor vót.

A hagyományos paraszti közösségben a koldulás nagyon nagy szégyennek számít, csupán a társadalom perifériájára helyezett kategóriáknak, a cigányoknak és az elmebetegeknek nézik ezt el. Így nem csoda, hogyha fokozott megbotránkozást váltott ki Rusz Bözsi magatartása, akit egyébként készek voltak megbecsülni amiatt, hogy tanult, és könyvtárossá képezte magát. Beszélgetőtársaim az elítélő vélemények mellett értékelően hangsúlyozták, hogy Rusz Bözsi értelmes volt, és a hagyományos paraszti foglalkozás, a földművelés helyett ő más mesterséget választott magának. Egyértelmű tehát, hogy ez a foglalkozás jó lehetőség lett volna számára ahhoz, hogy kivívja közössége megbecsülését, illetve ahhoz, hogy földtulajdon nélkül is tisztességes módon megéljen, azonban a mértékletes, erkölcsös életmód helyett olyant választott magának, amivel épp az ellenkezőjét érte el.

Az anyagi javak mértékletes beosztása, a takarékoskodás, az igénytelen táplálkozás erkölcsi norma ezekben a protestáns közösségekben. Így Rusz Bözsi pazarló, gyakori mulatozásokkal tarkított életvitele nagyon szégyenletesnek számított, és újabb okot adott a közösség negatív ítéletéhez. Ez a magatartása újra a pejoratív *cigány* metaforát váltotta ki beszélgetőtársaim szóhasználatában:

> G. M.: És osztán tényleg olyan cigány módra íltek. A gyermëkik is születtek, nagy kërësztëlőket csaptak, és a sëmmibűl, mëg kőcsönbűl, mert nem vót sëmmijük. De a testvíreinek a családjai már rëndësëk. Mérnök és tanár is került ki a családbúl. És ezírt nízte ki a család is Bözsi néniéket. Nem mëntek csak temetísëkre vagy esküvőkre, ha elmëntek.

Deviáns életmódja tehát a megbecsült társadalmi státussal rendelkező rokonok szégyenkezését és elidegenedését is kiváltotta, a kapcsolattartást csak a temetéseken és esküvőkön való kötelező részvételre szűkítették.

> K: *Nem tartották vele a kapcsolatot?*
> N. E.: Nem, nem, nem tartottuk.
> K: *Senki a családból?*
> N. E.: Nem, nem. Még máshunnan sëm. Mert Brassóban van két testvíre, az sëm járt hozzá. Esküvőre vagy temetísre ha összejöttünk. Csak olyankor.

A rokoni kapcsolatok gyengülését – amit a közösség általában nem helyesel, de ebben az esetben érthetőnek tartott –, az is elősegítette, hogy Rusz Bözsi 1970-ben Lecsmérre költözött. Mivel Kémer és Lecsmér szomszédos községek, amelyek szoros kapcsolatrendszert tartanak fent, az asszony költözésekor rossz hírét is „magával vitte". Ez egy olyan faluban, ahol a beköltözöttet sokáig jövevénynek tekintik, nagyon negatívan befolyásolta egy új kapcsolatrendszer kiépítését. Saját rokonai nem voltak Lecsméren, a férje rokonsága pedig eleve rossz szemmel nézte a rossz hírű és már rég vénlánynak számító nővel kötött házasságot. Ezekben a falvakban, és különösen a század közepén, amikor a felsőbb iskolák végzése miatt még nem tolódott ki a házasságkötések időpontja, a 20–22 éves lány már vénnek számított. Az, ha valaki nem

„kelt el" idejében, jelezte a közösség számára, hogy valami gond van vele, valamilyen szempontból nem felel meg a társadalmi normarendszernek. Rusz Bözsi harmincöt éves koráig várt a férjhezmenetellel, miközben nem rejtette véka alá szexuális kihágásait sem. Megbotránkoztatta környezetét azzal is, hogy önmagánál kilenc évvel fiatalabb férfit választott, miközben az általános tendencia az, hogy a férj 2–5 évvel idősebb legyen a feleségénél. A helyzet visszásságát fokozta azt is, hogy a házasulandó felek eltérő nemzetiségűek és vallásúak voltak, noha egyik falu sem nézi jó szemmel a vegyes házasságokat. Így nem meglepő új rokonságának és közösségének az ellenszenve, amely megelőzte házasságkötését, majd betelepülését.

D. A.: És ezírt, az anyja mëg az apja, mert az anyja mëg az apja hivő[16] vót, és nagyon haragudtak, hogyhát mír veszi el ezt a Bözsit. Mert hát jóval idősebb vót, mëgvót köztük biztosan hét-nyóc év. És aszondta Géza, még fënt is maradt, mert kacagták a lecsmériek, hogy aszondta az anyjának, hogy nem baj anyám, aszondja, hogyha akármilyen idős is, de fiatal a szíve is, és még lëány. Na, azt mondta, me hát nem vót még fírjnél Bözsi. Oszt aszondta, hogy fiatal a szíve és még lëány, osztán olyan lëány vót az, mint én vagyok most! [Nevetünk.] Mert okos-bolond, mindënki járt hozzá Kémërën is. De itt Lecsmérën is.

Rusz Bözsi tehát nem tudott megfelelni az új közössége elvárásainak sem, korábbi magatartása miatt már kezdettől gúny és negatív ítéletek fogadták. De mint látni fogjuk, további életvitelével sem törekedett arra, hogy magáévá tegye a közösségi értékrendszert, és így elnyerje a megbecsülésüket.

A család anyagi helyzete új lakóhelyükön sem javul lényegesen. Továbbra is a falu perifériáján laktak, a félreeső temető mellett. Földjük nem volt, a házuk is nyomorúságos. Szomszédjaik itt is az alsó társadalmi rétegből kerültek ki, akiknek az életmódbeli és a szellemi igénye meg sem közelítette azt, amit a közösség mindenkire érvényes mércének tartott. Mint B. B. mondta: „Mind ilyen cigányszerű szomszídjai vótak." Mivel a férfi rokonsága is elhatárolta magát az új családtól, a szomszédsági kapcsolatok intenzitása megnőtt. Azonban ez a kapcsolatrendszer sem erősödött meg kellőképpen, mivel a szomszédok általában féltek Rusz Bözsi erőszakos modorától, éles nyelvétől, fenyegetőzéseitől és átkaitól.

K. E.: Mëghallgattam, de véle nem vót jó së nagyon jóba lënni, së nagyon rosszba.
K: *Miért?*
K. E.: Hát ha nagyon jóba vótál véle, mindënt kiszëdett belőled, osztán ha kërësztüllíptél előtte, akkor mán szart-szapult.
K: *Igen? Ilyen nagyszájú volt?*
K. E.: Ó, pocsík![17] Pocsík, pocsík. Ha rosszba vótál, újra átkozott, szídott. Úgyhogy így távolrúl szerettük, ű is nagyon szeretëtt engëm, még úgy is vót, hogy így vasárnap hozott nekëm tésztát,[18] ha valami finomat sütött.

A verbális agresszió erkölcstelen és tisztességtelen magatartásnak számít, és különösen súlyosan ítélik meg abban az esetben, ha az illető a saját családját szidalmazza. Egyik lánya szerint anyja még mágikus képességeit is felhasználta ellene.

K. E.: Baba[19] egyszër azt mondta, hogy az anyja rontotta mëg.
K: *Tényleg?*
K. E.: Óóó, úgy vót az a gyermëkeivel! Ha az ëgyikkel jóba vót, akkor húzta mëg csúfolta a másikat! Egyiket së segítëtte. Látod, hiába vót a nagy tudománya, mégis olyan csoró[20] a gyermëke. Mëg ű is az vót. Züllött család, ez az igazság.

Mivel a káromlást és az átkozódást a Szentírás is tiltja, arra lehet következtetni, hogy alkalmazója nem vallásos ember. A vallásosság a falu alapértékeihez tartozik, s a közösség tagjai a mai napig elvárják egymástól az istenfélő életvitelt. Görög katolikus templom nem volt a faluban, így Rusz Bözsi időnként a jelen lévő felekezeteket látogatta, de jellemzőbb volt az, hogy egyáltalán nem járt templomba. Mivel hivatalosan egyik felekezethez sem tért át, egyházadót sehova sem fizetett. Így állhatott elő halálakor az a roppant szégyenletes helyzet, hogy egyik pap sem akarta eltemetni. A közösség megbotránkozását fokozta az is, hogy a családnak nem volt pénze a temetésre. De mindezek előtt még számtalanszor kivívta maga ellen a közvéleményt.

Rusz Bözsi Lecsméren is tovább folytatta az erkölcsi rendszabályokat felrúgó életmódját, de kicsapongásai itt még szigorúbb megítélés alá estek, mivel már nem független leány volt, hanem férjéért és három gyermekéért felelős családanya. Viszonylag enyhébb megszólásra adott okot az, hogy háziasszonyi teendőit nem végezte megfelelően, vagyis háza tája közismerten piszkos és rendetlen volt. Elítélték pazarlása és munkakerülése miatt is, azért, hogy noha nagyon szegény, időnként mégis cselédekkel végezteti el a saját feladatát. Nemi kihágásain talán már nem lepődtek volna meg, de fokozott megbotránkozást váltott ki azzal, hogy a lánya állítása szerint vejeivel is volt szexuális kapcsolata. K. E. szerint: „Baba még azt is mondta, hogy mind a két urával jóba vót az anyja, az elsővel is, mëg ezzel a Gyuszival is."

Még ennél is súlyosabb devianciának számított iszákossága, amelyet különösen negatívan ítéltek meg amiatt, hogy nő létére nem szégyell nyilvános helyen alkoholt fogyasztani. A férfiak alkoholizmusa is kiváltja a közvélemény ítélkezését, igyekeznek elkerülni az ilyen emberek társaságát, de a részeges nőket még ennél is nagyobb megvetés sújtja. Egy részeges asszonyt nemcsak önmaga, hanem az egész családja romlásáért felelőssé tesznek. Rusz Bözsi családjának félresikeredett életéért is az asszonyt okolták, és például lánya normaszegéseit szinte természetesnek vették, hiszen mindennek az otthon látott példa lehetett a forrása. A családfő is alkoholista volt, de a közvélemény természetesen ezért is a feleség szabados és deviáns életmódját okota.

M. B.: Elébb járt a bányába Cserpatakra. De osztán elzüllött. Nem vót olyan az asszony, amilyen këllëtt vóna, osztán eliszákosodott. Pedig az apja és az anyja nagyon rëndës család vót. A testvírei is rëndësëk vótak, ëgy még most is íl.

K: *Az asszony miatt romlott el a férfi is?*
M. B.: Igën, igën.

Sokan ugyanezekkel a tényezőkkel magyarázták a férfi váratlan és a helyi közösségben nagy bűnnek tartott öngyilkosságát, noha a faluban köztudott volt ideggyengesége. Ez nem egyszerűen csak a férfiközpontú erkölccsel magyarázható, hanem a falu önképét védő törekvésével is, vagyis hogy az ugyan elzüllött, de saját közösségükben született férfiről elhárítsanak minden felelősséget. Ugyanígy a kéméri rokonság is, minden hibája ellenére, Rusz Bözsi pártjára állt, és a férfi munkakerülését, lustaságát tették felelőssé a család gazdasági és erkölcsi romlásáért.

K: *Az ura mivel foglalkozott?*
N. E.: Sëmmivel. Nem dógozott az sëmmit ëgyáltalán. Ëvëtt. Csak ílt. Ezírt mënt tönkre a család.

Rusz Bözsi szolgáltatásait korábban már felsoroltam, és utaltam rá, hogy racionális tudáson alapuló tevékenységével szemben sokkal nagyobb ismertségnek örvendtek mágikus vonatkozású tettei. Mégis, az előbbiek egyike is sok szóbeszédre adott okot a közösségben. Alig néhányan tudták róla például azt, hogy női betegségeket, ínhúzódásokat, ficamokat gyógyít, de sokan utaltak arra, hogy magzatelhajtással is foglalkozott. Egyes feltételezések szerint azok közül is sokan ezt a szolgáltatást igényelték, akik látszólag jósoltatni jöttek Rusz Bözsihez.

K. E.: Há kitudja, hogy az a sok níp is mírt járt ide?! Lehet, hogy nem csak kártyavetísírt! Osztán ëgyik-másik annyit ült bent, hogy aszonták mëg is tudja csinálni annyi idő alatt!

Ez a feltételezés egyébként megalapozott volt, lányának visszaemlékezése is megerősíti, hogy a magzatelhajtást nem csak szűk és rejtett családi körben végezte.

K: *Idegeneknek is csinálta?*
B. M.: Jöttek ezírt is hozzá, aki mëgszorult.

A magzatelhajtást mindenki elítélően említette, és bűnnek tartja, ugyanakkor szükséges rossznak tartják abban az esetben, ha olyan nő végezteti el, aki szerintük csak nyomorúságra szülné meg a gyermekét. A születéskorlátozás hatósági tiltásának és üldözésének idején nyilván nemcsak Rusz Bözsi vétett az előírások ellen, hanem titokban többen is igyekeztek megszabadulni a nemkívánt terhességtől. Ilyen kontextusban a magzatelhajtás hozzátartozott a közösség belső problémáinak megoldásához, így megfelelő óvatossággal akár segítségnyújtásnak is minősíthető. Rusz Bözsi tevékenysége mégis normaszegésnek számított amiatt, hogy nem tartotta titokban, hanem viszonylag nyíltan, szolgáltatásszerűen végezte. A negatív megítélés ellenére senki sem jelentette fel magzatelhajtásért, hiszen a hivatalos intézményekkel szemben

a faluközösség akkor is védi tagjait, ha saját keretén belül kiközösíti. Szilágyi Miklós szerint ez a felfogás eredendően része volt a hagyományos paraszti közösségek erkölcsi és jogérzékének, függetlenül attól, hogy a büntető hatalom a maga jogrendszerével „jó", avagy „rossz" célokat szolgált, amikor le akart sújtani a bűnösökre.[21]

Az elbeszélések sokszor kiegészültek utólagos értelmezésekkel, Rusz Bözsi életrajzi adatainak átértékelésével is; vagyis normaszegéseit javasasszonyi tevékenységével összefüggésben említették. Ilyen módon bizonyították – nagyrészt a közösség egészére is jellemző – véleményüket, miszerint Rusz Bözsi nem is volt igazi javasasszony, nem rendelkezett különleges, emberfeletti képességekkel.

> B. B.: Ha tényleg hatalma vót, akkor mírt nem csinálta mëg a maga mëg a gyermëkei szerencséjit is?! Nem vót igaz abbúl sëmmi! Én mondom, hogy mindig csak ámultam, hogy hogy a fenébe jönnek olyan sokan hozzá.

Az idézet is sejteti, hogy tereptapasztalatom részben eltér azoktól a megfigyelésektől, amelyeket például Klaniczay Gábor történeti anyagon,[22] vagy Szendrey Ákos a 20. század első felében[23] tett. Ezek szerint a boszorkányűző, gyógyító ember nagyon ritkán gyógyítja saját közösségének tagjait, mivel közvetlen környezetük nem jótékony varázslónak, boszorkányűzőnek, hanem egyszerűen boszorkánynak tartja őket. Szendrey Ákos még azt is írja, hogy a tudóst, jövendőmondót, nézőt, látnokot kiemeli a közösségből egy bizonyos, csodálattal vegyes, borzongó tisztelet, amely különleges képességükért jár ki nekik. Ezek a megállapítások csak részben érvényesek Rusz Bözsi és szűkebb közösségének a viszonyára. Ugyan ő is csak ritkán gyógyította saját közösségének tagjait, de ennek inkább a „nemo est propheta in patria sua"[24] elv volt az oka. Továbbá a falubeliek egymás előtt szégyellték igénybe venni a szolgáltatásait, ezért, legalábbis nyíltan, nem fordultak hozzá.[25] Ezt azzal magyarázom, hogy a közösségnek jól ismert tagja volt, aki – láthattuk – életmódjával és magatartásával folyamatosan kiváltotta a szűkebb közösség rosszallását, és állandó témát adott a napi pletykákhoz. A mindennapi érintkezések és kapcsolatok szintjén nem törekedett arra, hogy megnyerje társai bizalmát és megbecsülését, így előttük az emberfeletti képességekkel rendelkező specialista szerepét sem tölthette be hitelesen. Mágikus tevékenysége és szolgáltatása eltért a közösségi gyakorlattól, így egyértelműen deviáns magatartásnak számított, és csak erősítette a falu negatív véleményét. Ezért valószínű, hogy Rusz Bözsit nem közösségének szükségletei jelölték ki a gyógyító pozíciójára, hanem saját szerepválasztása. Ebben láthatta a kiemelkedés és a megélhetés lehetőségét, valamint annak esélyét, hogy mint természetfeletti képességű személyre, a társadalmi normák többé ne legyenek érvényesek rá. Tehát a kívánt pozíció érdekében önként új értékeket, attitűdöket, érzelmi viszonyulásokat, készségeket, technikákat tett magáévá, és mindenekfölött megtanulta saját magát is más módon látni.[26] Ez nagyon jelentős döntés, ha figyelembe vesszük, hogy egy hagyományos közösségben az egyén szerepkomplexuma nagyon szegényes volt, és a szerepek egész életre szóltak. Rusz Bözsi életpályájára viszont sok vonatkozásban a mobilitás jellemző, ami arra vall, hogy egyéniségét tudatosan igyekezett érvényesíteni a hagyományos normákkal és előírásokkal szemben.

A javasasszony és közönsége

Noha véleményem szerint Rusz Bözsit nem a szűkebb közössége jelölte ki a később sikeresen betöltött szerepére, hangsúlyozom azt is, hogy nem tevékenykedhetett volna, és hatalma sem érvényesülhetett volna, ha már ott nem találja meg azt a befogadásra kész közönségét, amely szerepét nemcsak elfogadja, hanem támogatja, erősíti és felhasználja. Láthattuk, hogy szerepköre nem korlátozódott a természetfelettivel való kapcsolattartásra, most mégis csak a mágikus jellegű szolgáltatásait helyezem előtérbe. Ennek oka az, hogy a hozzá forduló személyek is csak ezeket ismerték, értékelték és igényelték. Ez az igény legitimizálta szerepvállalását, ez volt az előfeltétele minden tevékenységének. Az átlagos ember számára rejtett dolgokról, tehát a jövőről, távol levő személyekről, állatokról, tárgyakról, és bűnügy esetén a tettes kilétéről tájékoztatta az őt felkeresőket. Halottidézéssel, élők és holtak közötti kapcsolattartással nem foglalkozott. Viszont rendelkezett a gyógyítás tudományával, képes volt a rontó személyek azonosítására és a rontás elhárítására. A gyűjtés során elhangzott visszaemlékezések alapján Rusz Bözsi vonzáskörzete nagyon tág volt: nemcsak a szomszédos falvak lakói keresték fel nagyon gyakran, hanem távoli nagyvárosokból, Kolozsvárról, Nagyváradról, Brassóból stb. is jöttek hozzá. A minél teljesebb reprezentáció végett indokolt lenne a javasasszony pacientúrájának kvantitatív szempontú adatolása és számbavétele, azonban kutatási terepem korlátozottsága miatt vizsgálatomban csak az ippiek, a kémeriek és a lecsmériek reprezentációira hivatkozom. A távolabbi közösségekre vonatkozó információim is az itteni gyűjtéseimből származnak.

Láthattuk, hogy Lecsméren a kétkedő és gúnyos magatartás volt a jellemzőbb Rusz Bözsi gyógyító- és jóstevékenységével szemben, de természetesen ott is akadtak olyanok, akik eltűrték, sőt igényelték is ezeket a tevékenységeket. Továbbá annak ellenére, hogy beszélgetőtársaim egyike sem rendelkezett személyes tapasztalatokkal Rusz Bözsi jóstehetségéről, többen is említettek interperszonálisan verifikált, hitelesnek tekintett eseteket.

> B. M.: Nem lecsméri, csak lecsméri származású. Zilahon lakik. Kapált a kertben, gumicsizma vót a lábán, olyan harmatos vót, rëggeliben, osztán nem lelte sëhun[27] az aranyláncot. Na hát híre vót ennek a Bözsinek, eljött ide, hogy kártyát vettetëtt. Oszt azt mondta, hogy a lánc otthun van, keresse! Úgy mutatta a kártya. És akkor hazamënt, nem tudott mit csinálni, kiborította a gumicsizmát, és ott vót benne a lánc! Mëg tudta mondani! Vót amit mëg tudott mondani!

A Rusz Bözsivel szorosan együtt élő lecsméri közönség kapcsán térnék ki Rusz Bözsi tevékenykedésének morális, viselkedésszabályozó vonatkozásaira. Azok, akik szűkebb közösségében hittek természetfeletti képességeiben, valóban félelemmel vegyes borzongással viszonyultak hozzá. Ugyanis maga Rusz Bözsi is igyekezett hírnevét, és vélt vagy valós különleges képességeit a saját maga javára kamatoztatni, ezért nemegyszer fenyegetőzött rontással, fekete gyertya gyújtásával.[28] A fenyegetések hatására a képességeiben nem kételkedő egyének vagy családok igyekeztek elkerülni

minden összetűzést vele, nehogy valóban a boszorkányság eszközeivel vágjon vissza.[29] Az alábbi történet azt is példázza, hogy Rusz Bözsi hírnevét nemcsak ő maga, hanem mások is felhasználhatták a morális vétségek orvoslására.

B. B.: De azírt a fekete gyërtyával mëg tudta ijeszteni a hiszíkënyebbeket.
K. É.: Mëg tudta ijeszteni, mëg hát mindig fenyegetőzött, ha haragudott valakire, hogy fekete gyërtyát gyújtat. Oszt akkor mëgijedtek, hogy mëg vannak rontva.
B. M.: Vót ëgyszër, hogy valaki ellopott a másiknak az ekijirűl[30] valami lakatot, oszt anélkül nem lehetëtt szántani, és azt mondta, hogy nem baj, visszahozza, mert Bözsinél fekete gyërtyát gyújtat! Másik nap visszahajították az udvarra a lakatot! Mëgijedt, aki ellopta, hogy akkor rontást csinál rá Bözsi.

Fentebb utaltam már arra, hogy még a lecsmériek is alig ismerték javasasszonyuk racionális tevékenységeit. Ezt most azzal egészítem ki, hogy a mágikus jellegűek közül is csak kevesen említették a megrontott tehén gyógyítását vagy az embert ért rontások elhárítását, inkább mint negatív, a rontó boszorkány alakjához közelítő specialistát jellemezték. De az utóbbi véleményt is csak néhányan hangoztatták, a közösség egészét tekintve a kártyavetésre tevődött a hangsúly.

Ezzel szemben a kémeriek és az ippiek ritkán vettettek kártyát Rusz Bözsivel, inkább a tehenüket ért rontás feloldását, a tej visszahozását, a boszorkány azonosítását igényelték. A kémeriek értékítéleteiről és véleményeiről alkotott kép csak akkor lesz teljes, ha rámutatok arra is, hogy egy széles réteg számára a közösségükből elkerült, emberként is jól ismert javasasszony komoly szükségleteket elégített ki. A közösség számos tagja ismer és alkalmaz mágikus eljárásokat, de Rusz Bözsinek autentikusabb, biztosabb tudást tulajdonítottak, mint amilyennel ők rendelkeznek. Krízisfeloldó funkciót töltött be, és, különösen az állattartó családok részéről, nagy igény mutatkozott a tevékenysége és szolgáltatásai iránt. A jóstehetségét talán azért nem kamatoztatták ilyen mértékben, mert ebben a faluban is működött egy kártyavető, aki hamarabb és kevesebb fáradság nélkül ki tudta elégíteni a rejtett dolgok megismerésére vonatkozó igényeiket. De itt is megfigyelhető a saját közösségük tagjával szembeni bizalmatlanság, hiszen akadtak olyanok, akik inkább Rusz Bözsihez mentek jósoltatni.

Ippi terepmunkám során is a közvéleményre, a falubeliek viszonyulására figyeltem, de itt mennyiségben és tartalomban is eltérő információkat szereztem Rusz Bözsiről a másik két közösségben kapottakkal szemben. Míg Lecsméren és Kémeren a személyiségjegyeire és az életvitelére tevődött a hangsúly, itt a róla szóló ismeretek alig tartalmaznak igazolható információt. Ami vele kapcsolatosan fennmaradt, az többnyire csak a tevékenységére vonatkozik, vagyis azzal kapcsolatos élmény, vélemény, igazolás vagy bírálat. Ez egyértelműen azzal magyarázható, hogy ennek a közösségnek sohasem volt integráns tagja, így egyéniségének reális vonásai háttérbe szorulhattak, elhalványodhattak az alakja köré fonódó hiedelemmondák mellett. A róla kialakított kép magába szívta és aktualizálta a közösség szükségletének megfelelő emberfeletti lény vonásait, amelyet a megelőző nemzedékek által továbbadott hiedelmekből ismert meg.[31] Noha az elhangzott reprezentációk itt is egyénenként

különböztek, és maga a hiedelemkör is számos ellentétes vonást tartalmaz, Rusz Bözsi alakja mégis ebben a faluban jutott el a folklorizáció legmagasabb fokára.

Az alábbiakban ezt a folklorizálódott személyiségképet, a Rusz Bözsiről szóló hiedelemszövegek jellemző vonásait szeretném bemutatni. A gyógyítókról, látókról, javasasszonyokról írt korábbi tanulmányok ismeretében[32] ezeket a reprezentációkat szegényesnek kell minősítenem. Ennek fő oka nyilvánvalóan az, hogy tevékenységét akkor fejtette ki, amikor már jelentős méreteket öltött a hagyományos paraszti társadalom és kultúra bomlása. A „tudományos" világmagyarázatok, cselekvési stratégiák előtérbe kerültek, miközben a hagyományok, különösen a hiedelmek életképessége, hatóköre jelentős mértékben csökkent. A hiedelemkör töredékességét jelzi a közösség által alkalmazott terminológia is. Beszélgetőtársaim már nem rendelkeznek a jelenségkörre vonatkozó hagyományos terminológiával, a *jós* és a *kuruzsló* kifejezést is viszonylag ritkán alkalmazták Rusz Bözsire. Ha a beszélő számára a kártyavető tevékenység volt a fontosabb, akkor jósnak nevezte, ha pedig rontást feloldó specialistaként ismerte meg, akkor kuruzslónak. Ez utóbbi kifejezésnek néha pejoratív jelentése van, máskor valódi hit áll mögötte, a beszélő világképétől és tapasztalatitól függően. Mindenki gyakran használja a helymegjelöléssel ellátott „asszony", „öregasszony" szót, azok pedig, akik valamilyen módon személyes kapcsolatba kerültek vele, teljes nevén emlegetik Rusz Bözsit.

A javasasszonyokhoz fűződő hiedelmek, mondatípusok fontosabb csoportjai azok, amelyek a testi stigmákra, csodás jellemzőkre, a tudomány eredetére, a tudomány jellegére, használatára, hagyományozására, valamint a gyógyító halálára vonatkoznak.[33] Rusz Bözsi hiedelemkörének töredékessége már az első narratívumcsoport (testi stigmák) kapcsán megfigyelhető. A múltban a mágia specialistáinak elengedhetetlen jellemzője, elhivatottságuk külső jelzője valamilyen fölös testrész (például a kelleténél több fog), vagy feltűnő testi hiba volt. Rusz Bözsinek adatközlőim nem tulajdonítottak olyan stigmát, amely már születésekor jelezte volna természetfeletti képességeit, és azt, hogy Isten teremtette őt ilyennek. Illetve egy beszélgetőtársam említette egy különleges testi jegyét, ez azonban nem jósló vagy rontáselhárító tevékenységét jelezte, hanem azt, hogy magzatelhajtással is foglalkozik.

> K. E.: Më aszondják, hogy aki el tudja csinálni a gyermëket, annak van ëgy fehír csík a homlokán, és neki vót!

Rusz Bözsi a születéskorlátozást racionális eszközökkel végezte, növények főzetével és gyökerével, így ezt a stigmáját csak fenntartásokkal sorolhatom hiedelemkörének motívumai közé.

Míg például Grynaeus Tamás azt írja az egyik legismertebb népi gyógyítóról, Tápai Pistáról, hogy egy szép, ősz öregember hívta el a szolgálatára, akinek a szavát csak ő értette,[34] Rusz Bözsi kapcsán nem beszélhetünk elhivatottságról. Nem rögzítettem egyetlen olyan narratívumot sem, amely arról tanúskodna, hogy valamely emberfeletti akarat ruházta rá a javasasszony szerepkörét. Néhányan nem tudtak véleményt mondani a tudománya eredetéről, a többség pedig tudatos tanulásnak tulajdonította.

A mágikus képességek ismert hagyományozási módjának megfelelően többnyire a családon belül, az azonos nemű rokonok vonalán származtatták le a tudást, és úgy vélték, hogy anyjától, nagyanyjától tanulta. A kémeriek is elfogadják ezt a magyarázatot, noha nemigen van tudomásuk arról, hogy Rusz Bözsi nőrokonai szélesebb körben, szolgáltatás szintjén gyakorolták volna a mágiát. A javasasszony legközelebbi rokona, a lánya szintén a családon belüli tanulást hangsúlyozta. Véleményem szerint ez a tény is jelzi, hogy a mágikus képességek eredetére vonatkozó narratívumok megmaradtak a folklorizáció egy viszonylag alacsony fokán. Noha megfelel a hiedelmek logikájának, ez a származtatás meglehetősen racionalizált. Rögzítettem viszont egy olyan történetet is, amely mögött gazdagabb hiedelemképzetek állnak.

K. E.: Tán Szíplakon vót ëgy asszony, és azt mondják, hogy az ilyenëket adják át ëgyik a másiknak. Mëgfogja a kezit, amikor hal mëg. És az a szíplaki asszony, de nem tudom, hogy hogy hívták, és az nem tudott mëghalni addig, míg valaki mëg nem fogta a kezit, hogyhát tudjon mëghalni. És Szíplakon nem fogta mëg sënki a kezit, oszt ez a Bözsi odamënt, oszt mëgfogta neki a kezit, osztán azt mondják, így maradt rá.

Más nem említette a széplaki javasasszonyt, de sokan ismerik azt a hiedelmet, hogy érintkezéssel át lehet származtatni az erőt, így egy kézfogással is át lehet adni a mágikus tudást. Alább látni fogjuk, hogy azok az elbeszélések is tartalmazzák ezt a motívumot, amelyek a javasasszony halálával kapcsolatosak. Sokan tehát nem tudták megnevezni azt a személyt, aki átruházta Rusz Bözsire a javasasszony szerepkörét, de mindenki állást foglalt a tudomány legvégső forrását illetően. Jellemző módon ördögi eredetűnek tartották Rusz Bözsi képességeit, csupán azok nevezték az Isten szolgájának, akik rokonai, vagy akik saját céljaikra használták fel tudását. Utóbbiak nyilván azért nyilatkoztak pozitívan Rusz Bözsiről, mert saját identitásukat is védeni akarták ezzel a véleménnyel. Ők maguk sem felelnének meg az istenfélés és az erkölcsösség normájának, ha az ördög által megszállott specialistához fordulnának. Egyesek a vallásos cselekvésekhez közelítve próbálták legitimálni a javasasszony tevékenységét és a rontás feloldását, amikor arról számoltak be, hogy imádkozott, keresztet vetett, Bibliából olvasott. De nyilvánvaló volt, hogy ők is igyekeztek elhatárolni magukat a tevékenységétől. B. E.-nek például felajánlotta a gyógyító, hogy vigye haza a könyvét, tanulmányozza, de ő ezt irtózva utasította vissza. Néhány elbeszélésből egyértelműen kitűnik a specialista ambivalens szerepe és megítélése: úgy tartják, hogy aki el tudja hárítani a rontást, az képes előidézni is azt. Vagyis a gyógyító és a rontó kategóriája nagyon könnyen átfordulhat egymásba.

L. P.: Mindëgyikhëz értenek, de az nem tudja visszahozni, aki elviszi. Csak más.
K: *De ugyanakkor az, aki visszahozza, el tudja vinni másnak a tehenéből...*
L. P.: Igën. Hát én azt is hallottam, hogy amikor elmënt Pista Lecsmérre, Bözsihëz, akkor az azt mondta, hogy nem tudom visszahozni, Pista, mert én csináltam mëg.

Azok, akik szerint az ördöggel kötött szövetséget, inkább boszorkánynak, mint javasasszonynak tekintették Rusz Bözsit. Alakja ezekben a narratívákban erősen mitizált, beszélgetőtársaim számos természetfeletti képességgel ruházták fel. Töredékesen ugyan, de itt is nyomon követhető, hogy a javasasszony reális életpályáját átértelmezték a mágikus képességeknek és az ismert sztereotípiáknak megfelelően. D. A. szerint például a már idősödő és rossz hírű Rusz Bözsi csak szerelmi varázslással szerezhette meg a férjét, aki addig egy másik nővel élt együtt.

K: *Akkor vajon valami szerelmi varázslással csábította el ezt a fiút? Értett ilyesmihez is?*
D. A.: Há biztosan! Hogy ezt a fiatal fiút! Me szíp fiatal fiú vót! Mondom, hogy hát azt a másik asszonyt otthagyta, oszt összefogott evvel.

Az ő rontásai tehát már nemcsak valamilyen anyagi haszon megszerzésére korlátozódtak, hanem az emberi életet is befolyásolták vagy fenyegették. Fentebb már említettem, hogy gyakran fenyegette ellenségeit fekete gyertya égetésével, így nem meglepő, ha azok boszorkánynak tekintették. De Rusz Bözsi a gonoszság és az ártalom valóságos megtestesítőjeként jelenik meg olyan történetekben is, amelyeknek az elmondói soha nem álltak vele személyes kapcsolatban, többnyire csak hírből ismerték.

B. Gy.: Lecsmérën is vót ëgy, Rusz Bözsi, de az inkább pínzzsaroló vót. Az inkább ilyen ördöngős vót. Az inkább ilyen rontásokat csinált. Én most is azt állítom szemíly szërint, bár Isten mentsen, nem akarom a milíciát[35] mëgjárni írte, hogy azt a Nimero Sanyi bácsit az rontotta mëg úgy, hogy mëghalt.

S. K.: Hallottam, hogy máskor Lecsmérën ëgy embër mëghalt, oszt tűz jött ki a koporsóbúl, és ű rontotta mëg. Elmëntek másfelé, oszt lëvettík a rontást rúla, de addig tűz jött ki a koporsóbúl, mëg fekete macskák cikáztak a koporsó alatt, pedig nem is vót macska a háznál. Rusz Bözsi csinálta mëg.

Ugyanez a beszélgetőtársam ismerte Rusz Bözsi pozitív tevékenységeit is, noha azokat nem tudta példákkal alátámasztani. Gyakran találkoztam az övéhez hasonló ambivalens magatartással, hivatkoznék például L. S. elbeszélésére. Ez a mágikus világképű férfi személyesen is szembesült néhány rontáshelyzettel, és ilyen esetekben Rusz Bözsi elhárító eljárásait tartotta a leghatékonyabbnak.

L. S.: Hát mëgtörtínt. Vannak ilyenëk, akik mëg tudják hipnotizálni a tehenet, és elviszik. Persze.
K: *És hogyan lehet visszahozni akkor?*
L. S.: Visszahozni? Vót Lecsmérën ëgy Bözsi nevezetű, Rusz Bözsi. Az osztán mëgadta az indikációt.[36]

Ugyanakkor feleségével elmesélték azt is, hogy a javasasszony hogyan rontotta meg az egyik közeli szomszédjukat. A történet alapján nyilvánvaló, hogy véleményük szerint Rusz Bözsi képes volt irányítani embertársai cselekvéseit, negatívan módosítani azok életét. Ártó képességeit sem csak a saját céljaira használta, hanem ugyanúgy mások rendelkezésére bocsátotta, mint a pozitív tevékenységét. Ha valakit olyan sérelem ért, amit nem tudott, vagy nem akart békés úton megoldani, akkor felkereshette Rusz Bözsit, aki fizetség ellenében segített a bosszúállásban. A páciens világképétől, tapasztalataitól, életének mindennapi eseményeitől függött, hogy melyik képességét helyezte előtérbe és vette szükség esetén igénybe. Nyilván mindegyik típusú szolgáltatás az egyéni élet válsághelyzeteiben vált szükségessé. Vagy egy korábbi konfliktust akartak megtorolni, vagy egy váratlanul kialakult bajt, rontást, kár megszüntetni. A jövőt is olyankor akarták megismerni, amikor fordulóponthoz ért az életük. Az ilyen helyzetekben nagy igény mutatkozott az ellenőrzés valamilyen eszközére, mert már nem volt egyértelmű, hogy mi fog következni.

Kétarcú tehát Rusz Bözsi tudományának jellege és használata, de a reprezentációk egészét tekintve a pozitív jellegű szolgáltatások dominálnak. Ez nyilvánvalóan összefügg a fentebb már hangsúlyozott önképvédéssel is: beszélgetőtársaim csak olyan személyes élményeket említettek, amelyekben Rusz Bözsi a fehér mágia szakértőjeként szerepelt. Jótékony szolgáltatásai két nagy csoportra oszlottak: egyrészt megelőzte vagy elhárította a rontást, és leleplezte a rontást okozó személyt, másrészt információkat közvetített a közönséges emberek elől rejtett dolgokról és eseményekről. Teljes határozottsággal csak a lánya említette, hogy embereket is ki tudott gyógyítani a rontásból, de nem rögzítettem olyan történetet, amely igazolná ezt a képességét. Egy elbeszélés viszont arról szól, hogy mágikus eljárással próbálta megszüntetni valakinek az alkoholizmusát. Ez a tevékenysége sem egyértelműen pozitív, mert az elbeszélő szerint a várt hatásnak az ellenkezőjét érte el.

> S. K.: Tudod, vót Lecsmérën az a Rusz Bözsi. S. Ida járt hozzá. Nekëm B. R. mondta, míg együtt lakott B.-val, hogy na, nem fog többet inni B. Kérdëm, há mír? Azt mondja, vótunk Lecsmérën, S. Idával ketten. Vittünk ëgy litër pálinkát, oszt azt mëgcsinálta úgy, hogy ne igyon többet. Hazahoztuk a pálinkát, oszt odaadtam neki. Mëgitta. De azóta még tán jobban iszik. Én azt hiszëm, igazándibúl[37] mëgrontotta, hogy még jobban igyon. S. Ida mëgtanulta Rusz Bözsitűl a kártyavetíst is.

Rusz Bözsi három lehetőségét is ismerte a megrontott állatok gyógyításának, és néha kombinálta is ezeket a módszereket. Az eljárások ismétlése vagy kombinálása azzal a hiedelemmel függ össze, hogy a gyógyítók és rontók hierarchikus viszonyban állnak. A hatalmas boszorkánnyal szemben a javasasszonynak is egyre erőteljesebb, hatásosabb eljárásokat kellett alkalmaznia.[38] Az egyik eljárás nagyon archaikus, és mivel egykori ügyfelei közül csak D. S. említette, feltételezem, hogy beszélgetőtársaim az ismert hiedelemmondákat aktualizálták a szóban forgó javasasszony kapcsán. Az elbeszélésekben töredékesen jelenik meg a cselekvés, tartalmi elemeiről:

az időpontjáról, eszközeiről, helyszínéről stb. nem sokat tudunk meg. Leginkább az a része domborodik ki, amelyet a gyógyító előírásának megfelelően a károsult végzett. Az elhárító mágiára három lehetősége volt: vagy néhány cikk fokhagymát füstölt, vagy egy vizelettel megtöltött csizmát akasztott a füstre és azt ütötte, vagy pedig egyszerűen a beteg tehenet verte. A fájdalmat mindhárom esetben a boszorkány érezte, és hogy ettől szabaduljon, igyekezett hamar bocsánatot kérni, illetve az elvitt tejet visszaengedni. Az eljárás végzése alatt a károsult nem adhatott ki semmit a házából, sőt még szólnia sem volt szabad a többnyire hajnalban vagy reggel megjelenő rontóhoz. A tilalom megszegése az eljárás sikertelenségét eredményezte volna, hiszen a megszerzett dologgal vagy a kiejtett szóval a boszorkány megújíthatta a rontást. A hiedelemegyüttes töredékességét, sorvadását jelzi az is, hogy az egyes elbeszélések még a fenti motívumok közül is keveset tartalmaznak.

F. B.: Azt mondták, hogy ëgyszër Mariska átjött, mert elmëntek Rusz Bözsihëz, és mondta, hogy mit csináljanak, s akkor aki elvitte, az mëg këllëtt jelenjën ott. Mëg olyasmit hallottam, hogy rátësznek a tehénre ëgy lepedőt, oszt ütik. [Félig kérdő hangsúllyal mondja.] Oszt akkor nem annak fáj, hanem annak, aki a tejet elvitte. [Nevet.]

K: *Azért nevetsz, mert ezt már mesének tartod?*

F. B.: Te, hogy mondjam... Ha igaz lënne, akkor jó lënne. Akkor mëg lehetne büntetni azt, aki elvitte. De így én látni nem láttam hogy csinálják. De hallani hallottam.

Egy ilyen eljárás tehát nemcsak a rontó személy azonosítására, hanem annak megbüntetésére is lehetőséget teremtett. F. B. világképe mágikus, mégis itt idézett véleménye és nevetése azt jelzi, hogy ezek az eljárások már számára is túl hihetetlenül hangzanak. Valószínűleg az ehhez hasonló kétkedő magatartások váltották ki az elhárító rítus egyszerűsödését, hiszen a szereppartnerek szabályozó erőként is működtek: a javasasszony tőlük kapott jelzéseket, irányításokat arra vonatkozóan, hogy mit várnak el tőle, mit kell tudnia, és hogyan kell cselekednie.

A Rusz Bözsi kapcsán említett más eljárások csak a tejhozam helyreállását és szerencsés esetben a rontó azonosítását biztosították. A rontás elhárításának egyik módját csak Kémeren említették, eszerint korpát és sót kellett vinni a javasasszonyhoz, majd a mágikusan kezelt ételeket meg kellett etetni a tehénnel. Továbbá minden éjfélkor meg kellett pirítani két szelet kenyeret, és ezeket a Rusz Bözsitől kapott fokhagymával kellett bedörzsölni. A kenyeret a tehén ette meg, a fokhagyma pedig az istállóban maradt, hogy óvja a beteg állat életterét. Viszont a károsultnak nagyon kellett vigyáznia, nehogy a boszorkány ellopja a fokhagymát, és így megakadályozza a tej visszahozatalát.

A harmadik elhárító eljárás ennél szegényesebb, tulajdonképpen ennek egy része. Ezt említették a legtöbben, tehát ezt tudom a legrészletesebben bemutatni. Az alábbiakban a forrásanyagom egésze alapján összegzem az elbeszélések főbb motívumait. A károsultnak három alkalommal kellett felkeresnie Rusz Bözsit, vigyázva arra, hogy késő délután menjen, és egyes beszámolók szerint arra is, hogy szótlanul

tegye meg az utat. Korpát és sót kellett magával vinnie, mert ezekre a javasasszony egy fekete könyvből – talán a Bibliából –, vagy pedig csak spontánul ráolvasott, közben a ráolvasás előírásainak megfelelően kereszteket vetett, köpködött vagy egy késsel vagdosott. Ezt a mágikusan kezelt korpát aztán hazavitték, és még naplemente előtt megetették a beteg tehénnel. A károsultra ebben az esetben is nagy felelősség hárult: az eljárás sikeressége érdekében kilenc napig semmit sem adhatott ki a házából. Beszélnie viszont szabad volt, és a rontó analogikus verése is elmaradt.

A rontás elhárítása és a rontó személyek azonosítása kapcsán hangsúlyozom Rusz Bözsi hiedelemlény-szerepe mellett azt a tényleges pozícióját, amelyet a társadalmi kapcsolatok irányításában töltött be. Ugyanis az általam megismert rontásesetek jelentős részében úgy állapították meg a rontó kilétét, hogy az ő előírásainak feleltettek meg egy konkrét esetet. E megfeleltetések során természetesen fokozottan gyanakodtak azokra a szomszédokra vagy rokonokra, akikkel az együttélés korábban nem volt problémamentes, tehát érdekükben állt volna, hogy bajt okozzanak nekik. S. I. például azt az útmutatást kapta, hogy az a személy rontotta meg a tehenét, aki majd a rontáselhárító eljárások végzése során súlyosan megbetegszik.

> S. I.: És akkor, az idő alatt, mëg azután is, aki elvitte a tejet olyan rosszul van, hogy csak na. Fáj neki. [...] ez idő alatt míg këllëtt járni Lecsmérre mëg vissza, az idő alatt nem szabad a házbúl kiadni sëmmit, másnak sëm, de annak ippen nem, akirűl sejtjük, hogy elvitte a tejet. Pedig az, hogy annyira rosszul érzi magát ez idő alatt míg ez folyik, és ez, akárhogy is bé këll jusson a házba, hogy valamit elkírjën, s akkor nem érvínyës ez a járás, s neki többet nem fáj.
> K: *És próbálkozott az illető bejutni?*
> S. I.: Persze! Még sőt! És én a lökött fejemmel adtam is ëgyszër neki pertligumit, elfelejtkëztem rúla, hogy nem szabad. Bár ne adtam vóna.

Valószínűnek tartom, hogy ezekben a napokban más is kért S. I.-től valamit, de ő a gyógyító előírásainak megfelelően egyik rokonát nevezte meg rontónak, aki valóban beteg volt az elhárító mágia idején. Nyilvánvaló, hogy az 1713 lakosú faluban többen is betegeskedtek ebben a periódusban, de S. I.-nek lehetősége volt arra, hogy azt a személyt gyanúsítsa, akivel pénzügyek miatt korábban is ellenséges viszonyban állt. A javasasszonytól hallott hiedelmek tehát csak megerősítették a korábbi gyanúját, így a mágikus konfliktus a valódi összeütközések miatt felgyűlt feszültségek levezetésére, indulatai gátlástalanabb kiélésére is alkalmat teremtett.

A rontáselhárító eljárások változatossága a hiedelemkör életképességét jelzi, akárcsak a jósló tevékenység sokoldalúsága. Rusz Bözsi jóslásainak egyik fő eszköze a kártya volt. Lánya szerint a boszorkányokat is kártyavetéssel azonosította, de valamikori ügyfelei egyetlenegy rontástörténetben sem említették. Annál gyakrabban kerültek szóba jóslásai kapcsán a furcsa, különlegesen csúnya kártyák, amelyek Rusz Bözsi tolmácsolásával megmutatták az érdeklődőknek a jövőt vagy a rejtett dolgokat. Ezekben az elbeszélésekben nemcsak a javasasszony alakja mitizálódott, hanem

az általa alkalmazott eszköz is, B. M. azonban megmutatta, hogy egyszerű magyar, illetve cigánykártyákat használt az anyja. A cigánykártyákat kimondottan erre a célra használják, de könnyű hozzájutni, Rusz Bözsi is a piacon vásárolta.

Ügyfeleit rendszerint otthonában fogadta, de nem minden időpont volt alkalmas a jóslásra. Egyes vélemények szerint vasárnap, mások szerint kedden nem foglalkozott kártyavetéssel. Egy adott napon belül sem volt minden időpont megfelelő, a páciensek néha órákat kellett hogy várjanak. A kétkedő vagy gúnyolódó falubeliek szerint ezeknek az időpontoknak valójában nem volt semmi jelentősége, hatásfokozó ereje, hanem csak Rusz Bözsi racionális érdekeit szolgálta. Kedden például állítólag azért nem jósolt, mert olyankor Széplakra ment a piacra. Még szkeptikusabb vélemény szerint a nap bizonyos órái azért nem voltak alkalmasak, mert a javasasszonynak előbb ki kellett józanodnia. Azonban a szélhámosság emlegetése mellett sok olyan vélemény is elhangzott, hogy jóslatainak a többsége beteljesedett.

Rendszerint akkor fordultak hozzá, ha valami elveszett, vagy elloptak valamit, ha eltűnt valaki, ha valami baj történt a családban (például váratlan halál, betegség, házastársi hűtlenség), vagy pedig azért, hogy megtudják egy bizonytalan ügy kimenetelét. Mivel a múltat, a jelent és a jövőt egyaránt látta, a fiataloknak is meg tudta jósolni, hogy milyen sorsra számítsanak. De nagyrészt inkább az említett krízishelyzetekben fordultak hozzá, jóval kisebb volt a csak kíváncsiságból, szórakozásból, általánosabban a jövőről jósoltatók száma. Rusz Bözsinek a szerepe minden esetben az volt, hogy felismerje és értelmezze a kártyákat a jósoltató számára, és természetesen a probléma megoldását is tőle várták. Segített dönteni a krízishelyzetekben, rámutatott a problémamegoldó cselekvés helyére és idejére, vagyis segített megszüntetni a morális és fizikai bizonytalanságot. A jövőre vonatkozó jóslások lényege pedig az volt, hogy általuk az egyén olyan információk birtokába jutott, melyeket egyéb úton nem szerezhetett meg. Vagyis Rusz Bözsi a kártyavetés által is az egyéni élet legellenőrizhetetlenebb, mindennapi eszközökkel befolyásolhatatlan területeit uralta.[39]

Rusz Bözsi hírét nemcsak elért eredményei növelték, hanem ő is népszerűsítette magát saját tetteinek elbeszélésével. A páciensek és a javasasszony „propagandájára" nagyszerű példa az alábbi történet, amely egyébként a hiedelemmondákból jól ismert motívumokat fogalmazza újra.

> K. E.: Ó, még orvos is jött hozzá, Somlyóról! [...] Nem tudom pontosan, tán elveszëtt valamije. De Bözsi néni mondta, hogy még orvos is jött hozzá.

A javasasszony és szereppartnerei tehát olyan módon akarták fokozni a tudás hitelét és szükségességét, hogy reprezentációikban nevezetes, tanult emberekkel hozták kapcsolatba. Ezt a következtetést igazolja az is, hogy egy ortodox lelkész állítólag nála tudakozódott eltűnt feleségéről, noha ebben a közösségben a román papoknak is természetfeletti képességeket tulajdonítanak.

> K. É.: Azt is mondták, hogy egyszër ëgy román pap is eljött hozzá, mert nem tudta elkípzelni hogy hun van a felesíge, mi van véle. Osztán mëgmondta

neki, hogy ne aggódjon, jó helyën van, a barátjával van, nyugodjon mëg, nincsen mëghalva.

A gyógyító egyéniségekhez, jósokhoz fűződő mondák többsége olyan motívumokat tartalmaz, amelyek szerint a specialista tudja, hogy páciensei mennek hozzá, tudja, hogy mit tesznek és beszélnek az úton, és azt is tudja, hogy mit akarnak fizetni neki.[40] A Rusz Bözsivel kapcsolatos narratívumok nem említik e motívumokat, de az nyilvánvaló, hogy bizonyos intuitív képességeket tőle is elvártak: meg kellett mondania, hogy szereppartnere kicsoda és honnan jött, és azt is ki kellett találnia, hogy mi a problémája.[41] Rendszerint nagy megdöbbenést keltett, ha eleget tett ennek a feladatnak, hiszen partnerei a természetfölötti képesség bizonyítékát látták ebben. Ez a csodálkozás elősegítette azt, hogy a jövőre vonatkozó jóslatokat is hitelesnek fogadják el.

Rusz Bözsi hiedelemköréhez hozzátartozik az a motívum is, hogy hogyan kellett meghálálni a szolgáltatásait. Akárcsak a hiedelemkör többi motívumához, beszélgetőtársaim a fizetség kérdéséhez is egyénenként eltérően viszonyultak. A szakirodalomból ismert esetekben a gyógyítók többsége nem pénzért végezte ezt a tevékenységet, a mindennapokban volt más foglalkozásuk is, nem ez volt a fő megélhetési forrásuk. A Rusz Bözsihez közel álló személyek azt mondták, hogy ő is ingyen végezte szolgáltatásait. Ez azonban valószínűleg megint önképvédés, hiszen az elfogulatlanabb reprezentációk alapján úgy tűnik, mágikus tevékenységeit éppen azért gyakorolta, mert megfizették. Az ellenszolgáltatás nem mindig pénz volt, gyakorta élelmiszerekkel, ajándékokkal halmozták el. Mivel a visszaemlékezések alapján naponta tízen-húszan, tehát nagy számban keresték fel, úgy gondolom, hogy valóban ezek a juttatások képezték az egyik lényeges megélhetési forrását. Ezt alátámasztja az a tény is, hogy nem volt se kertje, se szántóföldje, tehát sem növénytermesztéssel, sem állattartással nem tudott foglalkozni.

K: *És így az élete milyen volt? Mivel foglalkozott ezen kívül? Gazdálkodással?*
D. A.: Sëmmivel, csak ezzel a kártyavetíssel. Há nem is tudott vóna az ëgyíbbel foglalkozni! Az egísz országbúl jöttek hozzá, vót hogy vagy húszan is jöttek hozzá ëgy nap! Még a tavaly is kerestík...
K: *Akkor ezért kért pénzt?*
D. A.: Ó, én nem tudom, hogy ezírt kírt pínzt vagy nem kírt, de hordtak annak annyi csubukot,[42] hogy még ű osztogatta el mindënkinek.

Úgy tűnik, ez a foglalkozás gondtalan megélhetést biztosíthatott volna számára, és csak a pazarlásán múlott, hogy nem tudott belőle meggazdagodni. A tőkeszerzést a pénz biztosíthatta volna, amit a szolgáltatásaiért kért. Egyes vélemények szerint jól megszabott összeggel kellett neki fizetni; az egyik ilyen véleményből kitűnik, hogy Rusz Bözsi a fizetés módját is próbálta hozzáigazítani mágikus világképe szabályaihoz:

K. É.: Këllëtt fizetni neki 99 lejt. Ha százat adtak, akkor azt az ëgy lejt visszaadta vagy hajította el, aszondta, hogy dobja el.

Sajnos, beszélgetőtársam nem tudta megmondani, miért éppen 99 lejt kellett fizetni, de feltételezem, hogy Rusz Bözsi a jóslás hiedelemkörének megfelelő, alapos motivációval szolgált volna. A pénzösszeg nagysága információnként különbözött, például egy másik beszélgetőtársam ennél sokkal nagyobb összeget, 300 000 lejt nevezett meg. Ennek oka az volt, hogy ő egészségügyi szakember, aki ellenezte és kigúnyolta Rusz Bözsi tevékenységét. Tehát az említett pénzösszeget is saját világképének legitimálására, mondanivalójának alátámasztására használta fel.

K: *Leginkább Rusz Bözsihez jártak?*

D. L.: Igën. És ippen így járt a szomszídom is. Aszondja... Ezelőtt nígy évvel történt. Aszondja, nagyon rontják a tehenemet. Én kikacagtam, aszondja, elmëgyëk hónap Rusz Bözsihëz. Há odafizetëtt háromszázezer léjt. Akkor nagy pínz vót.

K.: *Annyit kért?*

D. L.: Annyit kírt. És ëccër jön a szomszídasszonyom át, hogy L. gyere gyorsan át, mert mindjárt mëgdöglik a tehenünk, úgy bántják. Átmëgyëk, mëgnízëm, mondom, ez falt valami szëget. Fëlpócoltatom az elejit, hogy a szëg húzódjon hátra, ne szúrja a szivit. És két nap múlva helyrejött a tehén, pedig én nem vagyok se Rusz Bözsi, së sënki. [Nevet.]

Ez a fenti történet nyilvánvalóan a hiedelmek ellenpropagandája, de jelzi azt is, hogy Rusz Bözsi olyan személyiség volt a közösségben, aki mindenkit állásfoglalásra késztetett személyével és tevékenységével kapcsolatosan. De nemcsak életében foglalkoztatta a közvéleményt, hanem haláláról és tudományának halála utáni sorsáról is sok reprezentáció született. Halálának mint életrajzi ténynek a vizsgálatára nem alkalmasak ezek az elbeszélések, hiszen már csak a hozzátartozói tudják pontosan, hogy mikor és miben halt meg. Viszont jól nyomon követhető az, hogy a hagyományos hiedelemképzetek közül melyeket aktualizálták haldoklása és halála kapcsán. Számos beszélgetőtársam véleménye megegyezett abban, hogy Rusz Bözsi nem halhatott meg addig, amíg át nem adta valakinek a tudományát. Ez a motívum is jelzi azt, hogy a rontó és a gyógyító szerepköre könnyen átfordulhat egymásba, hiszen hagyományosan a boszorkány halálához is ugyanezt a hiedelemképzetet kapcsolják. Beszélgetőtársaim azzal magyarázták a tudás átadásának szükségességét, hogy a mágia specialistájának meg kell tisztulnia halála előtt.

K. E.: Én azt hallottam, hogy Baba csak a kártyavetíst tanulta mëg, de nem akarta átvënni az anyja egísz tudományát. És akkor ëgy söprűnek a nyelit fogta mëg. Mert azt mondják, hogy ilyenkor vagy valakinek a kezit fogja mëg, vagy ëgy söprűnek a nyelit, mert anélkül nem tud mëghalni.

H. S.: Azt mondják, hogy az a lecsméri Rusz Bözsi S. Idára hagyta a tudományát. Az ilyen nem tud mëghalni addig, amíg valakinek át nem adja a tudományát.

Láthatjuk, hogy a reprezentációk megegyeznek abban, hogy a javasasszonynak le kellett mondania a tudományáról. Csupán abban különböznek a vélemények, hogy élettelen tárgynak vagy pedig egy másik személynek adta át, vagyis megszakadt-e vagy sem a tudás és a funkció folyamatossága. A második közlésből kiderül, hogy a közösség név szerint ismeri azt a személyt, aki állítólag átvette Rusz Bözsi szerepkörét. Erre vonatkozóan további példákat is idézhetnék, és a javasasszony lánya is megerősítette, hogy S. Ida valóban el akarta sajátítani ezt a tudást.

K: *Hallottam, hogy Ippról járt egy asszony hozzá, S. Ida.*
B. M.: Az igën. De nem tudom, hogy vígül mëgtanulta vagy sëm.

Míg azonban ő szándékos tanulásról számolt be, a közvélemény szerint az áthagyományozódás a szokásos módon, vagyis kézfogással történt, a javasasszony halálát megelőzően. Rusz Bözsi egészségügyi szakemberek felügyelete mellett, kórházban halt meg, így ebben az esetben is nyilvánvaló, hogy az életrajzi tényeket átírják, újrafogalmazzák a mágikus világképnek megfelelően.

K: *Na én meg azt hallottam, hogy amikor ő halt meg, akkor átadta a tudását egy ippi asszonynak.*
D. A.: Igën, igën. Annak az Idának.
K: *Igen? Ezt tényleg mondják itt, Lecsméren is?*
D. A.: Mondják.[43]

Láthatjuk, hogy a hiedelemtudatú közösség fontosnak tartotta a szerep átruházását, vagyis a mágikus tudás továbbélését, folytonosságát. S. Ida évtizedekig Ippen élt, néhány hónapja pedig Kémerre költözött, tehát migrációja után is a vizsgált közösségekben maradt. Gyűjtőmunkám során azonban egyetlen olyan hiedelemtörténetet sem rögzítettem, amelyik sikeres jóslásáról vagy gyógyításáról számolt volna be, így az ő esetében (még) nem beszélhetek kikristályosodott hiedelemkörről. Rusz Bözsi hiedelemköre is nagyon szegényes a haldoklásra és a temetésre vonatkozó motívumokban. A mágikus specialisták haldoklása kapcsán az ördöggel való viaskodást szokták említeni, ebben az esetben azonban még azt sem tudták, hogy könnyen vagy nehezen halt-e meg. Nem alkalmazták a rossz időre, viharra vonatkozó hagyományos motívumokat akkor sem, amikor a temetésére emlékeztek vissza. Ennek oka talán abban kereshető, hogy az említett hiedelemelemek a boszorkányokkal kapcsolatos narratívákban gyakoribbak. Rusz Bözsi szerepköre ugyan részben fedte a boszorkányét, de jellemzőbb módon jóindulatú specialistaként tartották számon.

Noha egy elvont modellhez viszonyítva nagyon töredékes ez a hiedelem- és szerepegyüttes, mégis egyértelműen jelzi, hogy a rontás és a jóslás élő, funkcionáló hiedelem a vizsgált közösségek egy számottevő rétege számára. A vizsgált javasasszony lényeges közösségi szerepet töltött be, tevékenysége reális igényt elégített ki a hozzá fordulók körében.

Szerepmegosztások

A továbbiakban azt szeretném megvizsgálni, milyen helyet foglalt el Rusz Bözsi a mágikus specialisták hierarchiájában, illetve azt, hogy miként viszonyultak hozzá az intézményes hitélet és gyógyítás képviselői. Fentebb már többször utaltam arra, hogy egy-egy válsághelyzetben mekkora szerepe volt a társadalmi információhálózatnak. A specialistához fordulást mindig információgyűjtés előzte meg. Az esetet megbeszélték a közösség tagjaival, tanácsot kértek az ekkor szokásos tennivalókról, vagyis arról is, hogy kihez forduljanak a probléma megoldásáért. A javasasszony kiválasztásában az egyénnek elég nagy szabadsága volt, és nyilván ahhoz fordult, amelyik mellett a legmegbízhatóbb, legpozitívabb vélemények tanúskodtak. Minden gyógyítónak érdekében állt, hogy neki legyen a legnagyobb tekintélye, ezért nemcsak a hiedelmek logikájának megfelelően álltak harcban egymással, hanem ez a vetélkedés a mindennapokban is megnyilvánult. Ha alkalmuk adódott rá, igyekeztek egymást negatívan minősíteni, kicsinyíteni vagy nevetségessé tenni, és saját szerepüket felértékelni. N. Erzsébet nemcsak kortársa, hanem falubelije is volt Rusz Bözsinek, vagyis ugyanabban a közösségben töltötték be egy részben azonos szerepkört. 1998 óta egyedül ő foglalkozik a rontás elhárításával, de érthető, hogy még vetélytársa halála után is igyekszik annak tudását tagadni, vagy legalábbis lefokozni.

K: *És vannak itt a faluban mások is, akik mëg tudják csinálni? Hallottam, hogy az a Rusz Bözsi, aki mán meghalt, az is tudta csinálni.*

N. E.: Én nem tudom, hogy ű mit tudott csinálni. Én nem hallottam ezt. Ű ëgyébbel foglalkozott. Kártyavetíssel. [Nevet.] Konfúz[44] vótunk mi ketten, mert sokan jöttek énhozzám. Kérdtem, hogy mi ügyben. Mondták, hogy tehénírt, mondtam, akkor igën. De hogyha kártyáírt, akkor küldtem el innen, az engëm nem érdëkëlt. Me az is Bözsi vót, én is Bözsi vagyok. Még miután mëghalt, akkor is sokan jöttek bé, s na, amikor mondták, hogy mirűl van szó, ha kártya këllëtt neki, akkor hazaküldtem, ha tehénrűl vót szó, akkor én foglalkoztam véle.

K: *Hozzá csak kártyavetésért mentek, vagy másért is?*

N. E.: Én nem tudom. Én csak ezt tudom... Jósolni kártyából. [Nevet.] De innen Lecsmérrűl nemigën jártak hozzá.

K: *Nem? És magához jönnek innen Lecsmérről is?*

N. E.: Persze! De a legtöbben Kémërrűl jönnek. Jönnek mindënfelülrűl! Óh, vót olyan nap, hogy három helyrűl is vótak nálam!

N. E. presztízsteremtő igyekezete ellenére forrásanyagomból az derül ki, hogy Rusz Bözsi szolgáltatása ismertebb és igényeltebb volt, mint az övé. Sőt, az is előfordult, hogy a visszaemlékezésekben az ő tevékenységét is vetélytársának tulajdonították, valószínűleg azért, mert az elbeszélőt befolyásolta ez a kiépültebb, gazdagabb hiedelemkör. Csupán a szemtanúkkal folytatott beszélgetés derített fényt a tévedésre.

D. A.: Bözsi., N.-né, N. Bözsi. Na. És ű vissza tudta hozni amikor elvittík. Há mamádéknak is ű vitte vissza.
K.: *Igen, de ő azt mondta, hogy valami Rusz Bözsi nevű asszonynál volt.*
D. A.: Nem Rusz Bözsi az, N. Bözsi.
H. F.: Az mëghalt már, az is tudta visszahozni. Az is vissza tudta hozni.

Míg eddig említett beszélgetőtársaim közül többen igényelték Rusz Bözsi szolgáltatásait, mint N. Erzsébetét, Lecsméren az utóbbinak volt nagyobb tekintélye és hitele. Ennek okát abban látom, hogy – Rusz Bözsitől eltérően – ő a közösség többi tagjához hasonló magatartású és életvitelű. De nemcsak emberként becsülték többre, hanem a tudásába is nagyobb bizalmat vetettek, mivel tudták róla, hogy már az anyja is értett a tej visszaszerzéséhez.

D. A.: Na, ennek a B. Zsigmondnénak ez a N. Bözsi a lánya. Ű vissza tudja a tejet hozni.
K: *És az anyja is vissza tudta hozni?*
D. A.: Az anyja még nagyobb kuruzsló vót, mint a lánya!

Rusz Bözsin és N. Erzsébeten kívül is számos javasasszony közül választhattak a bajba jutottak. Különösen a környező román falvakban találhattak olyan asszonyokat, akik vissza tudták hozni a tejet. Leggyakrabban egy váraljai asszonyt emlegettek, de szóba került egy nagyfalui, egy széplaki és egy felsőszéki gyógyító is. Legtöbben ezeknek a hatásosságával nem voltak megelégedve, egyedül Z. I. mondta azt, hogy a váraljai javasasszony jobban vissza tudta hozni a tejet, mint a lecsméri.[45] A reprezentációk egészét tekintve viszont nyilvánvaló, hogy Rusz Bözsi alakja a legegyénítettebb, és úgy tűnik, hogy az összes közül neki volt a legnagyobb presztízse.

L. S.: Visszahozni? Vót Lecsmérën ëgy Bözsi nevezetű, Rusz Bözsi. Az osztán mëgadta az indikációt.[46] De vannak mások is, akik értenek hozzá.

D. L.: Azt mondják, hogy Kémërën van vagy száz darab embër, aki el tudja vënni a tejet. És ez a Rusz Bözsi, mëg tán van még Szíplakon ëgy embër, ezëk tudták csak visszahozni.

Jóslásait illetően kevesebb vetélytársa volt, mint a rontás elhárításában. Fentebb már említettem, hogy a kémeriek többsége a saját közösségükben működő jóshoz fordult ilyen jellegű igényeivel. Az ippiek mindkettővel jósoltattak, sőt egy szilágysomlyói asszonyt is említettek a beszélgetéseink során. Ezek a specialisták viszont, Rusz Bözsitől eltérően, csakis ezt a szolgáltatást nyújtották, míg ő az ügyfél változó igényeinek megfelelően nemcsak jósolni, hanem gyógyítani és rontani is tudott.

Szerepkörének gazdagságához csak a román papoké mérhető, akiket eddig szándékosan nem említettem. Ezekben a vegyes lakosságú falvakban a kulturális kölcsönhatás következtében újabban nagyon megnőtt a román papok (ortodox lelkészek,

szerzetesek) hiedelemszerepe, a mágikus specialisták hierarchiájában egyre rangosabb helyet foglalnak el. Hozzájuk is az egyéni élet kritikus helyzeteiben fordulnak, például ha két ember kapcsolata nem megfelelő, ha valakinek ellensége van, ha valami eltűnik a házból, ha szeretnék a jövőjüket megismerni, vagy pedig betegség esetén, függetlenül attól, hogy ezeknek a betegségeknek adnak-e mágikus magyarázatot. A román pap és a falusi specialisták (gyógyítók, jóslók, boszorkányok) hiedelemkörei azonban még nem fedik teljes mértékben egymást. Keszeg Vilmos vizsgálatai szerint az azonos funkciójú hiedelemlények nem maradnak meg hosszú távon egymás mellett, hanem vagy funkciómegoszlás által specializálódnak, vagy pedig valamelyiküknek teljesen át kell engednie a terepet a győztes egyénnek. A kultúra organikus fejlődése fogja eldönteni, hogy melyik hiedelemkör válik dominánssá. Az ő mezőségi tereptapasztalatai szerint a hagyományos hiedelmek egyrészt ugyan sorvadnak, de ugyanakkor folytonosan ki is egészülnek új elemekkel.[47]

Saját gyűjtésem szerint a kémeriek egyelőre kevés olyan esetet ismernek, amelyikből az derülne ki, hogy a közösség igénybe veszi a román pap szolgáltatásait. Az elmúlt évtizedekben a bajba jutott lecsmériek és az ippiek is inkább Rusz Bözsihez, vagy egy másik javasasszonyhoz fordultak, de újabban, különösen a fiatalabbak, felváltva vagy szimultán módon veszik igénybe a kétféle szolgáltatást. Ippen akadtak olyan beszélgetőtársaim is, akik csak a román papok tudásában bíznak.[48] A gyűjtés során az alsóegregyi, a rónai, a szamosudvarhelyi, a kaláni, a tuszai, a márkai és az ippi papot említették. Fentebb már bemutattam szerepkörüket, és láthattuk, hogy ez alig különbözik Rusz Bözsiétől. Talán az a legnagyobb eltérés, hogy a román papok racionális eredetű betegségeket is gyógyítanak mágikus módszerrel. Viszont, az említett szolgáltatások révén, mindketten biztonságot adnak pácienseiknek, és annak reményét, hogy a megbomlott világrend újra helyreállhat. A kárvallottak önfeloldozására is lehetőséget teremtenek, hiszen az előírt cselekvések elvégzése után úgy érezhették, hogy ők minden tőlük telhetőt megtettek a gyógyulás érdekében. Mindkettőjük tevékenysége tehát az egyénben lejátszódó pszichikai változások révén (is) hat, de különbség van az alkalmazott technikákban, eszközökben és előírásokban. A pap az ortodox vallás tárgyi elemeit és szövegeit használja fel, böjtöt és miséket rendel el, Rusz Bözsi pedig a hagyományos népi hiedelmek elveit, eljárásait, szövegeit és tárgyait alkalmazza. Egyes elbeszélések szerint ő is imádkozott a korpa fölött, vagy a Bibliából olvasott, de eljárása elsősorban nem ezek által fejtette ki hatását.

Fentebb láthattuk, hogy a javasasszonyhoz milyen ambivalens módon viszonyultak, de úgy tűnik, a román papokat még ennél is ördögibbnek tartják, nagyobb és gonoszabb erőt tulajdonítanak nekik.

B. R.: Hát én azt nem tudom, de vannak, akik értenek hozzá. [Halkan súgja:] A román papok, azok tudják a rontást mëgcsinálni.
K: *Aki ilyesmit csinál, az az ördöggel cimborál?*
B. R.: Igën. [...] Azok spiritizmussal[49] dógoznak, ördöggel dógoznak. Aki tud jósolni mëg ilyesmi, az mind az ördöggel foglalkozik.

K. E.: Hát a román papok is miket csinálnak, csak borzad az embër.
K: *Innen a faluból is jártak a román paphoz?*
K. E.: Há biztos...
K.: Lehetett hallani?
K. E.: Há nem mondják azt el!
K: *Ezt nem mondják el egymásnak?*
K. E.: Nem, mert rosszat csináltattak a pappal. Fekete bűjtöt mëg ilyesmit. Nem is jó errűl beszílni.

A második idézet azt is sejteti, hogy a román paphoz fordulás szabályai ugyanazok, mint abban az esetben, ha Rusz Bözsihez mentek. Mindkét alkalommal saját közösségükön kívül kapták meg azt a szolgáltatást, amire szükségük volt, és útjukat attól függően hozták nyilvánosságra, vagy titkolták el, hogy jó vagy rossz célt akartak-e elérni vele.

Az előbbiekben csak azt vizsgáltam, hogy milyen helyet foglalt el Rusz Bözsi a népi specialisták hierarchiájában, de hiedelemköre kapcsán felmérhető az is, hogy az egyház miként viszonyult a kultúrának ehhez a nem intézményesített területéhez. A népi vallásosság szakirodalmában többen is kifejtették már,[50] hogy a protestáns népi kultúrát a vallásos hit és a hiedelem összefonódása jellemzi. Ezek a közösségek, bizonyos lelki szükségleteikre és problémáikra, az egyházon kívül kerestek kielégítést vagy megoldást. Ezeket az életstratégiákat már nem a vallásos szféra irányította, sőt az egyház fokozottan tiltotta a „babonás" szokásokat. Ennek dogmatikai háttere az, hogy a protestáns vallások szerint az ember életét Isten tartja számon, és csak ő tudja irányítani, vagyis az ember semmit sem érhet el saját ereje és érdeme által. Tüskés Gábor szerint viszont épp az embernek ez a kiszolgáltatottsága, és a mágikus kényszerítés iránti igényének a lefedetlensége és tiltása eredményezte, hogy a hiedelemképzetek ilyen nagy mértékben fennmaradnak, illetve hogy a speciális szükségleteket kielégítő egyéniségek folyamatosan kitermelődnek.[51] A megállapítás érvényességét Ipp egykori lelkésze, Sz. E. is megfigyelte közösségében, ezért kifogásolja, hogy a református egyház nem nyújt a katolikushoz és az ortodoxhoz hasonlóan mágikus jellegű szolgáltatásokat.[52]

Sz. E.: Na most ami engem bosszant az egész dologban az, hogy [...] a református egyház nem foglalkozik ezekkel. Tehát ahogy az ortodox egyháznak vagy a katolikusnak is megvannak az ördögűző ceremóniái, szertartásai és minden egyéb. Én azt nem tudom, mert nem ismerem. Nem tudom, hogy mennyire hatásos vagy milyen hagyományokon alapszik. Azt nem értem, hogy a református egyház miért nem foglalkozik vele. És azért nehezményezem ezt, mert egy ilyen esetben is, mint például volt a Nimero esete, nem a paphoz jönnek el, hanem maximum elmennek Lecsmérre a javasasszonyhoz, vagy valamelyik román faluba a pópához. Én nem mondom azt, hogy engem ott a teológián leöntöttek szenteltvízzel vagy külön kiképeztek ilyen esetekre, de úgy érzem, hogy mint lelkész, az Isten szolgája, segíteni tudnék ezeknek az embereknek.

Nyilvánvalóan Sz. E. sem népszerűsíti a mágiát és annak népi specialistáit, de szükségesnek tartja az alkalmazkodást, az engedményeket annak érdekében, hogy az egyház megőrizhesse híveit és tekintélyét. Az ő magatartása – és rögtön látni fogjuk, hogy lelkésztársaié is – figyelmeztet arra, hogy egy-egy lokális közösség szintjén már nem érvényes az a kultúrtörténeti megállapítás, miszerint a protestáns egyház minden eszközzel tiltja és üldözi a hiedelmeket.

K. F. Ipp tiszteletbeli lelkipásztora, aki nemcsak a Szilágyságban él, hanem ott is született, 1921-ben.[53] Ismeri és elfogadja közössége hiedelmeit, noha az istenhit és a mágia szerinte sem férnek össze. Tudja, hogy a hagyomány és a közvélemény erőteljesen befolyásolja az emberek gondolkodást, és hogy a véletlen események által látszólag igazolt hiedelmeket utolsó szalmaszálként alkalmazzák a válsághelyzetekben. A teológián ugyan őt is arra intették, hogy tisztítsa meg hívei világképét a „babonáktól", de ötvenéves pályafutása során ő is más magatartást tanúsított. Közössége, amellyel a mindennapokban is szorosan együtt él, megosztotta vele hiedelmeit, aggodalmait, terveit. Azt is bátran megmondták neki, ha adott helyzetben rontásra gyanakodtak. E párbeszédek során a lelkész igyekezett meggyőzni őket arról, hogy egyetlen egy ember sem rendelkezhet természetfeletti hatalommal, de ha látta, hogy intése hiábavaló, akkor hagyta, hogy elmenjenek a javasasszonyhoz, és maguk győződjenek meg az eljárás eredménytelenségéről. A szószékről még ennyire sem tiltotta a hiedelmeket, mert attól tartott, hogy szándékának az ellenkezőjét érné el, vagyis hívei talán azzal a gondolattal távoznának, hogy ezek a jelenségek tényleg léteznek, hiszen a pap is beszél róluk. Ez a meggondolása egyébként teljesen jogos volt, hiszen megfigyelhettem, hogy beszélgetőtársaim nagyon gyakran felhasználják a Bibliát, vagy a média (rádió, tévé) diskurzusait saját világképük igazolására:

B. M.: Dehát még a rádióban is lehet hallani! Mindën nap babonáznak azok is!

K: *Tényleg létezik a rontás?*
L. P.: Ilyen van! Hát még a Bibliában is olvastam ördöngösökről! Ez igaz, hogy ilyesmik vannak a világban!

K: *Ki tanácsolta, hogy tartson böjtöt?*
D. S.: Hát az még a Bibliában is mëgvan. És avval jöttem helyre.

Ezekben a hagyományos közösségben mindazok, akik a javasasszonyhoz fordultak, többnyire vallásos embernek tartják magukat. Hűséges templomba járók, néha még egyházi tisztséget is betöltenek. A Bibliára való hivatkozásuk okát abban látom, hogy ők is érzékelik az egyház elvárásai és mágikus szükségleteik kielégítése közötti konfliktust, noha ők többnyire nem tartják bűnnek a preventív és elhárító eljárások gyakorlását.[54] A fentebb idézett szövegrészek azt bizonyítják, hogy beszélgetőtársaim tudatában nincs éles határ hiedelem és vallás között. Ezt a megfigyelésemet Keszeg Vilmos tereptapasztalatai is alátámasztják. Véleménye szerint az egyház „a mitikus lényeket és a mágikus gyakorlatot tisztátalannak, ördögi kísértésnek minősítve való-

jában a vallással egyazon struktúrába, egyazon tengely ellentétes végletébe integrálja a hiedelmeket". Továbbá azt írja, hogy „az ortodox egyház közelléte a katolikus és protestáns vallású magyar anyanyelvűekben szintén azt tudatosítja, hogy a mitikus lények, a mágikus praktikák végzői ugyanolyan realitás, mint a keresztény mitológia alakjai, csupán a hierarchiában elfoglalt helyük különbözteti meg egymástól őket".[55] A Rusz Bözsi tudományának eredetéről írt értelmezésem során már láthattuk, hogy néhányan éppenséggel isteni eredetűnek tartják a tudományát, őt magát pedig egyfajta prófétának.

K: *Azoknak, akik ezt meg tudják mondani, honnan van a tudományuk?*
S. K.: Ezëk ilyen látnokok. Lelkileg Isten áldása van rajtuk.
K: *De azokat nem segítheti Isten, akik rontanak.*
S. K.: Azokat nem, azokat az ördög húzgálja.

Mivel adatközlőim maguk is tapasztalják a mágia kétarcúságát, és tudatában vannak a hiedelmek ambivalens megítélésének, ők maguk is lelkiismeret-furdalással alkalmazzák a mágia eszközeit.

D. S.: Az öreg Virág Jóska mondta, hogy mëg vagy rontva. Mondom, hogy mitűl lënnék. Nem hittem benne. Most már tudom, de azírt nem szeretëm a gondolatot. Nem is szeretëm mondani sënkinek.

Tüskés Gábor véleménye is az, hogy a hiedelmek világmagyarázatai és cselekvési stratégiái csak az egyházi tanításnak egy élesen körülhatárolt álláspontjáról tekinthetők „babonának" vagy „világinak".[56] Ő is hangsúlyozza azt, amire az említett lelkipásztorok kapcsán már utaltam fentebb, vagyis hogy az egyház erkölcsi felfogása általában megegyezik a hagyományos paraszti társadaloméval. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a pap szempontjából a helybeliek minden vonatkozásban erkölcsösek, hanem csak azt, hogy egyrészt a falusiak ideálisnak ismerik el az egyház álláspontját, melyet lehetőleg törekszenek megközelíteni, másrészt a lelkész is számot vet a létező állapotokkal, és ezekkel szemben engedményeket tesz.[57] Az egyház tulajdonképpen a pap személyében testesül meg, mellette az egyéb egyházi tisztviselők jelentéktelen szerepet töltenek be. De a pap befolyása kizárólag egyéniségétől és magatartásától függ, annak ellenére, hogy nagyra becsülik tudását és hivatását. A közösség elvárja tőle, hogy fogadja el és alkalmazkodjon a falu szokásaihoz, hiedelmeihez, ne legyen büszke, becsülje híveit, legyen békés természetű, éljen mintaszerű magánéletet, tudjon szépen prédikálni és így tovább. A terepmunkám színhelyén szolgáló lelkipásztorok többsége szintén falusi születésű, így könnyen meg tudják szokni és el tudják fogadni az új közösségük világképét és társadalmi-kulturális normarendszerét. A közösség hagyományos szokásai, igazolt hiedelmei ellen egyik pap sem folytatott vagy folytat nyílt és állandó harcot. Véleményem szerint tehát a vizsgált közösségekben soha nem mutatkozott határozott összeütközés a református lelkipásztorok és a Rusz Bözsi által is képviselt hagyományos, laikus világkép között.

Az utóbbi évtizedekben az újprotestáns hittérítők[58] kisebb-nagyobb sikerrel térítettek ezekben a közösségekben is, különösen Kémeren. Ezek a vallásfelekezetek erőteljesebben tiltják a hiedelmeket, mint a református egyház, és ilyen jellegű elvárásuk csak egy része annak a sok előírásnak és tiltásnak, amit híveik egész életvitelére kiterjesztenek. Mindent a Biblia függvényében értelmeznek, és csak annak van létjogosultsága, amit az megenged. Nagy Magdolna szerint ezekben a szektákban a kollektív tudat dominálja az egyénit, ennek következtében az egyének szükségszerűen elveszítik individualitásukat. Már nem maguk választják meg a magatartásukat, hanem a vallás által szentesített normákat követik.[59] Saját tereptapasztalataim alapján azonban fenntartásokkal kell kezelnem ezt a megállapítást. Az újprotestáns felekezetek valóban nagyon befolyásolják híveik gondolkodásmódját és magatartását, de úgy tűnik, hogy nem tudják teljesen megváltoztatni azt. Mivel ezek a vallási csoportok sem elszigetelve élnek, hanem a vallási közösség mellett más típusú közösségeknek is tagjai, közöttük is akadt olyan, aki adott válsághelyzetben nem a vallásos szférán belül, hanem a mágia síkján kereste a megoldást, és ugyanúgy igénybe vette Rusz Bözsi szolgáltatásait, mint a református falubelijei.

F. E.: Me ők szombatisták, ők nem is akarták hinni ezt, hogy meg van rontva a tehén.
K: *A szombatisták nem hisznek a rontásban?*
F. E.: Azok nem.
K: *Akkor miért Rusz Bözsihez fordultak, miért nem az állatorvoshoz?*
F. E.: Hát előbb oda mëntek, míg nem világosította fël űket valaki, hogy mirűl van szó. Mondták, hogy ne próbálkozzanak állatorvosnál mëg itt mëg ott, me ennek az a baja, hogy elvittík belőle a tejet. Oszt akkor mëntek el ehhëz a Rusz Bözsihëz.

Ez a szöveg azt is jelzi, hogy Rusz Bözsi bizonyos szempontból nemcsak a mágikus specialistákkal és az egyház képviselőivel, hanem az állatorvossal is rivalizált. A rontást gyógyító javasasszony és a betegségeket kezelő állatorvos ugyanazt a válsághelyzetet igyekezett megszüntetni. Ippen és Kémeren van orvos és állatorvos, csak a kisebb lakosságú Lecsmér nem rendelkezik saját egészségügyi szakemberrel. A falu közigazgatásilag a szomszédos Márkához tartozik, orvosi ellátáshoz is ott juthattak. A bajba kerültek tehát mindegyik faluban választhattak a kétféle gyógymód közül, vagy pedig alkalmazhatták szimultán módon őket. Forrásanyagom szerint sokkal nagyobb presztízse volt a javasasszony eljárásának, mert a közösséggel folytatott kommunikáció is a hiedelem alapú eljárást népszerűsítette. Továbbá a kulturális hagyományokat jól ismerő ember számára egyszerűbb és könnyebb volt a tanult módszerek, szempontok alkalmazása, ökonomikusabb a közösségi normák szerinti viselkedés. A régi, begyakorolt, elismert magatartásmintákat alkalmazva könnyebb az egyén döntése, főleg kritikus helyzetben, mert felelősségét részben áthárithatja, csökkentheti.[60] A javasasszony a páciensek pszichológiai igényeit is ki tudta elégíteni, tehát olyan elvárásoknak felelt meg, amelyeknek az orvos nem tud eleget tenni. Ha

a károsultak úgy gondolták, hogy a tehenük meg van rontva, és csak a rontás elhárításával lehet meggyógyítani, akkor esetenként meg is mondták az állatorvosnak, hogy ő semmiféle eredményt nem érhet el. Maga az ippi állatorvos is elismerte, hogy ebben az esetben neki sokkal kisebb hitele van.

K: *Nem fordulnak ilyenkor az állatorvoshoz?*
L. B.: Hát vót, aki jött, de a papokhoz mënnek inkább. Járnak a paphoz, mert ugyi rontásrúl van szó, s aki elvitte a tejet a tehénbűl, nem tudom én hányadik nap rëggel hét órakor bé fog mënni a házba. [...] Nekëm például vót ëgy konkrét esetëm, S. I.-ni. Az jött, és azt mondta, hogy elvittík a tejet a tehénbűl. De még vót ilyen eset a faluban.
K: *Tehát megmondják, hogyha rontásra gyanakodnak?*
L. B.: Mëgmondják, de kísőn, nem amikor elapadt a tej. Rá két-három hétre jönnek, hogy biztosan valaki elvitte a tejet a tehénbűl. Olyan hirtelen sënki së jön, hogy na, ma eltűnt a tej, s még aznap itt lëgyën. Csak rá két-három hétre. S akkor már nehéz kideríteni, hogy mi az oka. Kaznacson is találkoztam ilyen esettel, a technikusoknak is többször mondták, hogy elvittík, ellopták a tehénbűl a tejet. Van ilyen.

A hivatalos intézmények képviselői számára a javasasszonyok, különösen Rusz Bözsi, általában a kuriózumot vagy a devianciát jelentették, és egyes vélemények szerint tiltották is ezek tevékenységét. Az egyik beszámoló szerint például Rusz Bözsitől egy alkalommal a rendőrség elkobozta a jóslókártyákat. Egy másik vélemény szerint azért nem beszélhettek nyíltan a javasasszonnyal kapcsolatos élményeikről, mert az állatorvos határozottan fellépett a rontáshiedelmek ellen.

K: *Nem beszélték meg az utcában vagy a rokonsággal?*
B. E.: Az ilyesmit nem beszílik el.
K: *Miért nem?*
B. E.: Az állatorvos haragudott, azt mondta, hogy ilyen nem létëzik, hogy elvigyík a tejet.

Megfigyeléseim szerint az állatorvosok inkább közömbösen vagy derűsen viszonyulnak az állítólagos rontásesetekhez.[61] D. L. technikus ugyan nagyon elítélően nyilatkozott Rusz Bözsiről, de nem eljárásának mágikus elemei miatt, hanem azért, mert tapasztalatai szerint tevékenysége rombolóan hatott az emberi kapcsolatok alakulására.

D. L.: És aszondják, hogy aszondta az a Rusz Bözsi, hogy Kémeren nagyon sok az ilyen tejelvivő, s akkor hisznek az embërëk. És akkor rákenik mindënkire hogy të loptad el a tejet, të loptad el a tejet. Sokszor azt mondták az embërnek, hogy üsse addig a szegíny jószágot, amíg bemëgy valaki az udvarra, és az a tëttes. És arra mënt valamék ember, és akkor rákentík a vítkët.

D. L. egy szélsőséges és valóban tragikus esetről is beszámolt, mely szerint valaki, a Rusz Bözsi utasításainak megfelelően, saját nagybátyját azonosította rontóként, és haragjában megölte. Alkalmanként tehát kifejtik negatív véleményüket, de nem folytatnak felvilágosító propagandát. Ennek egyik oka az, hogy van ugyan közlési, észrevételezési lehetőségük, de nincs olyan kiépített kommunikációs hálózatuk, mint amilyennek a közvélemény tekinthető.[62] Tartózkodó magatartásuknak egy másik jelentős oka pedig az, hogy beleszületett tagjai a közösségüknek, és noha iskolázottságuk következtében racionális világképűek, saját szüleik, rokonaik is aktív hordozói a hiedelmeknek. Tehát a közösségből kikerült értelmiségiek és a falu normarendszere ebben az esetben nem távolodik el nagyon nagy mértékben egymástól. A hagyományos paraszti közösség számára szükségletként jelentkezik a javasasszonyok tevékenysége, és ők ezt igyekeznek megérteni és elfogadni.

Ugyanakkor itt is hangsúlyoznom kell azt, hogy Rusz Bözsi a közvélemény szerint is deviánsnak számított, hiszen tevékenysége eltért a normálistól, vagyis attól, amit a falu értékrendszere normálisnak tart. A varázslások, a jóslások, a rontáselhárítások, mind a deviáns gyakorlat részei ebben az értelemben – ugyanakkor szervesen illeszkednek a falu életébe, hagyományaiba. Ezek a szolgáltatások ugyanis olyan megoldásoknak számítanak, amit a falu igényel annak érdekében, hogy az élet természetes rendje, egyensúlya ne bomoljon meg. A jóslás, a rontáselhárítás tehát mindaddig nem számít deviáns cselekedetnek, amíg igény van rá, amíg bizonyos szükségletek kielégítésének eszköze. Tereptapasztalataim szerint ezek az igények és szükségletek napjainkban is jelentősek. Életképességüket elsősorban pszichikai tényezők biztosítják, de fennmaradásukban jelentős szerepe van annak is, hogy például a jövő megjósolása a hivatalos intézmények hatáskörén teljesen kívül esik.

Összegzés

Tanulmányomban arra törekedtem, hogy egy időben és térben jól elhelyezhető egyénen keresztül megragadhatóvá tegyem a vizsgált közösségekben implicite meglévő szabályokat: a viselkedésüket irányító normákat, hiedelmeiket és erkölcsrendszerüket. Nyilvánvaló, hogy a kultúrának a közösség minden tagja hordozója, de Rusz Bözsi manipulálója és fenntartója is volt annak. Deviáns magatartása miatt közössége folyamatosan felidézte és aktualizálta a hagyományos erkölcsi kódexet, javasasszonyi tevékenysége révén pedig egy reális és lényeges szükségletet elégített ki a hozzá fordulók körében.

A vizsgált gyógyító alakja csak egy azok közül, akikről tudomást szereztem többszöri terepmunkám során, és nem merném megkockáztatni az általánosítást. Vizsgálatom esetelemzés jellege és esetlegessége miatt számos torzítással és tévedéssel járna egy ilyen jellegű próbálkozás. Eredményes lehetne viszont az ismert gyógyítók vagy a sztereotip, állandó boszorkányok hasonló módszerrel és célzattal történő kutatása. Ennek során hasznos lenne az életrajzi módszer alaposabb alkalmazása, az emlékezés és felidézés folyamatának körültekintő vizsgálata. Az egyéni reprezentációk

értelmezésében újabb eredményekre vezethetne a beszélés néprajzának és a kognitív nyelvelmélet szempontjainak alkalmazása is. Ugyancsak lényeges lenne megvizsgálni a továbbiakban, hogy ugyanazt a rontástörténetet hányszor, hányan, milyen módosításokkal mondják el. Ezek az elbeszélések ugyanis azonos vagy hasonló helyzetekre adott válaszvariációk, amelyekből kiderülne az egyéni reprezentációk jelentésmódosító és a szöveg struktúráját is befolyásoló hatása. Egy körültekintő vizsgálatból az is egyértelműbbé válna, hogy az élet eseményeit és a hiedelmek nyújtotta magyarázatokat hogyan közelítik egymáshoz a történetek sztereotip fordulatai.

Beszélgetőtársak

IPP

B. E., magyar nő, református, földműves, élt: 1923–2001.
B. I., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1924-ben.
S. B., magyar férfi, református, bányász, gazdálkodó, született 1936-ban.
F. P., magyar férfi, református, bányász, gazdálkodó, született 1947-ben.
D. S., magyar nő, református, földműves, született 1932-ben.
S. E., magyar nő, református, földműves, született 1928-ban.
Cs. J., magyar nő, református, varrónő, született 1965-ben.
Cs. J., magyar férfi, református, rokkantnyugdíjas bányász, született 1958-ban.
S. J., magyar nő, református, szociális gondozó, született 1949-ben.
N. K., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1970-ben.
Z. I., magyar férfi, református, nyugdíjas bányász, született 1952-ben.
S. I., magyar nő, református, földműves, született 1944-ben.
S. É., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1969-ben.
L. S., magyar férfi, református, bányász, született 1931-ben.
L. E., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1935-ben.
H. S., magyar férfi, református, nyugdíjas bányász, született 1937-ben.
S. K., magyar nő, katolikus, háztartásbeli, született 1930-ban.
B. Zs., magyar férfi, baptista, nyugdíjas, született 1924-ben.
B. R., magyar nő, baptista, háztartásbeli, született 1921-ben.
F. B., magyar férfi, református, bányász, született 1974-ben.
F. J., magyar férfi, református, bányász, született 1977-ben.
K. A., magyar nő, református, cégtulajdonos, született 1972-ben.
S. M., román nő, ortodox, háztartásbeli, született 1939-ben.
L. B., magyar férfi, református, állatorvos, született 1953-ban.
T. M., román nő, ortodox, háztartásbeli, született 1924-ben.
C. M., román férfi, ortodox, bányamester, született 1954-ben.
B. Gy., magyar nő, református, postás, született 1959-ben.
Sz. E., magyar férfi, református, lelkész, született 1969-ben.
D. G., magyar férfi, református, kőműves, született 1975-ben.
S. I., magyar nő, református, földműves, született 1927-ben.

B. P., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1939-ben.
F. E., magyar nő, református, földműves, született 1933-ben.
L. P., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1947-ben.
N. É., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1965-ben.

LECSMÉR
N. E., román nő, ortodox, háztartásbeli, (gyógyító), született 1935 körül.
D.A., magyar nő, református, földműves, született 1935-ben.
H. F., magyar férfi, református, gazdálkodó, született 1943-ban.
Cs. I., magyar nő, református, munkanélküli, született 1982-ben.
M. B., magyar férfi, református, földműves, született 1923-ban.
M. M., magyar nő, református, földműves, született 1925-ben.
B. Zs., magyar nő, református, földműves, született 1929-ben.
B. M., magyar nő, katolikus, háztartásbeli, született 1960-ban.
B. B., magyar férfi, református, földműves, született 1918-ban.
B. M., magyar nő, református, földműves, született 1923-ban.
K. É., magyar nő, református, fodrász, született 1958-ban.
K. E., magyar nő, református, földműves, született 1944-ben.
M. M., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1948-ban.

KÉMER
N.E., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1947-ben.
G. M., magyar nő, református, közgazdász, született 1962-ben.
D. L., magyar férfi, református, technikus, született 1963-ban.
J. Gy., magyar férfi, református, agrármérnök, született 1951-ben.
Z. I., magyar nő, református, háztartásbeli, született 1938-ban.
M. L., magyar nő, református, földműves, született 1933-ban.

Helynévmutató

Alsóegregy – Românaşi (Szilágy)
Berettyószéplak – Suplacu de Barcău (Bihar)
Cserpatak – Valea Cerului (Bihar)
Felsőszék – Sâg (Szilágy)
Félegyháza – Roşior de Bihor (Bihar)
Ipp – Ip (Szilágy)
Kalán – Călan (Szilágy)
Kaznacs – Cozniciu de Jos (Szilágy)
Kémer – Camăr (Szilágy)
Lecsmér – Leşmir (Szilágy)
Marosvásárhely – Târgu-Mureş (Maros)
Márka – Marca (Szilágy)

Mezőség – Câmpia Transilvaniei, (Mezőség)
Nagyfalu – Nuşfalău (Szilágy)
Róna – Rona (Szilágy)
Sommály – Şumal (Bihar)
Szamosudvarhely – Someş-Odorhei (Szilágy)
Szilágysomlyó – Şimleu Silvaniei (Szilágy)
Szoldobágy – Săldăbagiu de Barcău (Bihar)
Tusza – Tusa (Szilágy)
Váralja – Subcetate (Szilágy)
Zilah – Zalău (Szilágy)

Jegyzetek

1 A szakirodalmi és a népi terminológia szinonim kifejezései közül *(látó, néző, jós, javas, tudós, kuruzsló, gyógyító, asszony)* azért esett a választásom a javasasszony kifejezésre, mert véleményem szerint ez fedi le a legjobban a vizsgált specialista tevékenységi körét, amely a varázslást, a mágikus gyógyítást, a titkos dolgok látását és a jóslást egyaránt magában foglalta.
2 Lásd például Grynaeus (1990: 470).
3 Dolgozatomban magam is az adatközlőim által használt megnevezést alkalmazom, mivel úgy érzem, hogy ez a név nemcsak hordozójának, hanem az általa betöltött szerepkörnek is azonosítójává, illetve megbélyegzőjévé vált az idő folyamán.
4 Tengelyi (1998: 525).
5 Lásd Tengelyi (1998: 530).
6 A románság nagyobb számban a 18. század közepén telepedett le Kémeren. Ekkor templomot is építettek maguknak. Lásd Major (é. n.: 30).
7 Major (é. n.: 30).
8 Ha ez az adat igaz, akkor alátámasztja azokat a szociológiai felméréseket, melyek szerint a szocializmus hamis propagandája a falvak társadalmának nincstelen rétegében talált a legnagyobb népszerűségre.
9 Sajnos csak becenevét ismerem, a gyűjtés során elmulasztottam pontosítani az adatot.
10 Lásd még Nagy (1989: 222).
11 Lásd Csepeli (1997: 191).
12 Csepeli (1997: 192).
13 Szilágyi (2000: 731).
14 K betűvel a kérdés szót rövidítem.
15 Tóth G. (1999: 57).
16 A *hívő* szó a *baptista* szinonimája a helyi szóhasználatban.
17 Csúf.
18 Süteményt.
19 Rusz Bözsi Mária nevű lányának a beceneve.
20 Szegény.
21 Szilágyi (2000: 759).
22 Klaniczay (1990: 259).
23 Szendrey (1986: 7).

24 Senki sem próféta a maga hazájában. Hasonló jelenségről Grynaeus Tamás is beszámol, lásd Grynaeus (1972–1973: 180).
25 Ezzel szemben a környező falvak lakóinak bizonyos fokú intimitást biztosított az, hogy a javasasszony nem a saját közösségükben élt. Útjukról nem mindenki szerzett tudomást, így nem kellett szégyenkezniük racionális világképű társaik előtt.
26 Grynaeus (2000b: 46).
27 Sehol.
28 Ez a rontásnak egy olyan formája, ami az analógia révén halálos kihatású: ahogyan a gyertya csonkig él, úgy fogy el a megrontott ember élete is.
29 Lásd még Jahoda (1975: 185).
30 Ekéjéről.
31 Diószegi (1956: 59).
32 Lásd például Diószegi (1956); Grynaeus (1972–1973; 1993; 1998; 2000a), Limbacher (1994; 1995).
33 Lásd Grynaeus (2000a).
34 Grynaeus (2000a: 497).
35 Rendőrség.
36 Útmutatást.
37 Valójában.
38 Ez a hiedelem egyben kibúvót is jelentett az elhárító eljárás sikertelensége esetén.
39 Lásd még Grynaeus (1998: 145).
40 Lásd Grynaeus (2000: 518).
41 Buda Béla racionalizáló véleménye szerint általában a javasasszonyok azért tudnak eleget tenni ennek az elvárásnak, mert igen jó kommunikátorok, kitűnő megfigyelők, és nagyon ügyesen bele tudják élni magukat klienseik lelkiállapotába. Lásd Buda Bélának a Jahoda Gustav könyvéhez írt előszavát: Jahoda (1975).
42 Érdekből adott ajándék, kenőpénz, mellékkereset.
43 S. Ida évtizedekig Ippen élt, néhány hónapja pedig Kémerre költözött, tehát migrációja után is a vizsgált közösségekben maradt. Azonban gyűjtőmunkám során nem rögzítettem egyetlen olyan hiedelemtörténetet sem, amelyik sikeres jóslásáról vagy gyógyításáról számolt volna be, így az ő esetében (még) nem beszélhetek hiedelemkörről.
44 Zavaros, visszás.
45 „K: *Ki hozta vissza?* Z. I.: Egyszer a lecsméri, de a szubcsetáti asszony hozta jobban vissza."
46 Útmutatást.
47 Keszeg (1999: 65).
48 Ezt nyilván meghatározza az, hogy a magyarok és a románok együttélése Ippen a legszorosabb.
49 Szellemidézéssel.
50 Lásd például Tüskés (1987).
51 Tüskés (1987: 219–220).
52 Az ortodox C. M. reprezentációja során is gyakran hivatkozott a lelkészre, akit a hiedelmek legbiztosabb ismerőjének tart.
53 K. F. sajnos nem engedélyezte, hogy szó szerint rögzítsem a beszélgetésünket, így csak az akkor készített jegyzeteimet használom fel.
54 Az ártó célú mágiához, a rontáshoz természetesen ők is másként viszonyulnak.
55 Keszeg (1999: 137).
56 Tüskés (1987: 219).

57 Lásd Tüskés (1987: 218).
58 Baptista, jehovista, szombatista, adventista.
59 Nagy (2000: 15).
60 Grynaeus (1999: 469).
61 Tapasztalatom szerint e falvak értelmiségi rétege nagy hiedelemtudással rendelkezik, mivel munkál bennük a hagyományos értékeket megmentő szándék. Felülről viszonyulnak a hiedelmekhez, ennek ellenére ezek nem mindig nélkülözik a hitértéket. Mivel a szerepelvárások szerint nekik így kell tenniük, igyekeztek egy racionális világképet reprezentálni. Néhányukról azonban előbb vagy utóbb kiderült, hogy adott esetben ők is jósoltatnak, szenes vizet vetnek, vagy akár a rontás létezését sem tudják határozottan tagadni.
62 Lásd Grynaeus (1990: 469).

Bibliográfia

CZÉGÉNYI Dóra 2001: A hiedelem és a hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek. Kriza Könyvek 7.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

CSEPELI György 1997: *Szociálpszichológia.* Budapest: Osiris Kiadó.

DERJANECZ Anita 2001: Jóslások és előjelek. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó, 288–372.

DIÓSZEGI Vilmos 1956: A novaji tudósasszony. *Néprajzi Közlemények* I. évf. 1–4., 58–77.

GAGYI József 1998: Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön. *KAM – Helyzet könyvek.* Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.

GEERTZ, Cifford 1988: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In Vári András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

GRAF Orsolya 2001: A hiedelmek szerepe. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklórintézet–Osiris Kiadó, 13–81.

GRYNAEUS Tamás 1972–1973: Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1. Szeged, 155–183.

– 1990: A magyar boszorkány egyes vonásainak szociálpszichológiai értelmezése. *Ethnographia* 101: 467–474.

– 1993: Nagy Pálné Balog Emerencia, hadikfalvi (garai) gyógyítóasszony. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1991/1992. Szeged, 95–144.

– 1998: „Lappongva gyógyítgató paraszt orvosok" Szeged környékén a századfordulótól napjainkig. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve.* Szeged, 137–165.

– 2000a: Tápai Pista ürügyén (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). *Néprajzi Látóhatár* IX. 3–4., 495–523.

– 2000b: Előadások az ethnopsyhiatria területéről. *Folklorisztikai olvasmányok.* II. Szeged.

GYÁNI Gábor 2000: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Budapest: Napvilág Kiadó.

GYÖRGYDEÁK Anita 2001: A rontás szociálpszichológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklórintézet–Osiris Kiadó, 372–419.

JAHODA, Gustav 1975: *A babona lélektana.* Budapest: Közgazdasági és jogi Könyvkiadó.

KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

– 2000: A hiedelem. Esemény és szöveg. In Balázs Géza és mtsai (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklór – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára.* Budapest: ELTE BTK, 203–210.

KISS Lajos 1988: *Földrajzi nevek etimológiai szótára* I–II. Budapest.
KLANICZAY Gábor 1990: *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok.* Budapest: Magvető.
KÜLLŐS Imola (szerk.) 1982: Az életrajzi módszer. Alkalmazása és eredményei a néprajzban és az antropológiában. *Documentatio Ethnographicae* 9. Budapest.
LIMBACHER Gábor 1994: Egy nógrádi javasasszony életútja és gyógyítóvá válása. Összehasonlító néprajzi elemzés. *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XIX: 135–155.
– 1995 Gyógyítóasszony Nógrádban a XX. század végén. *Ethnographia* CVI: 787–829.
MAJOR Miklós é. n.: *Kémer, a helyét kereső szilágysági nagyközség.* H. n.
NAGY Magdolna 2001: A hiedelemalakok rendszerbe szerveződése Kása Ferenc hiedelmeiben. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek. Kriza Könyvek* 7. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 8–47.
NAGY Olga 1989: A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák. Budapest: Gondolat Kiadó.
– (szerk.) 2000: *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion.
PÓCS Éva 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–692.
– 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
– 2001a (szerk.): Demonológia és boszorkányság Európában. *Studia Etnologia Hungaria.* Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajzi Tanszék.
– 2001b (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklórintézet–Osiris Kiadó.
SZENDREY Ákos 1986: *A magyar néphit boszorkánya.* Budapest: Magvető.
SZIJÁRTÓ M. István 2000: Történeti antropológia és mikrotörténelem. Az új társadalomtörténet. *BUKSZ* 12. évf. 2.,151–161.
SZILÁGYI Miklós 2000: A közvélemény – büntetés. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 731–733.
TENGELYI László 1998: Élettörténet és önazonosság. *Holmi.* X. évf. 4., 525–543.
TERESTYÉNI Tamás 1992: Szövegelméleti tézisek. In Petőfi S. János–Békési Imre (szerk.): *Szemiotikai szövegtan. 4. A verbális szövegek szemiotikai megközelítésének aspektusai.* (I). Szeged, 7–33.
TÓTH G. Péter 1999: A szexuális deviancia mint egyéni és társadalmi konfliktusok feloldása és újabbak generálása a 18. században. In Á. Kovács László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom. 3. Társadalmi konfliktusok.* Salgótarján, 51–57.
TÜSKÉS Gábor 1987: A protestáns közösségek népi kultúrájának néhány kérdése. In *Népi Kultúra – Népi Társadalom XIV.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 215–235.

KIS-HALAS JUDIT

„Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt"

Egy dél-baranyai szent gyógyító (Esettanulmány)

Tanulmányomban egy, a Baranya megyei Rádfalván ma is aktívan tevékenykedő mágikus specialista identitásának megalkotását szeretném végigkövetni. Vizsgálatom alapjául elsősorban a gyógyító saját maga által elmesélt élettörténete szolgált. Ebből azokra a momentumokra helyezem a hangsúlyt, amelyek jól illusztrálják a különböző eredetű mágikus hagyományok integrálásának folyamatát. Erzsike, a gyógyító, a következő mágikus hagyományok letéteményese: 1. Rontás-azonosító, gyógyító tevékenykedése révén az Ormánság, valamint a Dél-Dunántúl népi gyógyítóinak (a *javasok*nak, *fivesek*nek, illetve *öntők*nek) utóda; 2. Kártyavetéssel is foglalkozik, tehát a kártyajóslás az előzőnél újabb keletű, talán városias jellegűnek nevezhető hagyományköréhez is kapcsolódik; 3. Angyalokat idéz meg egy Amerikából kapott varázskönyv mágikus igéivel, és angyal-amuletteket is készít. E tevékenységek inkább a közelmúlt New-Age ezotériájának hozadékaként értelmezendők. Ezenkívül egész tevékenységét áthatja egyfajta keresztény színezetű küldetéstudat, amelynek révén arculatának számos jegye az *élő szentek*hez, a *szentasszonyok*hoz teszi őt hasonlóvá. Így indokolt, hogy a továbbiakban *szent gyógyító*ként is hivatkozom rá. A mágikus tevékenységi köröknek e különös vegyüléke alapján ez a szent gyógyító egyike azon új típusú mágikus specialistáknak, akik többféle mágikus tradíció összeolvasztásával igyekeznek a jelenlegi falusi-városi környezet újfajta igényeit kielégíteni.[1]

Adataim nagyrészt a gyógyítóval, Erzsikével folytatott, több részletben készült beszélgetésekből, illetve a Baranya megyei Rádfalván, Nagyharsányban, Siklóson, továbbá a Somogy megyei Töröcskén és Kaposváron 2000-ben és 2001-ben végzett gyűjtésekből származnak. Kiegészítésként felhasználtam Zentai János 1954-es rádfalvai és Zentai Tünde 1967 és 1972 között végzett ormánsági hiedelem- és népszokás-gyűjtéseinek anyagát, Erdélyi Zsuzsannának a töröcskei öntőasszonyról írt jegyzeteit, továbbá a Magyar Néphit Archívum megfelelő adatcsoportjait.[2]

Terminológia

1 A területen ma használatban levő terminusok

Erzsike önmagát, és a hozzá hasonlóan jóslással, gyógyítással foglalkozó mágikus szakértőket általánosságban *jós*nak nevezi. Emellett megkülönbözteti a kizárólag kártyavetéssel jósoló *kártyás*okat, és a viaszöntés technikáját alkalmazó *viaszoló*kat, *viaszos*okat vagy *viaszöntő*ket, amely utóbbi csoportba sorolja saját magát is. Az általa használatos divinációs módszerre *viaszolás*ként hivatkozik. Egyes betegségek okául a *rontás*t nevezi meg, s e meghatározás szinonimájaként az *átok* kifejezést is használja. Ugyanez a tendencia érvényesül az általa *megrontani* értelemben alkalmazott *átkot (le)tenni/(le)rakni/csinálni* fogalmak esetében is. Erzsikét a kliensei, az ismerősei, valamint a falubeliek egyaránt *jósnő*ként, *jós*ként említik, az általa használt egyéb kifejezéseket (*viaszoló, viaszos* stb.) azonban nem alkalmazzák vele kapcsolatban. Tevékenységét a *rontáslevétel/rontásgyógyítás*, divinációs módszerét egyszerűen a *jóslás* fogalmakkal jellemzik.

2. A terület korábbi, néprajzi gyűjtésekből is ismert, de mára már kevéssé használt terminusai

Az általam vizsgált területen – a Dél-Dunántúlon – *javas (javos), javasasszony* megnevezéssel illették egészen a közelmúltig a gyógyító mágikus specialistát, akit hagyományosan a rontó boszorkány, illetve a szépasszony (tündér) ellenfelének tartottak, és aki többek között az őtőlük eredő betegségeket is gyógyította. Az Ormánságban ezenkívül még a *fives (füves)* terminust is használták rá; kizárólag Somogyban (elsősorban a Baranyába is átnyúló Zselicben) és Zalában volt használatos az *öntő*, illetve *öntőasszony* megnevezés. Ez utóbbi a fenti gyógyító-csoport egy speciális típusát jelöli: azokat, akik kizárólag viaszöntés segítségével azonosították, illetve gyógyították a boszorkány rontását, vagy általában a rontást, illetve elsősorban az igézetet. Az ormánsági, somogyi és zalai hiedelemadatok szerint a *javasok* – többek között – a viaszöntést is alkalmazták azonosító eljárásként, de más eljárásokhoz – például a füstöléshez[3] vagy a rontószer elégetésével történő házhoz idézéshez[4] – képest talán kevésbé gyakran. Az egész dél-dunántúli területre jellemző továbbá, hogy a viaszöntést egészen a 20. század hatvanas–hetvenes éveiig nem kizárólag a specialisták gyakorolták; bárki alkalmazhatta az *ijedtség*[5] gyógyítására. Területünkön a „laikus" – tehát nem specialista általi – alkalmazás már a közelmúltban is jelentősen visszaszorult a szakértői gyakorlattal szemben.[6]

3. A kutató terminusai

Az itt bemutatott anyag interpretálásához szükségesnek tartom a *szent gyógyító* fogalom használatát. Pócs Évának a *szent látó*ra alkalmazott meghatározását használom, értelemszerűen kibővítve. A *szent látó* „keresztény konnotációjú közösségi szakember, akit a magyar kutatásban *szentember*nek[7] neveznek, az európai kutatók *élő szent*ként, *világi szent*ként emlegetnek. A túlvilággal tisztán vallásos mediátori kapcsolatot tart fenn (álmok, látomások, illetőleg transztechnika révén); keresztény segítőszelleme van."[8] A szent látó időnként maga is foglalkozik gyógyítással, egyes esetekben – akárcsak a mi esetünkben – a gyógyító tevékenység kap a legnagyobb hangsúlyt profiljában, így *szent gyógyító*ként hivatkozunk rá. A fogalom használatának jogosságát nyomatékosítja, hogy Pócs Éva épp az általam vizsgált dél-dunántúli területen elterjedt *javas* elnevezésről feltételezi, hogy eredetileg a fenti attribútumokkal jellemzett „látó-gyógyítókat" jelölhették vele.[9] A *szent gyógyítók* a mágikus specialisták egész Európában elterjedt típusai közé tartoznak már a középkor óta, s ekkor váltak a „démonizált boszorkány" ellenfeleivé: a rontásuk által okozott betegségek gyógyítóivá, illetve a boszorkányok látóivá és azonosítóivá.[10]

A divinációs technika és történeti rétegei

Az öntés technikájának kora bizonytalan, de mindenképp ókori gyökerekre vezethető vissza.[12] Általában a vízzel kapcsolatos jósló eljárásokhoz (gör. *hüdromancia*) sorolják. Ennek egyik formája, hogy a természetes folyóvízbe dobott áldozat elsüllyedéséből, illetve felszínen maradásából következtettek az áldozat kedvező, vagy kedvezőtlen fogadtatására. A vízzel történő jóslás másik formája az úgynevezett „tálbanézés" (gör. *lekanomancia*), melynek során egy tálba töltötték a vizet, s ebből jósoltak, elsősorban jövőbeli eseményekre vonatkozóan.[12] A harmadik változatot az első kettő ötvözetének is tekinthetjük: a tálban levő vízbe más fajsúlyú anyagot csorgattak (például olajat, tojásfehérjét), s a víz tetején (olaj), vagy a vízben (tojásfehérje) képződő alakzatokból vontak le következtetéseket. A vallás- és mágiatörténeti kutatásnak a vízhez kötődő jósló eljárásokkal kapcsolatos álláspontjai abban megegyeznek, hogy a legutóbbi változat inkább a népi mágia részének tekinthető, míg a megelőző kettőt az elit mágikus gyakorlat bevett jósló technikáihoz sorolják.[13] A *keromanciá*nak nevezett viaszöntés mint módszer eredete tehát mindenképp itt keresendő, ám ókori gyökereit homály fedi: első európai említése egy 1483-as német nyelvű műben található.[14] E tanulmány kereteit túllépné a *hüdromancia* késő antik, középkori, reneszánsz, majd újkori elit mágiában elfoglalt helyének áttekintése, ezért a továbbiakban kizárólag a kora újkori népi gyakorlat magyarországi adataira hivatkozom, s elsősorban a magyarországi boszorkányság forrásait emelem ki. Az eddig publikált anyagban 23 per dokumentációjában összesen 48 alkalommal történik utalás az öntés technikájának alkalmazásáról. (Lásd a mellékelt táblázatot.) Az öntés a magyarországi boszorkányüldözés szinte teljes időtartama alatt előforduló jósló/azonosító

eljárás volt tehát. Figyelemre méltónak találom, hogy még az újkori adatok is a fent említettekhez hasonlóan kettős, specialista és laikusok általi alkalmazásra utalnak. Az öntést végző szakértők népi megnevezései között *(nizó asszony, tudákos asszony, tudós asszony, tudós orvos asszony, orvos asszony, tudósné)* nem fordulnak elő a területünkről ismert jelenlegi, illetve közelmúltbeli terminusok *(javas, fives, öntő)*, ami részben az adatforrások egyenetlen földrajzi elterjedésének tulajdonít. (A javas terminus egyébként más vonatkozásokban a somogyi és zalai perekben előfordul, a baranyai perekből viszont egyáltalán nincsenek rá adataink.) Mindezek mellett az is elképzelhető, hogy az *öntő* elnevezés egy későbbi specializálódási folyamat eredményeként jelent meg és vált általánossá, hiszen magára a cselekvésre minden esetben az *önt, megönt* igével utalnak, éppen úgy, ahogyan a recens hiedelemközlésekben is. A történeti forrásokban hangsúlyosabbnak tűnik a „szakértői oldal", melyet 23 fő képvisel, szemben a két, nem specialista által végzett, ón-, illetve viaszöntés esettel.[15] A mágikus szakemberek közül kizárólagosan viaszöntéssel csupán három asszony foglalkozott,[16] a többiek esetében az ólom-, ón- vagy viaszöntés csak egyike volt az alkalmazott módszereknek. A szakértői alkalmazás elsődleges területének a rontó személyének vagy a rontás tényének azonosítása, a rontás gyógyítása tűnik. Ezt követik – körülbelül egyenlő arányban – az ijedtség diagnosztizálása és gyógyítása, valamint az elveszett/ellopott vagyontárgy/állat, illetve az eltűnt/távol levő ember/állat holléte utáni tudakozódás. A közelmúlt és a jelen adataival összevetve szembetűnő, hogy a Dél-Dunántúl területén mennyire domináns a két előbbi célcsoport, míg a legutóbbi csak kevéssé képviselteti magát, de ez adódhat az adatok egyenetlenségéből is. Jelenlegi ismereteim alapján arra következtetek, hogy az öntés technikáját elsősorban *néző/látó/jós* típusú specialisták alkalmazták az újkori népi gyakorlatban, éppúgy, ahogy a közelmúltban és a jelenben is. Érdekességként emelem ki, hogy a boszorkányperekben igen magas az öntéssel is foglalkozó, nem magyar nemzetiségű mágikus specialisták aránya, amelyből arra következtethetünk, hogy a technika már akkor sem volt kizárólag magyar sajátosság. Recens adataink is a jelenség interetnikus előfordulásáról tanúskodnak: a jelenlegi Horvátország területén élt egykori horvát javasokról, kárpátaljai ruszin, viaszöntéssel foglalkozó gyógyítókról is tudunk.[17]

Az öntés technikáját a boszorkányperekben igen hasonló módon írják le: a beteg feje/válla/melle fölött levő tálba, esetleg rostán keresztül önti a gyógyítást végző személy a kanálban vagy kis lábosban fölolvasztott ónt, ólmot vagy viaszt. A tanúvallomásokban időnként utalnak az öntés közben elmondott ráolvasásra is (például vasszentmihályi horvát tudós), annak szövegét azonban egyszer sem idézik. Ha nem betegség gyógyítása, hanem eltűnt, vagy ellopott dolgokról való tudakozódás az öntés célja, akkor a vizet tartalmazó tálat nem tartják a beteg fölé (Vasszentmihály, 1643).

1. Végre sok kérésemre eljöve és *fejér ónat olvaszta* ez Zöldné és *olvadva egy rostán által öntötte egy tálba, mely tál az gyermek fején állott;* de még annál nehezebb volt a gyermek véle... (Kolozsvár, 1584)[18]

2. Jozefl Magdolna azon uallia felőle hogy taualy *niolczuan forintiat loptak el,* es hoza menuin ezen Liakicsnéhez mint afféle tudos Aszonyhoz, hogy *mondana megh neki ki uitte el a pénzét,* ugian akor lata szeméuel, hogy ez *Liakicsné egy fazek uizben uiszat öntet, es Horuatul oluassot rea, auagy bayolt,* de nem érthette... (Vasszentmihály, 1643)[19]

3. Tudom, hogy a *vőm beteg lévén* oda jött és *rostán átal ónat öntött,* mert az mondotta, hogy talán a *Némettől ijedett meg.* És mikor *megöntötte,* azt mondotta az incta: ez soha a lábán nem jár, mert *más nyavalyája vagyon, nem ijedtség.* (Debrecen, 1700)[20]

4. ...Nagy Mátyásnét láttam a házunkban, hogy *Kis Mártonné beteg volt,* őtet mérte araszával. Mikor pedig az *ónját megakarta önteni, a kanálba megolvadván az ón,* vitte volna be a házba, az asszony oly erőssen sívalkodott, hogy a Körösen is által hallott, és ötet is olykor alig tarthattuk meg, ugy félt Nagy Mátyásnétól. (Békés, 1715)[21]

5. ...Tóth Katalin hite után vallotta, hogy a melly Thót Öreg Aszony, a Bornyú pásztor Anya ő nála lakik, hogy azon öreg Aszony *viaszbúl helyükben Lakó Thót János nevű Embert Négy Lóval Kocsival, Magát a Lónak a hátán és az ostort is a vállán vízre egy tálban ki öntötte olly formán, hogy az Ló meg Láczatott és az embernek minden Ábrázati.* (Füzesabony, 1728)[22]

6. ...tudákos Aszszonynak tartván Horváth Istvánnét, azt is a végre szolitotta, hogy ha mód volna benne, szerezne leányának könyebséget, aki a fatensnek, és feleséginek kérésire, naponnan fél dél tájban a beteghez jövén, ajtókat, ablakokat bé csináltattván, ugy hogy világosságh bé ne szolgállyon gyertyát gyujtatott, *a fatens feleségének mentejérül az ólom gombokat le szedte, el olvasztotta, és a betegnek mellin ednihányszor vizben öntötte, az első öntés alkalmatosságával ollyas forma láczatot, mint egy emberj kép,* aztot megh magyarázta, hogy a sokszor emlitett Horváth Katát jelentette, megh mutatván azt is, miként a Menyecske Urának hóna alatt el sütöttö a puskát, *másodszor, és harmadszor aképpen véghben vivén mesterséges öntésit,* és hozzája vetvén modgya szerint való magyarázattyát, mihelyen a fatens aztot értette, hogy *koporsót is jelent a probája,* azzal el kesereduén a tornáczon ki fordult, ás köservessen sira... (Nemeskér, 1748)[23]

A boszorkányperekből származó öntés-esetek mind a technika alkalmazását, mind az alkalmazás célját tekintve szinte teljesen megegyeznek a közelmúlt és a jelen gyakorlatával. Az adatok területi megoszlásából egyelőre nem lehetséges messzemenő következtetéseket levonni, ugyanígy kevés kiindulópontot nyújtanak a kora újkori és a későbbi előfordulások közti esetleges genetikus kapcsolatok megrajzolásához. De a mindkét időszakból származó leírások nagyfokú egyezése már a 17. századtól általánosan elterjedt gyakorlatra utal a korabeli Magyarország, sőt a Kárpát-medence egész területén.

Az Erzsike által végzett viaszöntés a következőképpen zajlik:

1. Egy előre odakészített műanyag palackból hideg szenteltvizet tölt a beteg elé, egy katolikus imakönyvre helyezett nagyméretű műanyag tálba, amelyet a beteg két oldalról úgy fog meg, hogy mindkét kisujjával érinti az imakönyvet, miközben a tál fölé hajol.
2. A háttérben levő régi konyhai tűzhelyen egy kislábosban fölforrósítja a méhviaszt, majd (valószínűleg páduai) Szent Antalhoz és Szűz Máriához intézett fohász és alkalmi ráolvasószöveg kíséretében beleönti a beteg előtt levő tál vízbe, a beteg közben folyamatosan a tál fölé hajol.
3. Az öntést a betegség súlyosságától függően Erzsike többször is megismételheti (legfeljebb háromszor), a fohászt és a ráolvasót minden alkalommal újra elmondja.
4. A megszilárduló alakzatokból következtet a rontó személyére és a rontás körülményeire.
5. Végül az öntéshez használt szenteltvizet és az utolsó viaszfigurát átadja a betegnek.
6. A betegnek a szenteltvízzel háromszor meg kell mosakodnia egy útszéli kereszt előtt, a viaszt pedig úgy kell elégetnie, hogy közben az egész lakását (házát) helyiségenként végigfüstöli vele, majd a megmaradt, szénné égett viaszt el kell ásnia a háza előtt.

S akkor azt a viaszt, amit ön kiönt, akkor azt elteszi az, akinek kiönti ezt a figurát?

Nem, nem. Azt elviheti haza. Megmondom neki, hogy mit kell csinálnia, hogy hogyan kell meggyújtania. [Köhint.]

És azt is, hogy hova kell lerakni azt a valamit, azt a viasz hamuját. A hamuját. A viasznak a hamuját...

Az a hamuja az ott marad. Az olyan formába' marad ott, hogy attól a naptól fogva én vigyázom a házat.

De attól a naptól abba a házba már komoly problémák nem történnek.

Tehát ez igaziból még meg is előzi azt, hogy utána bármi történjen.

Igen. Igen, igen.

És ha az ember mondjuk, azt így magánál hordja. Akkor, mondjuk, ha én magammal hordanám, akkor velem nem történik semmi? Azt a kis hamut. Vagy mindenképp le kell rakni?

Azt a viaszkát, azt mindenképp le kell raknod. Azt a viaszkát azt nem szabad megtartani, nem szabad hordani, mert fönntartod a gyógyítást. Tehát olyan, mint hogyha megállítanád.

Ja, értem.

Érted? Tehát megállítod. Itt olyan van, hogy na, most idáig vagy beteg, én mondjuk megviaszollak, itt eztet leszorítom ezt a sok átkot teljesen rólad. Olyan nagyon, hogy éppen egészen lemenjen, hogy neked azt csak égetéssel le kelledjen magadról füstölni. Tehát lefüstölöd magadról tulajdonképpen az átkot. És akkor az a valami, az ott marad a háznál. Ez így működik.

A szent gyógyító életútja

Erzsike negyvenéves, elvált asszony, aki Márfáról – az egyik szomszédos kistelepülésről – költözött Rádfalvára kilenc évvel ezelőtt. Jelenlegi élettársa jóval fiatalabb nála. Egyetlen közös gyermekük (egy kisfiú) tizenkét éves. Rádfalva egyike a Kelet-Ormánság kevéssé prosperáló aprófalvainak – lakosainak száma 248 fő – és a felnőtt lakosság 60-70 százaléka munkanélküli.[24] Erzsike a falu egyik legmódosabb lakójának számít, családjával a falu közepén levő takaros házacskában él, amely élénk színével, hófehér kerítésével és az ablakait díszítő hatalmas selyem- és élővirág csokrokkal kirí a szomszédos kopott házak sorából. Eredeti foglalkozása fodrász, és már közel tizenöt éven keresztül tevékenykedett e szakmában, amikor súlyos megbetegedése – feltehetően depressziója – miatt fel kellett hagynia vele. Az orvosi kezelés hatástalannak bizonyult:

> Az orvosok azt mondták, hogy idegi alapon történik. [...] Csak űtem, űtem. S akkor öööö nem volt kedvem semmit se csinálni. Akkor adtak rengeteg nyugtatókat, akkor még az betetőzött, mert a nyugtató az még rátett arra, hogy én lelki beteg voltam, vagy ilyen rontásos beteg. És akkor ez... sajnos nem tudtam belőle kilába'ni...

Ekkor fordult először falusi gyógyítóhoz: a Somogy megyei Töröcskén élő *öntőasszony*hoz, majd később a szintén Somogybeli Visnyén lakó férfihoz, aki végül – a töröcskei *öntőasszony*hoz hasonlóan, viaszöntés segítségével – meggyógyította:[25]

> [...] mikor tizenhárom hónapi táppénz után kétszer meg lettem viaszolva, akkor kénytelen voltam elhinni, mer' vártam, hogy na, most nem leszek rosszul, nem leszek rosszul. [...] És akkor nem lettem rosszul.

Erzsike nem sokkal gyógyulása után maga is a töröcskei és a visnyei gyógyítók nyomdokaiba lépett: viaszöntéssel és jóslással kezdett foglalkozni. Azóta, vagyis éppen kilenc esztendeje, nem dolgozik, a gyógyításnak szentelte életét, emellett a családi gazdaság ügyeit is nagyrészt ő intézi.

Tanulmányom következő részében azt a folyamatot mutatom be – követve a *szent gyógyító* életútjának kronológiáját – melynek során a három már említett mágikus hagyomány integrálódott Erzsike életébe.

1. Kártyavetés

Erzsike eredeti szakmája révén került kapcsolatba egy pécsi kártyajóssal, Rozika nénivel: az idős asszony egyik kliensétől szerzett tudomást az ügyes kezű fiatal fodrászlányról. Erzsike hajlandó volt – megfelelő fizetség ellenében – időnként Pécsre utazni, és a lakásán rendbeszedni az idős jósnő haját.

> Egy kártyajósnő volt, a Rozika néni, ő Kertvárosba' lakott, ő nyomorék volt, és akkó' megkért, hogy menjek, fessem be a haját, mert ő nem tud járni...

Rozika néni, a jósnő úgy ítélte meg, hogy Erzsikének tehetsége van a jósláshoz. Így megtanította őt a kártyavetés fortélyaira, amit Erzsike gyorsan megtanult, de csak mellékesen, szórakozásból foglalkozott vele. Erzsike nem különleges, transzcendens tehetségének, hanem inkább akaratereje és céltudatossága gyümölcsének tartja a kártyavető tudományát.

> Már gyerekkoromban is mindig élelmes voltam. Tudtam, hogy amit el akarok érni, miként fogjak hozzá, és azt is tudtam, hogy minden jó úgy, ahogy elhatározom és megteszem.

Ez a vélekedés megfelel a kártyavetés mint jósló-rendszer elsajátításához kapcsolódó eddigi ismereteinknek: a jós a jóstárgyak – esetünkben a kártya – által közvetített jelek értelmezése által tudósít mindhárom idődimenzióról. A jelek értelmezése egyszerű tanulással elsajátítható, nem igényel különösebb kiválasztottságot.[26]

Erzsike a rontás-gyógyítás folyamatának első fázisában, a rontás-diagnózis óvatos megfogalmazásához alkalmazza a kártyavetést. A kliens közeli múltjáról, jelenéről tudakozódva megpróbálja felmérni, hogy: 1. Hajlamos-e rontásnak tulajdonítani jelenlegi betegségét, szerencsétlen helyzetét; 2. Amennyiben igen, Erzsike igyekszik kijelölni a rontáshoz alapot szolgáltató lehetséges konfliktushelyzeteket, végül megkísérli potenciális rontó-jelölt(ek)re irányítani a kliens gyanúját. Először a letett lapok alapján egy hipotetikus rontás-történetet vázol fel, amelyet monológ formájában elő is ad a kliensnek. Ezután már óvatos kérdésekkel halad tovább, s a végleges diagnózist a klienssel folytatott párbeszéd után állítja fel.[27]

> [Kártyavetés közben:] Van ott egy ellenséged, ahova te jársz. Szoktál menni valamit csinálni, dolgozni. Beszétetek ott valami pénzről is, abba a házba, és bosszús voltá a pénz miatt. Volt itt egy kis vitád és egy kis veszekedésed is, azután letté te rosszu. Egy papír miatt valakive összevitatkoztá. Nem leszel mostanába maj beteg. De az a rontástó működött, mert te előtte veszté össze azzal a valakivel. Itt van. Hamarosan áll neked egy nagy öröm, és egy nagy szerencse egy férfivel. De a házba lesz rajtatok sok pletykabeszéd is maj, valami hivatalos dolog miatt még. Pénzügyileg akartak neked kellemetlenségeket csinálni a szerencséd miatt, de úgy néz ki, hogy bosszúságot is hivatalosan akartak csináni. Tehát úgy akarták csinálni, hogy ne vegyed észre aztat, hogy mitől működik rajtad ez a kellemetlenség. De te a munka miatt egy férfivel összevitatkoztál. És a férfi, az csinát veled valamit. Biztosan tudod, ki volt az a férfi...

A kizárólag kártyavetéssel foglalkozó *jós*okkal ellentétben tehát Erzsike csak alárendelt szerepben, az általa a rontás megállapításához kizárólagosan adekvátnak tartott viaszöntés mellett használja a kártyát:

[...] Tehát a viasz és a kártya tulajdonképpen nemigen vannak összeköttetésben. Mert a kártya az csak hajszíneket mond, meg hogy fiatal az az illető, vagy idős az az illető, vagy milyen oknál fogva akarta azt a valamit megcsinálni. És akkor a viaszolásba viszont azt is kimutatja, hogy ha esetleg házná' van, milyen formája van annak a háznak, vagy annak a valakinek milyen az arca, haja, aki őtet megátkozta. Általába mindenki mingyá tudja, amikor megmondom neki, hogy...

2. Népi mágia: rontók és gyógyítók

Erzsike életében meghatározó szerepet játszott a már említett, idegi eredetű betegsége.

[...] Hát igen az olyan volt például az első betegségem, a rontásos betegségem az olyan volt, hogy esténként ért el. És mindig olyan valami, amikor megvacsoráztam, mint hogyha epilepciás lennék. És akkor kénytelen voltam lefeküdni, éreztem má, hogy rosszul vagyok. Lefeküdtem, és egy öt percig tartott ez a valami, de akkor aztán se beszélni, semmit nem tudtam. Az olyan volt, hogy csak feküdtem, feküdtem, sírtam. Hiába kérdezték, mi a bajom, nem tudtam válaszolni. Mindenről tudtam, ami körülöttem volt, csak nem tudtam válaszolni. [...] Az orvosok azt mondták, hogy idegi alapon történik. Tehát, hogy ideges vagyok, és akkor nem tudok dolgozni. Csak űtem, űtem. S akkor ööö nem volt kedvem semmit se csinálni. Akkor adtak rengeteg nyugtatókat, akkor még az betetőzött, mert a nyugtató az még rátett arra, hogy én lelki beteg voltam, vagy ilyen rontásos beteg. És akkor ez sajnos nem tudtam belőle kilábani. Még jobban lenyomott a nyugtató. Rengeteg ööö szedukszeneket szedtem, és ez nagyon, még jobban lenyomatott engem. [...] És akkor, mikor megviaszoltak, akkor abbahagytam.

Ekkor került kapcsolatba a mágikus hagyományok egy következő aspektusával: a népi mágia helyi rendszereivel. Feltételezem, s a területről származó hiedelemadatok is igazolják, hogy Erzsike előtt nem lehetett teljességgel ismeretlen a rontás, illetve a boszorkányság, mint az egyéni krízishelyzetekben alkalmazható potenciális csapásmagyarázó elv.[28]

Korábban említette, hogy ön tudja, hogyan szokták az embereket megrontani.

Na, hát azt, hogy hogy csinálják, hogy se, azt én nem is tudom, de nem is nagyon szeretném tudni. Legyen elég az csak, ha azt látom meg, hogy mi az a dolog, amire megcsinátták. Mert én úgy tudom oldani az átkokat. Tehát annyira belebonyolódni soha nem bonyolódtam bele, hogy ők ezt hogy csinálják, ezeket a rontásokat. Erről az egy dologról beszélni se szeretnék, mert az az igazság, hogy öö... a rontásos dolog azt csak ők tudják, hogy milyen rossz imádságokat, meg mit hogyan csinának.

Én sem arra lennék kíváncsi, hanem hogy általában. Hogy mondjuk, mondjuk, maga mit tud erről egyáltalán?

Azt tudom róla, hogy csinálják. Mondom, ezeket, hogy sok betegség legyen, ne legyen munkahelyük. Tehát tulajdonképpen szakadásokat csinának. Ami azt jelenti, hogy szakadás a házasságtól, a munkától, a családtól, tehát akár a gyerekeinktől. Hogy sok gyerek van, hogy nagyon jó sora van otthon, és csak egyszerűen váratlanul eltávoznak, vagy elmennek. Ezeket mind ilyen rontási dologgal készítik. Aki addig mondjuk nem volt olyan típusú, hogy mehetnékje volna. Hát meg vannak olyasmik, hogy rengeteg rendőrségi ügyekbe keverednek, lopnak. Szabályosan kikapcsol az agyuk ezeknek az embereknek. Ilyen. Sok mindenki ilyen van.

És ezt rontás okozhatja?

Igen. Igen. És olyan is van rontással, hogy sokszor éri őket baleset, sűrűen. Akkor megvan az, hogy mi az a tárgy, amit megrontottak. Van, akinek a kocsiját, van, akinek motorját, van, akinek lába nyomát. Hát ezt ugye, hogy milyen formába csinálják, eztet ők nagyon jól tudják. Nagyon értik ezt a dógot.

A boszorkányság hiedelemrendszere[29] tehát latensen létező, de még mindig érvényes referenciakeretként magyarázatot nyújtott Erzsikének először betegsége értelmezéséhez, később pedig specialista-identitásának megfogalmazásához is. A két mágikus tradíció közti átmenetet a már említett pécsi *kártyajós* személye jelentheti: ő küldte Erzsikét a töröcskei *öntőasszony*hoz, mert betegsége mögött rontást gyanított. A már említett „gyógykezelések" során Erzsike kialakított a társadalmilag elfogadott, intézményesített mellett egy, a boszorkányság keretei között működő alternatív betegségmagyarázatot: a megrontást.

Hát nem csak én foglalkozok [viaszöntéssel]. Görcsönybe is foglalkoznak viaszolással, de ők más formába csinálják.

Teljesen másféleképpen?

Teljesen más dolog. Teljesen más, mint amit én csinálok. Én ezt így láttam, így tanútam, így örököltem, és ezt én így is akarom csinálni, mert ezt tudom, hogy ez csakis így a jó. Tehát legelőször engem is így csináltak meg, és én azt tudom, hogy én attól meggyógyultam. S azt is tudom, hogy akiket én elvállalok, hogy meggyógyítom, azokat meg is gyógyítom. Most van olyan, aki idejön, hogy na most én gyógyítsam meg őtet, vegyem le róla ezt a betegséget, mert ő biztos, hogy rontásos. Na de ez nem biztos, hogy úgy van. Tehát amikor én megnézem a kártyából, akkor én megmondom neki, hogy most ő igazi beteg, vagy rontásos beteg, vagy mind a kettő, vagy pedig csak igazi betegsége van, de ha megviaszolnám, annyit segítenék rajta, hogy enyhébb lenne neki a betegsége. Tehát ezt csak így lehet. Én nem csinálok olyasmit, hogy na most valaki idejön és akkor én nagy beteg vagyok, és akkor Erzsike adok én magának ötezret, vagy tízezret, gyógyítson meg engemet, és utána meg azér gyönne énhozzám vissza, hogy én becsaptam. Hát itt még ilyen nem történt. És nem is szeretném. Nem is szeretném. Tehát ez egy olyan dolog, hogyha nagyon beteg, megmondom: nézze, magának van egy hivatalos betegsége, egy kicsit

> enyhíteni tudok a betegségén, de teljesen meggyógyítani én se tudom, mert ez egy igazi baj már, ezt itt már nincsen mit segíteni. Az Isten se. [...] Orvosokhoz küldöm, igen. Van olyan, aki jár is már közbe orvoshoz, és nem gyógyul, nem gyógyul, és akkor eljön hozzám. Igen, tehát ide is eljön. Járnak énhozzám. Például jártak orvosok, jártak pszichológusok. Itt ilyen kommandósoktul kezdve a bírósági ügyészekig itt mindenki.

Valószínűsítem, hogy a „kezelések" alatt már megfogalmazódott Erzsikében a gondolat: ő maga is képes lehet a gyógyításra, a tudomány megszerzésére, hiszen – mint már említettem – önmagát céltudatos egyéniségként jellemezte. A tudományhoz jutásról szóló történetében a visnyei *öntő* férfi maga jelöli ki Erzsikét utódául, egy rejtelmes utalással, amely csak a későbbi események fényében nyerte el jelentését.

> Ő mindig is mondta, hogy nagyon sok ember járt őhozzá. És hogy valamikor majd ad ő nekem valamit ajándékba, amiről én mindig őrá fogok gondolni. És amikor meghalt, akkor rosszul lettem, és akkor azután egy jó ideig még nem viaszoltam. [...] Addig, ameddig egy ugyanolyan férfi ide nem jött, mint amilyen ő volt. [...] És akkor őt mikor megviaszoltam, attul fogva... csinátam. [...] Attól csinálom is, attól fogva. És akkor a viasz szerint meglátom, hogy kinek milyen átka van, ki csinálta, hova, mire tette rá. És azok... azok az emberek azt meg is találják. Hát, jó dolog... egyrészt.

Erzsike egy másik beszélgetés során úgy emlékezett vissza, hogy első öntése alatt maga a visnyei *öntő* jelent meg egy hatalmas szélviharban, és ő „súgta" neki, hogyan kell leolvasnia a viaszfigurákat.[30]

Mindkét verzióban nyomon követhetők a *javasok*hoz, illetve az *öntők*höz kapcsolódó helyi hiedelmek: a betegség révén történő tudományszerzés, a tudomány átvétele a *javas/öntő* halálakor, a *javas* szélben való közlekedése.[31] Csak a felsorolás szintjén említem meg azokat a további helyi hiedelemmotívumokat, amelyek Erzsike *javas/öntő* identitásának komponensei:

Előre látja a hozzá érkezőket, ismeri a szándékaikat:[32]

> *Volt már olyan, hogy megálmodta, hogy valaki jön magához? Vagy megérezte, hogy valaki valamit nagyon...*
>
> Én ezt mindig megérzem, ha valaki ide fog jönni. Meg azt is megérzem, hogy rosszindulattal jön ő ide, vagy jóindulattal. De, ha én valakire rágondolok, látom magam előtt az arcát, az biztos, hogy az másnap, vagy harmadnap megjelenik. Tehát én azér látom annak a valakinek az arcát magam előtt, mert ő már vágyik idejönni. És akkor valaki gondol arra, hogy na most elmegyek az Erzsikéhez, elmegyek, és nem és nem tud idejönni. És akkor van olyan, aki először telefonál, és akkor, hoppsza, sitty-sutty ha így sikerül neki fuvar, minden, és akkor már itt is van. Tehát, ez így működik.

Szerelmi varázslással, a házaspárok megromlott viszonyának rendbetételével is foglalkozik:[33]

> *Ugye az egyik szobor is olyan, hogy az egyik betegétől kapta, ugye? Ezt, ugye?*
> Aztat igen. Az világít éjszaka. Az foszforeszkálós, az a Szűz Mária. Most például volt egy ilyen, ami zenélt, de azt eladták, és akkor meg úgy döntöttek, hogy mer megmeneküt a házasságuk, minden. Ők jártak egy másik jóshoz, s akkor az jött ki nekik, hogy nem fognak elválni, hiába adják be a válópert, ők nagyon szépen együtt maradnak. És hála Istennek, ez két éve történt, mai napig szépen együtt vannak. Hát azóta, persze, nem mennek a másik jóshoz.

Átveszi betegeitől azok betegségeit, s ő maga szenved:[34]

> [...] ez a sok átok az emberekről itt marad. Sok minden abban az idő tájban nekem nem sikerüt, mert rajtam maradt az embereknek aaa problémája. Nagyon gyorsan meg szerettem volna őket gyógyítani, s először általába énrám jön a bajuk, és aztán a szentek föloldanak engem a bajból. [...] Érdekes dolog, mert hogyha nagyon kiborulok az emberektő tudnák, tudok egész nap sírni rajta...

Erzsike tehát megalkotta, és magára öltötte saját gyógyító szerepét, ám nem maradt egyedülálló jelenség még ebben a szűk régióban sem. A helyi „mágikus piac" az utóbbi évtizedben kitermelte a maga szolgáltatóit: csak a szűkebb, 20 km-es sugarú körben hét specialistát ismer maga Erzsike is, akik kártyajóslással, rontás-azonosítással és gyógyítással foglalkoznak. Kétféle aspektusban kerülnek szóba ezek a szakértők Erzsike történeteiben, s mindkettőnél fontos szerepet játszik a helyi archaikus hiedelemkészlet. Egyrészt mágikus hierarchiába rendeződnek, amelynek rendező elve az általuk birtokolt mágikus erő nagysága.[35] Másrészt egy olyan duális rendszert alkotnak, amelyben csak pozitív és negatív pólus létezik: a gyógyítóé és a rontóé.

Lássuk elsőként a szakértők hierarchiáját. Erzsike a környék összes gyógyítói között saját magát tartja a legerősebbnek, a legnagyobb tudományúnak, mivel az ő általa kezelt betegek gyógyulnak meg a leghamarabb. Éppen ezért ő sem fordulhat már saját betegsége esetén a többiekhez, hiszen azok kisebb tudományúak lévén, nem tudnak segíteni rajta, mert túlságosan megbetegednének, ha Erzsike betegségeit átvállalnák.

> Hát, elmennék mondjuk a gyógyítókhoz, megmondom én neked őszintén. Csak az az igazság, hogy azt mondták nekem a többi gyógyítók már, hogy engem nagyon nehéz megviaszolni. Mer mivel hogy én vagyok köztük a legerősebb. És most nekem akkor úgy működne, hogy én egy viaszoshoz hiába megyek el. Mert ő nem volna olyan erős, hogy engem meggyógyítson, mert ő lebetegedne attól, amilyen erős én vagyok.

Ráadásul Erzsike úgy látja, hogy rangját, képességeit a többiek is elismerik, és tudomásul veszik alárendelt helyzetüket. Kénytelenek rá, hiszen a mágikus piacon is versenyhelyzet van: a legjobb szolgáltatást, vagyis a leghatásosabb gyógymódot nyújtóé az elsőbbség és a haszon.

> Ez úgy derült ki, hogy én vagyok a legerősebb a rontás-levételbe, hogy hamar meggyógyunak az emberek és ezt saját maguk észreveszik. Tehát, hogyha most elmennek egy jóshoz, akkor most nem akarom őket megnevezni, mondjuk, megviaszolja őket ma, lehet, hogy csak öt hónap múlva változik nekik valami. De viszont ha én megviaszolom őket, akkor két-három héten belül már változik. Tehát annyira gyorsan van az egész, hogy, hogy, hogy észre kell hogy vegyék azt az emberek is meg a jósok is. Ezér nem hiszem, hogy haragszanak rám érte. Én se haragszok őrájuk. Mindenkinek, szerintem, megvan a saját maga adottsága. Lehet, hogy aki engem szeret, őt nem szereti, aki őt szereti, engem nem szeret. Na most, elférünk egymás mellett.
>
> *Szokott is velük találkozni, akik ilyennel foglalkoznak?*
>
> Szoktam, szoktam. Nem is vagyok velük például haragba, egyikkel se. De miér lennék velük haragba? Van mondom olyan, aki, aki irigyelte a munkámat, egy jós. De hát a többiről nem hallottam. Egy valakiről tudom, hogy rossz volt. De csak kár-, ő csak kártyás volt, tehát nem is viaszos. Nem is tudom, miért lehetett volna ő az én ellenfelem. Semmiféleképp se lehetett volna, mert ő... A kártyások azok csak kártyások.

Az egymással konkuráló mágikus szakértők archaikus képzete esetünkben is megjelenik, méghozzá igen sajátos formában: aki gyógyítással foglalkozik, az nem ronthat, és megfordítva.

> [...] általába véve megvan itt, hogy most a jósok csinálják, egyik a jó dolgot csinálja, a másik a rossz dolgot csinálja. Ezt ők nem is tagadják. Na most van egy olyan valaki, aki mind a kettőt szeretné csinálni, de ez nem működik.
>
> *Tehát egyszerre nem szabad akkor, vagy nem lehet?*
>
> Hát van, aki akarja ezt csinálni, hogy most csinálok ma jót, holnap meg csinálok neked rosszat. De ez nem működik, mert ez valami formába visszacsap. S mindig az embereknek van egy olyan oldala, hogy vagy jó ember vagyok, vagy rossz ember vagyok, vegyes nem lehet.

Erzsike önmagát kizárólag gyógyítóként hajlandó meghatározni: képességeit Istentől és Jézus Krisztustól származott adományként tartja számon, mint arra a későbbiekben még utalni fogok. Ezért a rontásról nem szívesen beszél, és az – ő feltételezései szerint – ezzel foglalkozókat mélységesen elítéli: „Végtelenül haragszok a rontásokér" – mondja. Erősen sarkított morális állásfoglalása mögött azonban, saját bevallása szerint is, ott lapul egy jóval hétköznapibb indok: a megélhetésé. Erzsikét nemcsak saját maga, hanem a jelentős bevételt biztosító kliensek is gyógyítóként, a

fehér mágia képviselőjeként tartják számon. A mágikus piac egyensúlyát a gyógyítók és rontók együttesen tartják fenn. A rontást végzők az ő szavaival szólva „jó pénzösszegér megcsinálják" azt, s a gyógyító sem ingyen dolgozik: „Éngem viszont azér fizetnek az emberek, hogy én meggyógyítsam őket." Ez a szerep tehát kötelezi őt a fenti attitűd megjelenítésére, ami természetesen nem jelenti azt, hogy környezete kizárólag pozitív mágikus specialistaként nyilatkozik róla: „megronti az embereket", mondják róla a falujában. Erzsike, sajátosan értelmezett keresztény morálja alapján, különbséget tesz fizetség és fizetség között: a fizetett rontás/rontatás ádáz gonosztett, míg a rontás és a betegségek gyógyításáért neki fizetett pénz tulajdonképpen szent célért hozott áldozat. Nem más, mint a szenteknek szánt adomány, amelyért cserébe elnyerhetjük a szentek jóindulatát.

Saját imázsának megőrzése érdekében Erzsikének tehát mindenképp szükséges időről időre kijelölni azokat a negatív erővel rendelkező „rontókat", akikkel szemben ő a jó oldalt képviseli. Ezért a közelben levő Görcsönyben élő, országos hírnévvel rendelkező Jolikát tartja legfőbb ellenfelének. Jolika elsősorban kártyavetéssel foglalkozik, de emellett kézrátéttel gyógyít, és Erzsikéhez hasonlóan ő is a szentek segítségével és támogatásával tevékenykedik, néha alkalmazza az öntést is. Erzsike a somogyi-göcseji *öntő*k hiedelemköréből általa valószínűleg ismert elképzelésnek megfelelően úgy véli: Jolika mellett dolgozik egy férfi – sokatmondó helyi gúnynevén „Békás Géza" – is, aki rontással foglalkozik. Erzsike, bár vonakodva, még a férfi által űzött egyik rontó eljárásról is beszámol:

> Megvan, hogy mennyi sírról kell fölszedni a gyertyát, és felolvasztani, kormot belekeverni, a közepébe rongyot kell rakni. Ez a fekete gyertyázás.

Mindez emlékeztet a visnyei *öntő*höz kapcsolt hiedelmekhez: mellette szintén dolgozott egy ellenkező nemű segítő (egy általa és a töröcskei *öntőasszony* által is kezelt asszony), aki a visnyei *öntő* rontásaihoz szükséges békákat összegyűjtötte. A rontáshoz a visnyei *öntő* fehér zsákocskákat használt. A zsákokba békacsontot és valamilyen fehér, darához hasonló port tett. Pácienseinek ezt a zsákot a temetőben kellett elásniuk, egy olyan sírba, amelyben az övékkel megegyező keresztnevű halott feküdt. Az eredetileg gyógyításnak nevezett procedúra a jelenlegi töröcskei *öntőasszony* szerint tulajdonképpen rontó eljárás lehetett.[36]

Az ellenséges rontó specialistával, tehát Jolikával való konfliktusát Erzsike egy álomelbeszélés keretébe ágyazva meséli el: Néhány éve becsípődött egy ideg a gerincében, és az egyik lábára lebénult. Nem tudtak rajta segíteni, bár ő sem szedte be a felírt „gerinctablettát". Elment más *jós*okhoz is, de nem tudták meggyógyítani. Közben térden csúszva, a szőnyegen, az ágya előtt fogadta a betegeket, és továbbra is gyógyított. Álmában megjelentek neki a környék összes jósai, s a visnyei *jós* fogadott fia – Erzsike *jóstestvére* – tanácsot adott.

> [...] Patkó alakban álltak körülöttem, velem szemben a Jani. Megkérdeztem őket: „Jóstársaim, áruljátok el, kitől van az én betegségem és segítsetek!" Egyikük

se szót. Erre a Janit kérdeztem: „Jóstestvérem, mondd meg, mi a bajom, segíts!" Azt mondta: „Vedd be a kék tablettát az éjjeliszekrény-fiókból, amit eddig nem akartál bevenni! Holnap reggel felkelsz az ágyból."

Erzsike bevette a gyógyszert, és már másnapra meggyógyult. Szerinte a görcsönyi Jolika okozta a betegségét, mert éppen az azt megelőző napokban látogatta meg őt Rádfalván: „Puszi barátnők vagyunk szemben, de a hátam mögött a Jolika más."

3. Ezoterikus, New Age-ismeretek

Eddigi ismeretem alapján Erzsike mágikus-specialista arculatának erről a szeletéről tudok a legkevésbé határozott képet alkotni. Állítása szerint Amerikából, az egyik betegétől kapta azt a *jóskönyv*et, amelyben többek között az angyalok nevei, s a megidézésükre szolgáló imák is szerepelnek. Erzsike sem a könyv megmutatására, sem az imák felfedésére nem volt hajlandó, egyetlen ottlétemkor sem. Csak szűkszavúan foglalta össze mindazt, amit az angyalokról tud. Elképzelése szerint minden dolognak saját angyala van a világon: az erdőknek, a mezőknek, a vizeknek, de olyan elvont fogalmaknak is, mint például a szeretet, vagy akár a munka. Mindig azt az angyalt kell segítségül hívni, amelyik azon a területen uralkodik, ahol a kliens szerencsés szeretne lenni. Az angyalok segítségül hívásának általa bemutatott módja leginkább spontán kapcsolatteremtésként jellemezhető: ottlétemkor Erzsike lehunyta a szemét, és közölte, hogy látja *Mihaeleisz*t, a munka angyalát, akit magában elmondott imájával az én kívánságomra elhívott.[37] A szerencsehozó amulett készítése a következőképp történt: míg folyamatosan az angyalra gondolt, Erzsike egyetlen vonallal angyalfigurát rajzolt egy kis papírdarabra (körülbelül 4-5×6 cm-es fecnire, amelyet egy újság sarkáról tépett le). Ezt átadta nekem, s azt tanácsolta, hogy mindig tartsam magamnál, ha az illető angyal, tehát *Mihaeleisz* segítségére szükségem lesz.[38]

Jogosan merül fel a kérdés, hogy miért vélem az angyalokhoz kapcsolódó képzeteknek ezt a részét ezoterikus jellegűnek. A közelmúltban az Egyesült Államokban igen nagy népszerűségre tett szert egy bizonyos dr. Doreen Virtue, az *angyallátó,*[39] *clairvoyant* pszichológusnő *(clairvoyant psychologist),* vagy önmaga által adományozott nevén *fénymunkás (lightworker),* aki azt állítja magáról, hogy az angyalokkal, a jó szándékú halottakkal és a tündérekkel áll kapcsolatban.[40] Az egyéni krízishelyzetek kezelésére, továbbá önmagunk minél behatóbb megismerésére és tehetségünk minél hatékonyabb kamatoztatására sajátságos módszert javasol: az angyalterápiát *(angel therapy).* Az angyalterápia nem más, mint az angyalokkal, illetve az angyali birodalomhoz tartozó tündérekkel és a jó halottakkal való folyamatos kommunikáció, amely az angyali irányítás *(angel guidance)* felismeréséhez és feltétel nélküli követéséhez vezet. A kapcsolatteremtés technikái egyszerűen elsajátíthatók a látnok-pszichológusnő által írt könyvek segítségével, valamint az *angyal-mondás*sal[41] *(angel readings)* egybekötött tanfolyamokon *(workshops).* Ezen alkalmakkor Doreen Virtue egyrészt prófétaként szerepel: a világ egészét érintő témákkal (környezetvédelmi

problémák, globalizálódás, világvége-hangulat) kapcsolatban közvetíti az angyali birodalom *(angelic realm)* tanácsait az emberiség számára. Másrészt, egy jóval személyesebb aspektusban, halottlátói szerepkörben is megmutatkozik: az önként jelentkezőkből kiválaszt néhányat, akik számára megidézi az általuk megjelölt elhunyt hozzátartozók szellemét, és tudósít a halottak esetleges kívánságairól, túlvilági sorsáról, valamint közvetíti az élőknek szánt tanácsaikat, javaslataikat. Harmadrészt tanít, mert angyali küldetése ezt követeli meg. Sajátságos elképzelése szerint mindenki rendelkezik az általa is birtokolt látnoki képességgel *(psychic abilities)*, vagyis a hatodik érzékkel *(sixth sense)*, ám ezt első lépésben tudomásul kell venni, majd tudatosan fejleszteni, hogy használható legyen. A tanfolyam résztvevőinek így először a csakrafelszabadítás *(chakra-clearing)* procedúráján kell átesniük, mert ezzel a módszerrel a tudatuk megtisztul, és képessé válnak az angyalokkal való kommunikációra. Ezt követi a közös meditáció, melynek során Doreen Virtue „kapcsolatba lépteti" őket az angyalokkal. Otthoni használatra kiválóan megfelelnek azok a Doreen Virtue által írt kézikönyvek, amelyek jóskártya-csomaggal *(oracle-cards)* vannak kiegészítve: segítségükkel könnyen megszerezhető az angyalok (vagy a tündérek) egy-egy kiélezett szituációban oly nélkülözhetetlen tanácsa, és a velük való kapcsolat szinte folyamatos. A Doreen Virtue-honlapok egyikén olvasható az említett könyvek speciális használata is: éjszakára az ágy mellé kell helyezni a kinyitott könyvet, s az angyalok így is megidézhetők, mintegy álomban megjelenve. Talán nem járok messze az igazságtól, ha feltételezem: Erzsikének talán éppen egy Doreen Virtue-könyv került a birtokába, amelyhez az adományozó minden bizonnyal mellékelt valamilyen magyar nyelvű használati útmutatót, esetleg beszélt a tartalmáról is. Erzsike ugyanis nem tud angolul, Doreen Virtue könyvei pedig csak 2002-ben jelentek meg először magyar nyelven.[42]

Aki még ennél is többre vágyik, az megvásárolhatja magának *A fénymunkás útja* című Doreen Virtue-kötetet, amelyből teljes egészében elsajátíthatja a látnoki tudományt: nem csupán egyszerű kapcsolatteremtő lesz, hanem az angyali üzenetek továbbítója, vagyis médium, akárcsak maga a szerző. A *fénymunkás* nem kizárólag a saját boldogulása érdekében, hanem kifejezetten mások érdekében kamatoztatja képességeit: önzetlenül gyógyít – testi és lelki bajokat egyaránt – az angyalok (és velük együtt a halottak és a tündérek) segítségével.

A látnok-pszichológusnő tevékenységét olajozottan működő szervezőgárda koordinálja, kiterjesztve azt a médiumok szinte minden területére. Az angyali látnok tanácsait személyesen már csak a kivételezett szerencsések, könyvei, kazettái és az internet segítségével (online) azonban bárki kikérheti, aki az angyali vezetésre szomjazik.

4. A szent gyógyító

Végül Erzsike gyógyítói identitásának általam legdominánsabbnak ítélt aspektusát mutatom be: a szent gyógyítót. A bevezetőben már utaltam rá, hogy a területen egykor tevékenykedő javasok közt is lehettek szent gyógyítók. Erzsike *javas/öntő* aspektusai

tehát eleve magukban hordozhatták az isteni, mennyei konnotációkat, azonban a helyi hiedelmekből kibontakozó *javas/öntő* arculat esetében ezek a mennyei kapcsolatok kevésbé hangsúlyosak.[43]

Erzsike az öntés procedúrája közben mondott fohászában Szűz Máriát és Szent Antalt hívja segítségül:

> Drágaságos szép Szűz Máriám, Szent Antal, segítsetek nekem, hadd védjem meg a Juditot az átoktól, a bajtól, a betegségtől, a veszekedéstől, a kellemetlenségtől, s hadd hozzak a Juditra békességet, egészséget, nyugodtságot...

A megjelenő – s természetesen csak általa látható – angyalok, vagy az előbb említett szentek tájékoztatják őt a beteg betegségeiről:

> [...] amikor gyógyítok, az angyalok mindig megjelennek a szemem előtt. Tehát becsukom a szememet, imádkozok az emberekér, s akkor megjelennek az angyalok, és az angyalok mondják meg nekem, hogy annak az embernek mije sérült meg. [...] akkor jönnek elém a kis angyalkák, röpködnek, és akkor a becsukott szemembe' azok mondják, hogy mit, hogyan, merre.

Angyalok és szentek időnként teljesen összemosódnak elképzeléseiben, s valójában nem is e transzcendens lények teológiailag meghatározott karaktere, hanem az általuk képviselt jóindulatú hatalom és jótékony hatású erő az, ami számára igazán lényeges.[44]

> [...] minden olyant, aki szent, azt szeretem. [...] Minden szent nekem egyforma, mert azok szentek. Mindegy, hogy egy angyal, vagy bármi. Tele van a házunk, a lakásunk angyalokkal.

Erzsike mediátorként viselkedik a szentek, angyalok által benépesített, keresztény jellegű transzcendens szféra és a mindennapi élet színtere között: adományok és imák révén fordul hozzájuk, de tulajdonképpen – bár nagyon szelíd formában – kényszeríti őket az együttműködésre.

> [...] Mert én nekem az a mániám, hogy veszek a szentjeimnek virágot [köhög], és úgy adom nekik azt a virágot, mint hogyha a munkájukat fizetném meg vele. Tehát ez egy olyan dolog, hogyha megajándékozzuk a szenteket valamivel, akkor az nekünk utána dupla szerencsét hoz. [...] Hát ezt biztosan hallottad má, hogy mikor azt mondják, azt, hogy valamit adsz a papnak, vagy adsz az apácáknak, vagy valakiknek, s akkor azt mondja egy pap, vagy az apáca, hogy az Isten fizesse meg. Ezt szokták mondani. És ez így is van. Így is van.

A szentjeit fogja munkára, velük dolgoztat, amikor gyógyít, vagy elősegíti a kliens által óhajtott dolgok beteljesülését:

Na de most, hogyha én csinálok egy nyolcvanmilliós kölcsönt, mondjuk öt hónap alatt, hogy sikerüljön nekik fölvenni, föl is veszik, akkor én úgy érzem, hogy azér egy csokor virágot azér megérdemelnének a szentjeink, itt, ahol dolgozunk. És akkor még ez se. És akkor egy-kettő volt ilyen, akinek azt mondtam, hogy akkor nincs szüksége arra, hogy én még egyszer a szentjeimet befogjam a munkára, hogyha ő ilyen, hogy sajnál még egy csokor virágot is...

A szentjei segítségét veszi igénybe akkor is, ha ellenségeit (az ellenséges rontót) akarja megbüntetni. Nem ő küzd meg „személyesen" velük, mint azt a boszorkány hagyományos ellenfelei teszik (akár maga a javas is),[45] hanem a mennyei segítők (szentek, angyalok) kelnek pártfogoltjuk védelmére, anélkül, hogy neki kérnie kéne őket. Az őt bántalmazók rajta keresztül tulajdonképpen a szenteket sértik meg: illetéktelen területre, a szent szférába hatolnak be, tehát büntetést érdemelnek az azt benépesítő lényektől, vagyis a szentektől.

És olyan már volt, hogy magát is így megbetegítette valaki így rontással, azon kívül, mikor ehhez az öregemberhez fordult? Mert amikor itt voltam múltkor, akkor mondta, hogy a szemét...

Igen, szóval jött egy ilyen dolog, hogy az emberek egymással ellenségessek, abból a szempontból, hogy irigylik, hogy mit tud. [...] Úgyhogy vannak olyan emberek, akik ezt irigylik. Pedig a nagyon szentes ember, mint én például, azokat az embereket nem szabad öööö megátkozni, vagy megrontani, mert azokat öööö visszabünteti a szent duplán. Tehát hogyha most ő nekem csinált egy, kísérletezett velem, végül is tud..., megtudtam utólagosan, hogy ki volt az.

Igen?

Igen. Megviaszoltam a házamat, és megtudtam azt, hogy ki az ellenségem, ki irigyli a tudásomat, és hogy ki volt képes arra, hogy velem szembeszálljon rossz dologgal. Mert mutatta nekem a viasz és a kártya, hogy annak a valakinek az üzlete, tehát a munkája tönkre fog menni, de még lesz neki egy lábsérülése. Tehát a lába tönkre fog annak a férfinak menni, aki ezt nekem csinálta.

Aha, értem.

Na, és akkor olyan dolog történt, hogy három hét múlva betörtek a bótjába, elvittek olyan háromszázezer forint értékű árukészletet. Tegnapelőtt meg valahogy a lova nagyon összetaposta a lábát. Úgyhogy pontosan megtudtam, hogy ő volt az. És eddig nagyon barátságos volt, és mostanába nagyon-nagyon elkerüget. Úgyhogy semmiféle üzleti dologru se, meg úgy különben se nemigen szeretne velem beszéni. Észrevettem. Pedig nem csinátam vele semmit. [...] Csak ő megérezte azt, hogy én észrevettem, hogy ő csinát velem valamit. Ez az, amit nem szabad.

Két védőszentet emel ki magának a keresztény panteonból: Jézus Krisztust és Szűz Máriát, akik egyben a férfi és a női princípiumot is megtestesítik számára. Jézus, mint férfi, úgy tűnik, nagyobb erőt tud számára nyújtani.

> Nekem van [védőszentem]. Nekem van a Szűz Mária, de én a Jézust se hagyom el, mert a Jézus az nekem úgy van, hogy ő egy férfi, és mindig úgy képzelem, hogy a férfiak azér erősebbek, mint a nők. És valahogy ilyen formába' mind a kettőt, mind a kettőt nagyon szeretem.

A szentek saját magánéletének krízishelyzeteiben is látványosan és váratlanul – szinte csodával határos módon – segítik. Ennek oka – Erzsike szerint – kizárólag a szentek „munkájának" megfelelő honorálása, vagyis az irányukban mutatott látványos tisztelet és szeretet, valamint a jócselekedetek.

> És reménykedek abba, hogy ha én ilyen jólelkű vagyok, segítek az embereken, meg a szentjeimet nagyon-nagyon szeretem, én reménykedek abba, hogy ők azt nekem meg is hálálják. És még meg is honorálták mindig. Te, és érdekes módon, váratlanu. [...] Így segítenek a szentek, hogy ilyen hirtelen. Hirtelen. Hát még nem volt arra példa, hogy mondjuk, ne sikerült volna valami olyan dolog, amit szerettem volna. Hát ezér szeretem is mondjuk ezt a házat...

Házát a szentek a szó szoros értelmében megszállva tartják. Az „egyszerű" látogatók, a betegek, kliensek jól érzik ott magukat. „Azt mondják az emberek, hogy nagyon jó ez a ház. Jó idejönni." A belépő mágikus specialisták – a görcsönyi Jolika és a pécsi kártyavető, Rozika néni – konkrétan „szentes védelemről" beszélnek, szentek jelenlétét érzik.

> [...] nem, tudják, hogy mi van itt, a kapun belül. Akkora szentes védelem van, hogy ez igazán, igazán érdekes, mert ilyet..., ilyen, nagyon nagy ritkaság.

A *szent gyógyító* a jóslás és az öntés során minden egyes alkalommal kapcsolatba is lép velük: látja és hallja őket, élvezi a védelmüket az ellenséges transzcendens erőktől: „...itt a házban vagyok védelembe, én is érzem. Tehát csakis ezt érzem. Hogy itt, itt nekem jó lenni."

A szentek két, körülbelül 30 cm magas kegyszobor formájában vannak jelen az öntésre és jóslásra szolgáló kamrácskában álló asztal tetején: figyelemmel kísérik a jóslás folyamatát, és az őket segítségül hívó szent gyógyító számára is elérhetők. „Jelenlétükkel" tulajdonképpen legitimálják a gyógyítást és a jóslást: a helyszínt a mindennapiból szakrálissá változtatják át, ezáltal a gyógyító tevékenységét is a szent szférához kapcsolják. Továbbá nyilvánvalóvá teszik a gyógyító jó szándékát, tevékenységének pozitív előjelét.

Erzsike – állítása szerint – tevékenységét az egyház legitim képviselőjének, a kémesi plébánosnak tudomásával, beleegyezésével és támogatásával végzi. Mi sem jelzi ezt látványosabban, mint hogy a pap maga is küldi hozzá a betegeket.

> [...] egy időbe abba szerettem volna hagyni, de akkor azt mondta a pap, hogy ez isteni adottság nekem. Ő is hozott hozzám embereket. Könnyebben túlvészelték a műtéteket, nagyon szépen fölgyógyultak.

A plébános több esetben is megerősíti őt gyógyítói küldetése elfogadásában: nyomatékosan felhívja figyelmét képességeinek isteni eredetére, és figyelmezteti a gyógyítás folytatásának szent kötelességére:

> [...] általába véve a papok nem szeretik a jóslásokat meg az ilyesmit, mert ők azt mondják, hogy ez sátáni dolog. De végül is azt mondta a pap, hogy amit én csinálok az viszont szent dolog, az jó dolog. És azt a Jóisten adta és ezt én soha nem hagyhatom abba.

E cél érdekében a pap segít értelmezni a tanácstalanul hozzá forduló Erzsike látomását: saját transzcendens tapasztalatának fényében Erzsike Jézus általi elhívatásáról, és így gyógyítási kötelezettségéről beszél neki.

> [...] amikor ideköltöztünk, utána nemsokára jött az a nagy fény. Este ott volt, a küszöpné jelent meg, ahogy léptem be a szobámba. Olyan másfél, két méter magasra följött a fény. És akkor átléptem a fényen és akkor visszamentem, és újra és még mindig ott volt a fény. És akkor másnap megkérdeztem a paptól, hogy ez mit jelentett. [...]. S azt mondta a pap, hogy akkor megjelent a Jézus és ezér nem hagyhatom abba. Mert ő is, amikor gyerek volt, őneki is jött egy nagyon nagy fény a szeme elé, és a kisgyerek korába ő meglátta Jézust, és ő pap lett.

A szent gyógyító a betegekkel szemben példaadó, mintaszerű viselkedésre törekszik. Igyekszik, hogy gondjai rejtve maradjanak kliensei előtt: ők csak a jó, segítőkész, „kedves" Erzsikét lássák, hiszen ebből, az ő példájából is nyerik a gyógyuláshoz szükséges erőt.

> [...] nekem mindig olyan embernek kell maradnom, ahogy az emberek engem látnak. Tehát, hogy egyformának. Olyannak, hogy ővelük tudjak kedves lenni, tudjak nekik segíteni.

Erzsike az egész faluközösség szakrális és egyben világi patrónusának szerepére is vágyakozik: kápolnát akar állíttatni és vállalná a polgármesterséget.

> Nyáron, ha egészséges leszek és tudok dolgozni, vagy ha sok ember jön, akkor szoktam sok pénzt adakozni az emberek pénzéből a templomoknak. De végül is szeretnék egy szobrot állítatni az udvaromba, ami egy nagyobb szobor lenne, igen. És lenne neki egy ilyen íves kis kápolnaszerűsége, és abba lenne benne mondjuk vagy a Szűz Mária, vagy a Jézus, és akkor eléje csinána a fiam egy ilyen öööö öö gyertya- vagy virágtartó részt, ahova vagy egy szentelt gyertyát, vagy egy csokor virágot le lehet rakni. Igen. [Szünet.] Ezt nagyon szeretném, ez minden vágyam. És a fiam kőműves, és azt mondta, hogy ő megcsinálja. Onnan felül szeretném, onnan a csap felőli részen, hogy arra nézzen a kapu

felé egy kicsit a szobor. Hát valami olyan dologból szeretném, ami nem fagyik szét, mert a gipsz az szétfagyik, úgyhogy valami kőbül szeretném azt megvenni. Negyven-ötvenezer forint egy olyan, de meg fogom venni. S ameddig én élek azt innen a házból nem viheti el senki. [...] mert már akarnák az emberek – mivel nagyon szeretem az embereket, ők is engem, sokat, nagyon, túlságosan is jólelkű vagyok. És az az igazság, hogy nagyon szeretnék az emberek, ha polgármester lennék. És lehet, hogy megvárnám a jövő évet, ezzel a gondolkodásommal. És akkor, amikor polgármester lennék, akkor viszont ide a térre tudnák állítatni a magam pénzéből egy szobrot. Tehát ez szép dolog lenne.

Az udvari kápolna, vagy a távlati terveiben szereplő utcai, falu közepén álló szobor felállításával Erzsike egyrészt a kegyességi megnyilvánulások hagyományos formáinak (adakozás, fogadalmi keresztek állítása stb.) megfelelően cselekszik, s egyúttal látványosan demonstrálja vallásos életvitelét. Másrészt ezen a módon mintegy ki is terjeszti az eddig a háza kerítésénél véget érő szent teret; így kívánja védelme alá vonni a falu egészét. Polgármesterként elsősorban karitatív célok vezérelnék: szeretné felvirágoztatni elhanyagolt faluját.

Összegzés

E tanulmány elsősorban esettanulmány: egy mágikus specialista alakján keresztül igyekeztem rávilágítani egymástól nagyon is eltérőnek vélt ideológiák, hiedelemrendszerek, képzetkörök összekapcsolódásának módjaira.

A jelenlegi kereteken egyelőre túlmutat Erzsike, a *szent gyógyító* mint aktív mágikus szakértő tevékenységének és a hozzá kapcsolódó hiedelemkörnek tágabb – magyar, illetve európai – kontextusba helyezett részletes vizsgálata. Néhány lehetséges kapcsolatra azonban érdemes felhívnom a figyelmet.

1. Értelmezhető-e Erzsike tevékenysége a halotti megszállottság egy speciális megjelenési formájaként? Bár kérdésemre hangsúlyozottan elutasította a halottakkal való kapcsolattartást, illetve a róluk való tudósítást, azt elismerte, hogy időnként álmában, vagy spontán látás keretében elhunyt hozzátartozói jelennek meg neki. Ám ez a tény önmagában még nem jelent halotti megszállottságot. Erzsike tudományszerzésének körülményei mégis ebbe az irányba látszanak mutatni: az egyik verzió szerint maga a már halott visnyei *öntő* jelenik meg nagy szélben Erzsike házánál, s ő ettől fogva képes az öntésre; a másik változatban a halott visnyei *öntő*höz a megtévesztésig hasonló férfit önti meg Erzsike, és így nyer beavatást a tudományba. Pócs Éva szerint a szélben utazó *rossz halottak*, illetve a *széldémonok* általi megszállás közeli rokonságban van a halotti megszállottsággal. Szintén ő utal a halott *boszorkány* lelkét a felhőkbe, viharba elragadó *rossz halottak*ra.[46] Tehát, az első verziót úgy is értelmezhetjük, hogy a *rossz halottak* által elragadott (és valóban rosszindulatúnak, egyenesen gonosznak tartott) visnyei *öntő* lelke behatol a *szent gyógyító*ba, és első

öntésénél tulajdonképpen ő beszél belőle. A második változatban lényegében a visnyei *öntő* holt alteregója avatja be a *szent gyógyítót*, amely leginkább az egyes varázslótípusok élő-holt megjelenési formáihoz, illetve a *jó halottakként* megjelenő ősökhöz kapcsolódó hiedelmeket idézi.[47] Tovább erősítheti ezt a feltételezést, hogy az Erzsike birtokában levő könyv feltételezett szerzője, az amerikai *angyallátó* eredetileg veleszületett halottlátó képességgel rendelkezett, ám ma már egyaránt közvetíti az angyalok, a tündérek és a jó halottak üzeneteit. Mint a korábbiakban már utaltam rá, az üzenetközvetítés az *angyalmondás (angel reading)* közben, közelebbről meg nem nevezett módszerrel végzett meditációs technikák által indukált transz során valósul meg. Erzsike, úgy tűnik, nem a transztechnikát adoptálta, de ismétlődő rosszullétei, és az ekkor bekövetkező spontán látások, amelyek során akár halottak is megjelenhetnek, mégis a halotti megszállottság egy kevéssé kiforrott, csak időszakosan manifesztálódó formájára utalnak. Talán nem tűnik erőltetett értelmezésnek, ha ide sorolom magát a tudományszerzést megelőző betegséget is: az erős fejfájással, levertséggel, depresszióval kísért, epilepsziához hasonló rohamokban jelentkező állapotot. Ugyanezek a tünetek jelentkezhetnek a halottakkal kapcsolatban álló *tündérek* által megszállottaknál is. A tündéri megszállottságot éppen az általunk vizsgált dél-dunántúli területtel határos balkáni hiedelemrendszerekben Pócs Éva „a halotti megszállottság egy Délkelet-Európában nagyon domináns (az isteni megszállottság jegyeit is mutató) kulturális variánsának" tartja.[48] Ha figyelembe vesszük, hogy Erzsike esetében ez a „tündér-betegség" vezetett különleges képességének megszerzéséhez, továbbá, hogy tevékenysége minden kétséget kizáróan mennyei konnotációkkal rendelkezik, akkor tulajdonképpen visszajutunk a *boszorkány* hagyományos ellenfeleinek (jelen esetben akár a *tündérek* által beavatott *tündérvarázslók*nak) a hiedelemköréhez.

2. Mennyiben nevezhető Erzsike az ezoterikus-okkultista mágia specialistájának? Mint a fentiekben már többször is említettem, Erzsike valóban adoptálta a New Age-jelenségek egyikeként jelentkező *angyalterápia* egyes elemeit. Véleményem szerint azonban inkább azokat az elemeket emelte be saját arculatának építéséhez, amelyek a vázlatosan megrajzolt *angyallátó* portréból a leginkább autentikusnak nevezhető szegmensek: a halottakkal és angyalokkal való kapcsolattartást, az angyali amulettkészítést. Erzsike mágikus szakértői karakterének uralkodó vonásai még mindig közelebb állnak a hagyományosnak mondott specialistákéhoz, mint a médiában léptennyomon felbukkanó, okleveles mágusokhoz, főboszorkányokhoz, reiki-mesterekhez.

A mágikus javak áramlása az ezzel ellenkező irányba is elindult: az ezoterikus-okkultista mágia képviselői igyekeznek „tanulni" a népi mágia specialistáitól. A töröcskei *öntőasszony*t például egyenesen a budapesti Boszorkányszövetségtől keresték föl, hogy az öntés menetét és a gondosan megőrzött ráolvasást filmen rögzítsék. A két mágikus rendszer összeütközésének, diszharmóniájának szimbolikus megfogalmazását a töröcskei *öntőasszony* (Öntő Rozi néni) haláláról szóló egyik történet tartalmazza.[49] Eszerint a Boszorkányszövetség tagjai egyrészt felvették az öntőimát, és ezzel megsértették a továbbörökítés hagyományos, dinasztikus rendjét. Ezenkívül gyógyító célzattal elvittek az akkor már súlyos beteg Öntő Rozi néni hajából is egy

darabot. Öntő Rozi néni nem sokkal ezután a kaposvári kórház elmeosztályára került, és két hét múlva meghalt. Unokamenye, a jelenlegi *öntőasszony* és a történet elbeszélője, ma is a Boszorkányszövetséget okolja nagyanyósa haláláért: az elvitt hajfürttel tulajdonképpen halálosan megrontották.

3. Mi indokolja a jelenlegi társadalmi, gazdasági és kulturális környezetben e részben nagyon archaikusnak mondható arculattal rendelkező specialista létét? Kutatásom jelenlegi stádiumában úgy látom, hogy e rádfalvai *szent gyógyító* létező társadalmi szükségleteket elégít ki, s így tevékenysége mindenképp legitimnek tekinthető. Az egyéni krízishelyzetekben talán az emberek viselkedése is hasonlóan archaikusnak nevezhető mintákra vezethető vissza. A rögzült minták újraéledését mindenképp elősegítette a testi-lelki orvoslás eddig nem kanonizált módszereinek a New Age térhódításával történő megjelenése. Ezek az alternatív módszerek (reflexológia, akupunktúra stb.) és a „köpenyük alól kibúvó" további, erősen kétséges metódusok széles körben ismertté és részben elfogadottá váltak. Erzsike az általa ajánlott szolgáltatással pontosan ebbe a térbe helyezte el magát. Mágikus szakértői arculatát részint saját maga alakítja, tudatosan formálja, részint pedig alkalmazkodik a klientúra – számomra eddig kevéssé körvonalazott – szerepelvárásaihoz. Az imázs formálódási folyamatának a vele készült beszélgetések során én is tanúja lehettem, amelyben minden bizonnyal közrejátszott a kommunikációs szituáció, és kérdéseimnek a beszélgetések irányát megszabó hatása.[50]

Kutatásomat természetesen tovább folytatom, egyrészt a megfelelő elméleti keretek finomabb kidolgozása, másrészt az általam most csak érintőlegesen említett többi *gyógyító* és *jós* tevékenységének behatóbb ismertetése, harmadrészt a „másik oldal", a klientúra megrajzolása irányában.

Jegyzetek

1 Hasonlóképp szinkretikus hiedelemkört mutat be egy-egy népi mágikus szakértő kapcsán Gagyi József Homoródalmásról (Udvarhely m.) (1998), Lengyel Ágnes Lőrinciből (Nógrád m.) (1998), Mondok Ágnes Csíkszenttamásról (Csík m.) (2001) és Simon Boglárka Székelyföldvárról (2002: 110–129). A megyék nevét az 1913-as megyebeosztás szerint adom meg.

2 Zentai J. (1987), Zentai T. (1983), Erdélyi (1976: 136–142). Zentai János gyűjtésének eredeti szövege, amely csaknem teljesen megegyezik a publikált anyaggal, a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárában van, az EA 9444 sorszám alatt. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Néphit Archívuma jelenleg rendezés, kiegészítés és az anyagán alapuló katalógusok, mutatók készítése céljából a Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékén van, megtalálható benne a néphittel kapcsolatos publikációk, illetve hiedelemgyűjtések anyagának nagy része a Kárpát-medence magyar nyelvterületeiről. Ebből elsősorban a *Gyógyító, Boszorkány, Szentember, Divináció, Rontás* témaköröket vettem figyelembe.

3 A füstölés során vagy a megrontott embert, állatot, vagy annak valamilyen tartozékát (például ruhadarab, haj, szőr stb.) füstölte meg valamilyen „füstölőszerrel" a *javas*, vagy az ő tanácsára a megrontott személy hozzátartozói, illetve a megrontott állat gazdája. A füstölés eredményeként hamarosan megjelent a rontással gyanúsított személy, valami-

lyen ürüggyel (például kölcsönkérés) a megrontott személy, állat lakóhelyén. Ormánsági adatok: Zentai T. (1983: 139–142).

4 A feltételezett rontó által elrejtett rontószert (például fekete tyúkot, kígyófejet, kölespolyvát, hagymahéjat, elvetélt csecsemő holttestét stb.), amit a *javas* által mondott helyen (például az istálló falában, jászol alatt elásva) meg is találtak, szintén a *javas* tanácsára elégették, s a rontó rövidesen megjelent. Zentai T. (1983: 140–141; 540. és 542. szöveg).

5 Ijedtség gyűjtőnévvel illették az egész magyar nyelvterületen azt az állapotot, amely erős fejfájással, rossz lelkiállapottal, rémálmokkal, sírással jelentkezett. Okául, mint arra az elnevezés is utal, a megijedést nevezték meg. Elsősorban csecsemők, kisgyermekek körében volt gyakori, de felnőttek esetében is előfordult. A magyar nyelvterület egészéről vannak adataink a betegség ón-, ólom- vagy viaszöntéssel való gyógyítására, már a kora újkortól fogva. Az öntés során megszilárduló ón-, ólom-, viaszalakzatok mutatják meg a megijedést okozó állatot, eseményt, és igazolják az ijedtség diagnózisát. Somogy és Zala megyei adatok az ijedtség öntéssel való gyógyításához: Gönczi (1905; 1914: 309–310; 1940: 200–201); ormánsági adatok: Zentai T. i. m. (1983: 170–171; 717. és 718. szövegek). További adatok a magyar nyelvterületről, a teljesség igénye nélkül: Gyimes és Moldva: lásd Takács (2001: 454–457), Diószegi (1960: 85–86), idézi Pócs (1986 II: 358; 362), Harangozó (1998); Mezőség: lásd Keszeg (1997: 68–71); Kalotaszeg: lásd Vasas (1985: 72–73); Kárpátalja (Rát, v. Ung m.): idézi Kótyuk (2000: 88). Tiszabökény, Ugocsa m.: Pákay Viktória szíves szóbeli közlése és a jelen kötetben levő tanulmánya. Dél-Alföld (Tápé, Csongrád m.): idézi Polner (2002: 111–113); Galgamácsa (Pest m.) Gerte (v. Nyitra m.).

6 Az ón-, ólom-, viaszöntés célja lehet még – az év bizonyos időszakaiban – tudakozódás az egyén jövőbeli sorsáról. Ez a funkciója azonban nem tartozik szorosan a jelen tanulmány témaköréhez, így a továbbiakban nem érintem.

7 Röviden utalok a *szentemberr*el kapcsolatos legalapvetőbb művekre: Bálint (1981), Grynaeus (1974). Továbbá a szentasszony próféta szerepköréről szóló esettanulmányra: Gagyi (2001).

8 Pócs i. m. (2002: 160).

9 Pócs i. m. (2002: 156–157).

10 Pócs i. m. (2002. 156–157; 160–162).

11 Boehm keromanciáról szóló szócikkében a késő középkori és kora újkori, divinációval kapcsolatos munkák, valamint későbbi néphitadatok alapján arra a következtetésre jutott, hogy a vízbe öntött viasszal történő jóslás Európa déli és délkeleti részein török hatásra terjedt el a kora újkorban. Emellett felsorol néhány korábbi skót, illetve porosz említést is. Lásd Boehm (1938–1941: 1242–1243).

12 McGuire (1967: 914). A tálbanézés leírása található Apuleius *Apologiá*jában: egy fiatal fiú Mercurius arcmásával díszített, vízzel telt tálba néz, majd százhat versből álló jóslatot mond, idézi Thorndike (1958 I: 233).

13 Ennek ellenkezőjét állítja Lawson, aki megemlít egy Orpheusnak tulajdonított, tojásfehérje-jóslásról szóló ókori művet, lásd Lawson (1964: 331). Az általam ismert vallás- és mágiatörténeti összefoglalásokban nem találtam nyomát e műnek.

14 Boehm i. m. (1938–1941: 1243.)

15 1757. Hódmezővásárhely Vöröss Jánosné Szobj Judit (30 éves, református), közli Schram (1970 II: 328) és 1633. Kassa Nagymihályi Andrásné Krompa Margit (még publikálatlan dokumentum, amelyet Tóth G. Péter bocsátott a rendelkezésemre). Ez részben ellentmond Pócs Éva megállapításának, mely szerint ez a divinációs technika a „tudakozódásnak

már a boszorkányperek adatai szerint is népies, de nem specialistákhoz kötődő módszere" volt, Pócs (1990: 691).

16 Legalábbis kizárólag a viaszöntésükről tudósítanak bennünket a jegyzőkönyvek: 1633. Kassa, Abaúj-Torna m. Korcsolás Jánosné (még publikálatlan dokumentum, amelyet Tóth G. Péter bocsátott a rendelkezésemre), 1721. Rozsnyó, Gömör-Kishont m. Stanisovsky Kata, Bessenyei (1997: 244), 1747. Trencsén m. Massiczka Dorottya, Komáromy (1910: 521).

17 Javasok, akiket az Ormánságból látogattak: Budakóc (Budakovac, Verőce m.), Alsómiholjác (Donji Miholjac, Verőce m.) idézi: Zentai T. (1983: 133–134); javasok, akiket Somogyból látogattak: Budakóc (Budakovac, Verőce m.), Ždala (Ždala, Belovár–Körös m.), saját gyűjtés (2000). Kárpátaljai adatok: Rát (Ung m.) Kótyuk (2000: 88), valamint Tiszabökény (Ugocsa m.) környéke Pákay Viktória szíves szóbeli közlése.

18 Komáromy (1910: 68). Kiemelések itt és a további forrásidézetekben tőlem: K.-H. J.

19 Schram (1970 II: 709).

20 Komáromy (1910: 192).

21 Klaniczay–Kristóf–Pócs (1989 I.).

22 Sugár (1987: 126).

23 Schram (1970 II: 258).

24 Az adatokat a diósviszlói körjegyzőség dolgozói bocsátották rendelkezésemre. Köszönet érte.

25 A szóban forgó töröcskei *öntőasszony*tól, Fehér Györgyné Zsifkó Rozáliától (sz. 1913) gyűjtött öntőimát a 13. szám alatt közli Erdélyi (1976: 133–136).

26 Derjanecz (2000: 312).

27 A kártyavetés különböző módszereiről lásd: Szuhay (1976).

28 „A boszorkányság fogalmának szociálantropológiai értelmezése szerint ez az embert ért csapásokat magyarázó ideológia és a közösségi konfliktusokat szabályozó intézmény, amely a kora újkori európai falusi társadalmakban a *rontó–sértett–boszorkányazonosító* és *gyógyító* kapcsolathálózatában működött. Az ideológia – a boszorkányság hiedelemrendszere – értelmében a csapások *emberi* károkozótól, a »közösségen belüli ellenségtől« erednek, akiről feltételezik, hogy természetfeletti képességei révén ártani tud az embernek és gazdaságának, meg tudja őket »rontani«." Pócs (1997: 10–11). Ezt a megállapítást érvényesnek tartom azzal a módosítással, hogy esetünkben nem annyira a közösségi konfliktusok kezelésére, mint inkább az individuális krízishelyzetek értelmezéséhez veszik igénybe a boszorkányság ideológiáját.

29 A boszorkányok/rontók egymáshoz való viszonyulásáról az ormánsági hiedelmekben lásd Zentai T. i. m. (1983: 148), Berze Nagy (1940 III: 252–253), Bérczi József gyűjtése (1934. Hegyszentmárton, Baranya m.), Diószegi Vilmos gyűjtése (1961. Szilaspuszta, Baranya m., Néphit Archívum). A zselici Somogyszentpálról (Somogy m.) 1967-ben gyűjtött hiedelemmondában a *jósasszony*nak nevezett javas megönti a beteget, majd tanácsot ad neki az éjjeli lovas alakjában megjelenő, nyomó boszorkány további behatolásának megakadályozásához (Hoss József gyűjtése 1967, EA 15473, Néphit Archívum). További zselici adatok találhatók Velzenbach István gyűjtésében (1971. Cserénfa, Somogy m. Kézirat a Somogy Megyei Könyvtár Helytörténeti Gyűjteményében, Néphit Archívum).

30 Sajnos, erről a beszélgetésről nem készülhetett magnófelvétel, így csak kéziratos jegyzeteimre támaszkodhatom. (K.-H. J.)

31 A tudományszerzés betegség következtében, illetve a másik mágikus specialistától, annak halálakor nem kizárólag a javasokhoz és az öntőkhöz kötődő hiedelem, hanem valamennyi

„tudománnyal", vagyis természetfeletti képességekkel rendelkező személyhez is kapcsolódik. Itt inkább helyi hiedelemkészletben való kontinuus és egyúttal latens jelenlétük és a fenti módon való újraaktivizálásuk szempontjából bírnak különös fontossággal. Ugyanez érvényes a szélben/forgószélben való utazás/megjelenés esetében is. Néhány adat a tudományszerzés fenti módozataira: a töröcskei (Zselic, Somogy m.) *öntőasszonyok* a családon belül anyáról–leányra, illetve anyósról–menyre örökítették át az öntőimát, amelyet az „örökös" csak az átadó halála után tudott hatásosan alkalmazni: Erdélyi i. m. (1976: 136–137), saját gyűjtés (2001). A töröcskei *öntőasszony* úgy tudja, hogy a visnyei *jós* a nevelt fiára hagyta halálakor a tudományát. Saját gyűjtés, Töröcske, (2001). A sellyei (Ormánság, Baranya m.) *javas*ra is az anyjáról szállt a tudomány annak halálakor: Zentai T. i. m. (1983: 134). A forgószélben megjelenő *javas*ról lásd még: Zentai T. i. m. (1983: 136–137).

32 Zentai T. i. m. (1983: 142, 143, 148; 549., 554. és 573. szöveg).

33 Zentai T. i. m. (1983: 138–139, 146; 570. szöveg); Velzenbach I. (1971: 45. szöveg.)

34 Zentai T. i. m. (1983: 165; 686. szöveg). Ugyanez a motívum megtalálható már a magyarországi boszorkányüldözés dokumentumaiban is. A közelmúltban is fölbukkan a Szent Antal tüzét kezelő dél-alföldi gyógyítókkal kapcsolatban: Grynaeus (2002: 155–156). Moldvai és hárompataki csángó párhuzamok Kallós Zoltán és Takács György gyűjtéseiben, idézi: Grynaeus (2002: 155).

35 Például: Zenati T. i. m. (1983: 144; 560. szöveg).

36 Saját gyűjtés, Töröcske (Somogy m.), Kaposvár (Somogy m.) (2001).

37 Az angyal megidézéséről Erzsike nem engedett magnófelvételt készíteni. Így kizárólag az esemény megtörténte után sebtében papírra vetett jegyzeteimre tudok hivatkozni – egyelőre. (K. H. J.)

38 Tanulmányom kereteit túllépné, ha részletesen kitérnék Szent Mihály arkangyalnak a magyar és az európai néphitben és népi vallásosságban betöltött kiemelkedő szerepére. Érdekes párhuzamot kínál a Takács György által gyűjtött, tejelvevő boszorkány elleni ráolvasás szövege, amelyben Szent Mihály a rontó boszorkányok démoni serege ellen felvonuló angyali csapatok egyik vezéreként jelenik meg, lásd Takács (2001: 500–501). Szent Mihály arkangyalnak ugyanezen aspektusáról a zoroasztriánus, zsidó és keresztény hagyományban és a keresztény egyháztörténetben kielégítő részletességgel ír: Mann és mtsai (1992: 580–614).

39 A fogalmat a *halottlátó* analógiájára alkottam, mert a magyar hiedelemanyagban nincsen az angyalok által beavatott, velük mediátori kapcsolatot fenntartó, gyógyítással és jóslással foglalkozó mágikus szakértőre alkalmazható kifejezés.

40 Doreen Virtue – mint arról számos alkalommal publikált életrajzaiból értesülhetünk – látó képességei már gyermekkorában megmutatkoztak: állandóan az elhunyt közeli hozzátartozóit látta maga körül. Ám csak 1995-ben döntött úgy, hogy nyilvánosan vállalja ezt az adottságot. A váratlan pálfordulás egy különös esemény hatására következett be: egy parkolóban két fegyveres autótolvaj életveszélyesen megfenyegette Doreen Virtue-t, amikor ő a váratlanul felharsanó angyali hang többszöri ösztökélésére végül kiáltozni kezdett, és így sikerült megmenekülnie. Az angyalok az életmentésért cserébe arra kérték: „Taníts meg annyi embert, amennyit csak lehetséges, és olyan gyorsan, amennyire csak lehetséges, arra, hogy hallgassanak az angyalaikra!" Lásd: www.worldangelday.com

41 Az *angyalmondás* tulajdonképpen a magyar néphitből ismert *halottlátó* tevékenységével megegyező processzus: az *angyallátó* az angyalokhoz intézett kéréseket, kérdéseket, üzeneteket, a tőlük e kérdésekre adott válaszokat, illetve az angyaloknak az ember egyéni sorsát, de akár az emberiség egészét érintő üzeneteit, jóslatait, tanácsait közvetíti.

42 Virtue (2002). A szerző magyarországi kiadója így ajánlja kötetét: „Szelíd, harmónikus [sic!], intelligens és hihetetlenül hatékony az a mód, ahogy körülvesznek, oltalmazón, idézhetően az egyre inkább és egyre több alkalommal finom lényüket megnyilvánító Angyalok. Velük való tudatos kapcsolat új távlatokat, mélyebb belátást hozhat a szeretet fő áramából kiszakadt, gyógyulni vágyó embernek." A reneszánsz elit angyalmágiáról, elsősorban John Dee kapcsán lásd: Szőnyi (1998: 51–52, 56, 178, 233).

43 Területünkön egyedül a töröcskei *öntőasszony-dinasztia* esetében figyelhető meg a gyógyítás képességének isteni-mennyei eredete, a gyógyulás közvetlen kapcsolódása az isteni akarathoz: „Az a világon sömmi mást, az Isten gyógyította mög, mer ez egy ojjan imádság, ami régön a fölre maradt, ugye aztanék ez által az Isten is segít azon, hogy gyógyuljon mög..." Erdélyi (1976: 137). Saját gyűjtéseim is alátámasztják ezt a meglátást. Erről a gyógyítók körében általánosnak mondható hiedelemről lásd: Grynaeus (2002: 155).

44 Itt hívom fel a figyelmet az említett amerikai *angyallátó*ra, akinél hasonlóan szinkretikus összetételű a jóindulatú transzcendens erők birodalma: „[a tanfolyamon] Doreen először áttekintést ad az angyalok, arkangyalok, természet-angyalok, halott szeretteink és a mennybe-ment tanítómesterek [ascended masters] (Jézus, Mária, Mózes) által alkotott angyali királyságról [angelic kingdom]." Lásd: www.angeltherapy.com

45 Az ormánsági *javas/fives* az ember, vagy gyakrabban a háziállatok megrontásával gyanúsított, a közösségen belüli rontó ember–boszorkány azonosításában nyújtott elsősorban segítséget: a rontót odaidéző azonosító eljárást javasolt a károsultnak, megmondta a házban vagy istállóban elrejtett rontószer pontos helyét, továbbá tanácsot adott annak megsemmisítéséhez, hogy így a beteg ember vagy állat egészsége ismét helyreálljon. Zentai (1983: 139–144; 539, 540, 541, 542, 545, 546, 547, 548, 553, 554, 555, 556, 559, 560, 561. szöveg). Mint látó képességekkel rendelkező specialista a természetfeletti, démonikus boszorkányokat is „látta": Zentai T. i. m. (1983: 148; 575. szöveg), továbbá – többek között viaszöntés segítségével – meg tudta szabadítani az embereket a boszorkány által rájuk küldött boszorkány-szellemektől. Zentai T. i. m. (1983: 126–127, 128–129).

46 Pócs (2001: 126).

47 Pócs (1997: 52–53).

48 Pócs (2001: 128). Pócs Éva azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az isteni megszállottság jegyeit is mutató tündéri megszállottság individuális variánsát őrző narratív hagyomány elsősorban a tündérek mennyországába elragadott férfiakról szól. Pócs (2001: 131–132).

49 Az elbeszélést nem rögzíthettem magnóra, így csak saját, a beszélgetés alatt készült jegyzeteimet idézem. (K.-H. J.)

50 A kutató-adatközlő szituáció szerepformáló hatásairól érzékletes képet fest Simon Boglárka. Simon (2002: 123–127).

Bibliográfia

AUNE, David E. 1987: Oracles. In Mircea Eliade (szerk.): *Encylopedia of Religion* XI. London, 81–87.

BÁLINT Sándor [1981]: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest. [reprint: Szolnok. Barna Gábor utószavával.]

BALOGH Béla (szerk.) 2003: *Nagybányai boszorkányperek.* A magyarországi boszorkányság forrásai, B. sorozat: Várostörténeti források 1. Budapest: Balassi Kiadó.

BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai* I. Budapest: Balassi Kiadó.

– (szerk.) 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásai* II. Budapest: Balassi Kiadó.

BOEHM, 1938–1941: Keromantie. In E. Hoffmann-Krayer–H. Bächtold-Stäubli (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1242–1243.

DERJANECZ Anita 2001: A sors és megismerésének lehetőségei két csíki falu hiedelmeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Studia Ethnologia Hungarica. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének Tanulmányai 2. Pécs–Budapest: Janus–Osiris, 308–329.

DIÓSZEGI Vilmos 1960: Embergyógyítás a moldvai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V. 3–4: 35–124.

ÉBNER Sándor 1931: A zselici „csontrakók" és „öntőasszonyok". *Ethnographia* XLII: 146–148.

ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágék, lőtőt lépék.* (2. kiadás) Budapest: Magvető Kiadó.

– 1999: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Huszonöt év múlva.* Pozsony: Kalligram Kiadó.

GAGYI József 1998: Ica. Egy homoródalmási jósasszony és egy székelyföldi helyi divinációs hagyomány. In: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 61–82.

– 2001: A szentasszony. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről 2.) Budapest: Balassi Kiadó, 171–192.

GÖNCZI Ferenc 1905: Az emberi betegségek és gyógyításaik a göcseji s a hetési népnél. *Ethnographia* XVI: 345–361.

– 1914: *Göcsej, és kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár.

– 1940: *A somogyi gyermek.* Kaposvár.

GRYNAEUS Tamás 1974: Engi Tüdő Vince – legenda és valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* (1972–1973/1) Szeged, 155–184.

– 2002: *Szent Antal tüze.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

HARANGOZÓ Imre 1998: *„Krisztusz háza arangyosz..." Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.

HEROLD, Ludwig 1938–1941: Orakel–Bleigießen. In E. Hoffmann-Krayer–H. Bächtold-Stäubli (szerk.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VI. Berlin–Leipzig, 1278.

HESZ Ágnes 2001: Kapcsolatok a halottakkal. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó, 217–243.

KALLÓS Zoltán 1966: Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* VIII: 137–157.

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

KISS András–PÁL-ANTAL Sándor (szerk.) 2002: *A magyarországi boszorkányság forrásai* III. Budapest: Balassi Kiadó.

KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* I–II. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KOMÁROMY Andor 1910: *A magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.

KÓTYUK Erzsébet 2000: *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó.

LAWSON, John C. 1964: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion.* A Study of Survivals. New York. [1910]

LENGYEL Ágnes 1998: Halottlátó Lőrinciben. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged: Néprajzi Tanszék–Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 188–204.

MANN, Ulrich–SEEBAß, Horst–GRÖZINGER, Karl Erich–BÖCHER, Otto–TAVARD, Georges–SCHWEBEL, Horst 1992: Engel. In Gerhard Krause–Gerhard Müller (szerk.): *Theologische Realenziklopädie* IX. Berlin–New York: Walter der Gruyter, 580–614.

McGUIRE, M. R. P. 1967: Divination. In *New Catholic Encyclopedia* IV. Com–Dys. Washington DC: The Catholic University of America, 913–914.

MONDOK Ágnes 2001: Adatok egy gyógyítóasszony világképéhez. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó, 242–287.

PAIS Dezső 1975: A néző és a látó. (A sámán teljesítményei közül I.) In *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 250–253.

PÓCS Éva 1990: Jóslás, tudakozódás. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Budapest: Akadémiai Kiadó, 686–692.

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

– 2001: Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi Kiadó, 119–139.

– 2002: Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* (Válogatott tanulmányok I.) Budapest: L'Harmattan Kiadó, 136–172.

POLNER Zoltán 2002: *Kilenc fának termő ága. (Népi szövegek Tápéról.)* Szeged: Juhász Gyula Főiskola Kiadó.

REIZNER János 1900: *Szeged története* IV. Szeged.

SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

– 1982: *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768.* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SIMON Boglárka 2002: A természetfelettivel való kapcsolatteremtés technikái egy Székelyföldvári parasztasszony életében. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza könyvek 12.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 110–129.

SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngösök, boszorkányok Heves- és Külső-Szolnok vármegyében.* Budapest.

SZILÁGYI Mihály 1987: Boszorkányperek Tolna vármegyéből. In *Tanulmányok Tolna megye történetéből* XI. Szekszárd. 437–513.

SZŐNYI György Endre 1998: *„Exaltatio és hatalom". Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben.* (Ikonológia és Műértelmezés 7.) Szeged: JATE Press.

SZUHAY Péter 1976: Kártyajóslás. *Ethnographia* LXXXVII: 402–410.

TAKÁCS György 2001: *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest: Szent István Társulat.

THORNDIKE, Lynn 1958: *A History of Magic and Experimetal Science and Their Relation to Christian Thought During the First Thirteen Centuries of Our Era.* I–VIII. (5. kiadás [1. kiad.: 1923]) New York: Columbia University Press.

VASAS Samu 1985: *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés.* Bukarest: Kriterion Kiadó.

VIRTUE, Doreen 2002: *Angyalokkal gyógyítás.* Budapest: Mandala-Véda Kiadó.

ZENTAI János 1987: A születés, a házasság és a halál népszokásai Rádfalván. *A Pécsi Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 30–31, 1985–1986. Pécs, 325–343.

ZENTAI Tünde 1983: Ormánsági hiedelmek. *Folklór Archívum* 15. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

ZEPF, 1938–1942: Öl. In E. Hoffmann-Krayer,–H. Bächtold-Stäubli, (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VIII. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1243.

ZUESSE, Evan M. 1987: Divination. In Mircea Eliade (szerk.): *Encylopedia of Religion* IV. London, 375–382.

forrás	*helység*	*megye*	*dátum*	*forrás típusa*	*öntő neve*	*nemz*
KA/21/68–69.	Kolozsvár	Kl	1584.	tan	Zöld Ambrusné	ma
KA/21/71.	Kolozsvár	Kl	1584.	ít	Zöld Ambrusné	ma
KA/47/101.	Debrecen	Bi	1631.	kít	Szűcs László szenátor felesége	ma
KA/47/101	Debrecen	Bi	1631.	kít	Szűcs László szenátor felesége	ma
–	Kassa	Ab	1633.	tan	Korcsolás Jánosné	ma
–	Kassa	Ab	1633.	tan	Nagymihályi Andrásné Krompa Margit	szlo?
–	Kassa	Ab	1633.	tan	– (nő)	–
SF2/101/709.	Vasszentmihály	Va	1647.	tan	Liakicsné	hor
SF2/101/709.	Vasszentmihály	Va	1647.	tan	Liakicsné	hor
KA/109/134	Debrecen	Bi	1681.	ít	Borsó Istvánné	ma
BJ2/64/II/157.	Marosvásárhely	Mt	1681.	ít	– (nő)	–
BB/15/I.	Hagymáslápos	Szt	1684.	tan	Csótiné	rom
BB/15/II.	Nagybánya	Szt	1684.	tan	Csótiné	rom
KA/131/151.	Debrecen	Bi	1693.	tan	Balási Erzsébet	ma
KA/131/151.	Debrecen	Bi	1693.	tan	Balási Erzsébet	ma
KA/157/192.	Debrecen	Bi	1700.	tan	Veres Mihályné	ma
KA/157/191.	Debrecen	Bi	1700.	tan	Veres Mihályné	ma
KA/157/191.	Debrecen	Bi	1700.	tan	Veres Mihályné	ma
KKP1/220.	Esztergom	Es	1702.	tan	Torma Kata	ma
BB/25/III.	Nagybánya	Szt	1704.	tan	Szakácsné	rom
BB/25/III.	Nagybánya	Szt	1704.	tan	Szakácsné	rom
BB/25/III.	Nagybánya	Szt	1704.	tan	Szakácsné	rom
BB/25/III.	Nagybánya	Szt	1704.	tan	Szakácsné	rom
BB/25/III.	Nagybánya	Szt	1704.	tan	Szakácsné	rom
SF1/27/72.	Berekböszörmény	Bi	1715.	tan	asszony	–

mesters.	*lakhelye*	*használt anyag*	*öntés módja*	*megöntött állat/ember*	*célja*
bába-gyógy	ua.	ón (fehér)	rostán át beteg feje fölött tálba	gyer	gyógy
bába-gyógy	ua.	ón	–	–	–
–	ua.	ón	–	gyer	jós-bet
–	ua.	viasz	–	–	jós
–	ua.	viasz	–	–	–
–	ua.	viasz	–	–	–
–	ua.	viasz	–	–	–
gyógy-tud	ua.	viasz	–	emb	tolv
gyógy-tud	ua.	viasz	fazékba ráolvas horvátul	emb	lop
–	ua.	ón	–	–	–
var	Ma	viasz	visszafelé mondja a miatyánkot	nő-özv	elt-dol
gyógy-tud	Szaszar	viasz	–	–	elt-emb
gyógy-tud	Szaszar	viasz	–	–	lop
gyógy	ua.	ón	–	emb	ij
gyógy	ua.	ón	–	emb	ij
gyógy	ua.	ón	rostán át	ffi	ij
gyógy	ua.	ón	–	–	–
gyógy	ua.	ón	–	–	–
bába	Köbölkút	ólom	ráolvas fülbe	csecs	–
gyógy-tud	Tomán?	ón	–	–	–
gyógy-tud	Tomán?	ón	–	–	–
gyógy-tud	Tomán?	–	–	fiú	gyógy
gyógy-tud	Tomán?	–	–	fiú	gyógy
gyógy-tud	Tomán?	–	ráolvas kezében vakaró és kanál	gyer	az
néző	Bi?	–	–	ffi-ör	az

forrás	*helység*	*megye*	*dátum*	*forrás típusa*	*öntő neve*	*nemz*
KKP1/82.	Békés	Bé	1715.	tan	Nagy Mátyásné Erzsébet Klára	ma
KKP1/82.	Békés	Bé	1715.	tan	Nagy Mátyásné Erzsébet Klára	ma
KA/253/275.	–	Tr	1716.	vádi	Garajka Erzsébet	szlo?
KA/253/275.	–	Tr	1716.	ít	Garajka Erzsébet	szlo?
KA/283/286–87.	Kis Poneba	Tr	1720.	ít	Zgenya Anna	szlo
BJ1/72/244.	Nudabula	Gö	1721.	tan	**********	tan
BJ1/72/244.	Nudabula	Gö	1721.	tan	Stanisovsky Kata	szlo
BJ1/72/244.	Nudabula	Gö	1721.	tan	Stanisovsky Kata	szlo
BJ1/72/244.	Nudabula	Gö	1721.	tan	Stanisovsky Kata	szlo
BJ1/11/ I/53.	Abaújszántó	Ab	1721.	tan	özv. Soltész Andrásné Szabó Kata	ma
KA/231/192.	Tiszaújlak Feketepatak Fancsika	Ug	1725.	tan	Vas Jánosné	ma
SI/57/126.	Füzesabony	He	1728.	tan	– (nő) pásztor anyja	szlo
SI/57/126.	Füzesabony	He	1728.	tan	– (nő) pásztor anyja	szlo
KA/410/521.	–	Tr	1747.	lev	Massiczka Dorottya	szlo
KA/411/521–522.	–	Tr	1747.	védb	Boronkova Katalin	szlo
KA/411/521–522.	–	Tr	1747.	ít	Boronkova Katalin	szlo
SF2/295/258.	Nemeskér	Sp	1748.	tan	Horváth Istvánné	hor?
SF2/295/262.	Nemeskér	Sp	1748.	tan	Horváth Istvánné	hor?
SF2/295/266.	Nemeskér	Sp	1748.	tan	Horváth Istvánné	hor?
BB/50/A.	Nagybánya	Szt	1753.	tan	Pálné	rom
BB/50/A.	Nagybánya	Szt	1753.	tan	Pálné	rom
SF1/101/328.	Hódmezővásárhely	Cso	1757.	tan	Vörösz Jánosné Szobj Judit	ma

mesters.	*lakhelye*	*használt anyag*	*öntés módja*	*megöntött állat/ember*	*célja*
gyógy-tud	ua.	ón	kanálban olvasztja szobán kívül	nő-assz	–
gyógy-tud	ua.	ón	ráolvas	nő-assz	–
tud	ua.	viasz	–	emb	elt-emb+jós
gyógy-tud	ua.	viasz	–	nő	jós-sors
gyógy-tud	ua.	viasz	–	emb	gyógy
gyógy-tud	Csucsom	viasz	lábosban melegíti	–	–
gyógy-tud	Csucsom	viasz	–	nő-assz	lop+elt-dol
gyógy-tud	Csucsom	viasz	–	nő-assz	gyógy
gyógy-tud	Csucsom	viasz	lábosban melegíti	–	–
–	ua.	ólom	–	ffi	az+gyógy
tud	Ug?	ón	–	nő-assz	ij
tud	ua.	viasz	vízbe	nő-fi	ij?
tud	ua.	viasz	tálba	emb	ij?
gyógy-tud	ua.	viasz	–	–	–
gyógy-tud-jós	ua.	viasz	–	–	–
gyógy-tud-jós	ua.	viasz	–	–	elt-dol
gyógy-tud	ua.	ólom	–	tehén	az
gyógy-tud	ua.	ólom	beteg mellén tálba háromszor	nő-fi-meny	az+jós-bet
gyógy-tud	ua.	ólom	beteg feje fölött tálba többször	nő-fi-meny	az+jós-bet
gyógy-tud	Katalinfalu	ón	–	gyer	az
gyógy-tud	Katalinfalu	ón	–	gyer	az
–	ua.	ón	–	fiú/saját	az

Rövidítések

Publikáció
BB = Balogh Béla
BJ1–2 = Bessenyei József 1–2.
KA = Komáromy Andor
KKP1–2 = Klaniczay Gábor–Kristóf Ildikó–Pócs Éva 1–2.
SF1–2 = Schramm Ferenc 1–2.
SI = Sugár István

Megye
Ab = Abaúj-Torna
Bé = Békés
Bi = Bihar
Gö = Gömör-Kishont
He = Heves
Kl = Kolozs
Mt = Maros-Torda
Sp = Sopron
Szt = Szatmár
Tr = Trencsén
Ug = Ugocsa
Va = Vas

Forrás típusa
ít = ítélet
kít = közbeszóló ítélet
lev = levata
tan = tanúvallomás
vádi = vádirat
vádb = vádbeszéd

Öntő nemzetisége
hor = horvát
ma = magyar
rom = román
szlo = szlovák

Öntő mágikus mestersége
gyógy = gyógyító
gyógy-tud = gyógyító-tudós
tud = tudós

Megöntött ember neme/kora
csecs = csecsemő
emb = ember általában
ffi = férfi

ffi-ör = idős férfi
gyer = ismeretlen nemű gyermek
nő-assz = férjezett nő
nő-fi = fiatal nő
nő-fi-meny = fiatal nő, az öntést végző menye
nő-özv = özvegyasszony

Öntés célja
az = rontó azonosítása
elt-dol = tudakozódás eltűnt dologról
elt-emb = tudakozódás eltűnt/távol levő emberről
gyógy = gyógyítás általában
ij = ijedtség kezelése
jós = jóslás általában
jós-bet = jóslás a beteg sorsáról
jós-sors = jóslás az ember sorsáról
lop = tudakozódás ellopott dolgokról
tolv = tudakozódás a tolvajról

Megjegyzések

A publikációk adatait a Bibliográfia tartalmazza. A megyéket az 1913-as megyebeosztás alapján közöljük. Az öntő lakhelyét csak akkor tüntettük föl, ha az eltért az eljárás helyszínétől.

PÁKAY VIKTÓRIA

A tiszabökényi gyógyító

Dolgozatomban P. E.[1] tiszabökényi gyógyítóasszony tevékenységét mutatom be részletesen. Tiszabökényben[2] több éve végzek néprajzi kutatómunkát[3] a népi gyógyítás különböző területein. Kiemelten foglalkoztam gyógyító egyéniségek vizsgálatával, így a gyűjtés során megpróbáltam feltérképezni, hányan foglalkoznak Bökényben és környékén[4] orvoslással. Vizsgálataim során arra is választ kerestem, hogy a különböző gyógyítókat milyen baj, betegség vagy kár esetén keresik fel, s ők hogyan, milyen módszerekkel gyógyítanak. Valamint, ha valamilyen veszélyhelyzetbe kerül az egyén vagy a család, milyen megoldási lehetőségek vannak ennek feloldására, megszüntetésére. Az alapján, hogy az adott személy mekkora tudással és betegkörrel rendelkezik, három kiemelkedő gyógyítót és több helyi specialistát találtam. Bökényben ezen kívül a pravoszláv pap is foglalkozik gyógyítással, rendszeresen járnak hozzá más falvakból is a gyógyulás reményében.

Tiszabökényben az általunk ismert helyi specialisták szemmel vert és megijedt gyerekeket gyógyítanak ráolvasással. Az ő tudásuk már több, mint az átlagé, de még nem emelkednek ki a közösségből, nem lettek széles körben ismertek, ezért elsősorban a családtagokat, szomszédokat gyógyítják.

Külön kategóriába tartozik a tiszabökényi pravoszláv pap, aki szintén jelentős szerepet tölt be a hagyományos gyógyítási rendszerben. Hozzá nemcsak Bökényből, hanem a környékbeli falvakból is gyakran jönnek, hogy imádkozzon rájuk. Ismeretségi köre és tevékenysége alapján rokon a kiemelkedő gyógyítókkal, azonban papi hivatása miatt külön kategóriába soroljuk.

A kiemelkedő gyógyító egyéniségek nemcsak a szűkebb környezetükben ismertek, hanem más falvakból, gyakran harminc-negyven kilométeres körzetből is jönnek hozzájuk. Az ő tudásuk, világképük sokkal teljesebb, tevékenységi körük gyakran szélesebb, erősebb gyógyító öntudattal rendelkeznek, és általában összetettebb személyiségek is, mint a helyi gyógyító specialisták.

Kárpátalján működik két „hivatásos" ukrán természetgyógyász is, Nagyija és Marfa, akik nagy népszerűségnek örvendenek: mindketten rendszeresen tartanak különböző kárpátaljai városokban „egyéni fogadásokat", ahova várják a betegeket.

A három, környéken ismert kiemelkedő gyógyítóasszony közül én azért P. E.-t választottam, mert az ő tevékenysége, világképe a legösszetettebb. Szuggesztív, karizmatikus személyiség, aki nagy hivatástudattal és elkötelezettséggel végzi feladatát.

P. E. tudománya, tudásanyaga

Tudományát apai nagynénjétől örökölte, akinek életében, gyógyítóvá válásában nagy szerepe volt, de – P. E. hite szerint – veleszületett képességei tették lehetővé, hogy kiemelkedő gyógyító váljék belőle. Édesanyja elbeszélése szerint megszületése is különleges volt: születése után állítólag leesett a földre, majd, mint egy labda, „felpattant" az ágyra, miközben semmi baja nem lett. A nagyanyja, aki maga is bábaasszony volt, ezt jelként értelmezte, és rögtön meg is állapította, hogy ő ilyet még nem látott, ez csoda, ebből a gyerekből még lesz valami.

Ismert hiedelem, hogy a tudós-táltos-gyógyító születése, testi jegyei utalnak későbbi tevékenységére: például hetedik gyerek, burokban, foggal, valamilyen fölös testrésszel születik.[5] P. E. esetében hasonló nem merül fel, nincsenek testi hibái, stigmái, de ebben a történetben megfigyelhetjük ennek a hiedelemnek egy sajátos továbbélését, azt, hogy szükségét érzi kiemelni: már születése előrevetítette jövőjét, képességeit.

Gyermekkorában sok mindent megérzett, gyakran előre megmondta, mi fog történni, álmai, *látomásai*[6] voltak. Éjszaka gyakran nem tudott aludni, messziről jövő, visszhangszerű hangokat hallott, amelyek szólították őt, de nem tudta, ezek a hangok honnan származtak, mit akartak tőle. Hasonló hangokat a mai napig is hall, segítik őt a gyógyításban, pozitívnak értékeli.

> Ha bármibe belefogok, bármit akarok csinálni, akkor olyan érzést ad, hogy te ezt igenis csináld, mert meg tudod csinálni. Úgyhogy nagyon sokban segít.[7]

Környezete, szülei, bátyjai egyáltalán nem örültek képességeinek, tiltották neki, hogy megérzéseit elmondja, mert különben, önmagát beteljesítő jóslatként, megtörténik mindaz. Az édesanyja különösen féltette, hogy egyszer „lelepleződik", és elviszi a milícia.

Nyolc-kilenc éves volt, amikor először kezdte tudatosan kipróbálni magát. Titokban, hogy ne vegyék észre, kipróbálta a különböző gyógyfüveket, kenőcsöket kezdett készíteni, vagy titokban levette a rontást társairól, családtagjairól. A bátyjait is gyakran figyelmeztette, hogy erre vagy arra ügyeljenek, de nem szerették, ha megérzéseit elmondta, mindig azt mondták, hogy olyan, mint Erzsi nénje,[8] és soha nem lesz nyugta, mert sok emberrel érintkezik. De nemcsak a családtagjai vették észre másságát, hanem iskolatársai, tanárai is, sokszor mondták neki: „Te, azt mondja, te veled mi van, hogy annyi mindeneket megérzel?" Többen tartottak, féltek tőle az iskolában is, mert gyakran valóra váltak a megérzései, jóslatai.

Gyerekként, bár érezte másságát, még nem volt pontosan tudatában képességeinek. Nagynénje terelte ebbe az irányba, oktatta az orvoslás tudományára. Nagy hatással

volt rá, sok mindent kapott, tanult tőle. Nagynénje Budapesten lakott, képzett bába volt, szülészeten dolgozott, és emellett maga is gyógyított, jósolt. Sokan jártak hozzá, sőt, valószínűleg patikája is volt. Férjével több évig éltek Amerikában is, de időskorukban visszaköltöztek Magyarországra.

Nagynénjével az évek során tanár–tanítványi viszonya alakult ki. Nagynénje, férjével együtt, nyaranta egy hónapot töltött Bökényben, illetve ő is gyakran meglátogatta őket Pesten, főleg a nyolcvanas évek közepétől, amikor nénje nagyon beteg volt. Ilyenkor mindig sokat foglalkozott vele, e találkozások alkalmával tanította a kártyajóslásra, a gyógynövények ismeretére. Megérezte, hogy benne van tehetség, fogékonyság, ezért kezdte el tanítani őt. Tehát egy hosszú, évtizedeken át tartó tanulási folyamatról van szó, amely idő alatt P. E. elsajátította a gyógyításhoz kapcsolódó ismereteket.

P. E. hagyományos, falusi hiedelemismerete mellett jelentős nagynénjének modernebb, nagyvárosias szemléletet tükröző tudása, ami megjelenik elbeszéléseiben is. Erre jó példa a jósló kristálygömb használata,[9] amire a nagynéni tanította meg őt. Sajnos, magát a gömböt később nem tudta áthozni a határon, így ezt ő nem használja.

A hosszú tanulási folyamat mellett a tudományszerzésnek egy másik módja is megfigyelhető. Nagynénje, amikor már nagyon beteg és idős volt, átadta neki azt a ráolvasást, amelyet P. E. ma is használ a gyógyítás során. Ezzel lemondott a ráolvasás használatáról, tehát a gyógyításról is, örökül adva azt unokahúgának.

P. E. tehát nagynénjétől összetett tudásanyagának különböző rétegeit tanulta:

a) az inkább polgári szemléletmódot, életfelfogást, ítéletrendszert képviselő kártyajóslást;[10]
b) a gyógyfüvek, gyógyteák, kenőcsök ismeretét;[11]
c) a gyógyításkor használt ráolvasást, de több, régi imakönyvet is kapott tőle;
d) a betegség megállapításának képességét tapintás útján.

Megvizsgálva P. E. tudásanyagának különböző rétegeit, a következőket állapíthatjuk meg:

Hagyományos hiedelemelemek: ezek legjobban a rontás- és gyógyítástörténetekben figyelhetők meg; nagyon eleven és gazdag, a boszorkányokhoz kapcsolódó hiedelemismerete; sok archaikus elem jelenik meg a gyógyítás mozzanataiban: folyóval viteti el a betegséget, fekete földbe küldi, megérzi a beteg jövetelét, átveszi a betegséget.

Széles körű racionális gyógyítási ismeretek: gyógynövények használata; folyamatosan kísérletezik, próbálgat, újabb gyógyteákat, kenőcsöket készít; orvosi ismeretekkel is rendelkezik,[12] tisztában van a legismertebb és leggyakrabban előforduló betegségekkel, például ismeri a rák, a daganat, a szívinfarktus fogalmát.

Jóslához kapcsolódó tudása két részből áll: hagyományos (viaszöntés) és modern (kártyajóslás).

Modern, a hagyományostól eltérő elemek tudásában, amelyek több szinten jelennek meg. Szóhasználatban: agykárosult, telepátia; eszközeiben: a szenteltvizet martinis üvegekben tartja, kristálygömb; módszereiben: energiaátadás. A hiedelem modernizálásában: mobiltelefon.[13]

P. E. világképe – a rontás mint betegségok

Világképének megértéséhez fontos beszélni arról, P. E. milyen magyarázatát adja a betegségek kialakulásának. Ő gyakorlatilag minden betegséget a rontással azonosít, legyen az bármilyen szervi, fizikai baj, tünet (sebek, kelések a testen, daganat stb.) forrása. Számára minden betegségnek lelki oka van, ami valamilyen kártételtől származik. A rontás nem csak betegséget okozhat, kihat az élet minden területére: akit megrontottak, az elveszti a szerencséjét, nem sikerül neki semmi, legyen az üzlettel vagy családdal kapcsolatos. „Mondom, mikor megtisztul, rontás lemegyen, mondom, akkor lesz szerencse. De addig, mondom, semmi."

Ezért számára a rontás levétele a gyógyítás legfontosabb eleme, s csak ezután érdemes és hatásos bármilyen más gyógymódot, azaz teát, kenőcsöt, tinktúrát alkalmazni: „azt ki kell belőle űzni, a rosszat".

A rontásnak P. E. számos tünetét ismeri: az egyik legalapvetőbb, hogy megváltozik a viselkedése, gyakran gyenge, sokat szédül, leromlik a fizikai állapota, sokat fáj a feje, a szíve, zavart, rossz természetű lesz.

> Főleg a fiataloknál, a családosoknál, kitör a botrány, veszekednek, kiabálnak, a gyerekhez sincs türelme, egymáshoz sincs türelme, hanyagolják egymást, ezen is észre lehet venni, hogy az a fiatal párnak már nincs valami rendben. Mint a kutya meg a macska, úgy cirkuszolnak, erről észre lehet venni.[14]

Akinek a rontás a kisagyáig elért, az „agykárosultnak kezdődik", beszédhibás lesz, dadogni kezd – ezek az esetek nehezen gyógyíthatók, mert „nem engedelmes, makacs az ösztöne".

> Már félig olyan halott, hideg már, semmihez nincs türelme, már olyan életkedve nincsen, szinte mindig a halálra gondol, van olyan betegem, aki mindig csak a halálra gondol, olyan rosszak járnak a fejében. Ez már nagyon súlyos beteg az ilyen.[15]

P. E. a *rontás* több fajtáját különbözteti meg aszerint, hogyan történt. Ez meghatározza azt is, hogy az ember mely szervét támadja meg, milyen súlyos, hol kell gyógyítani a beteget. A rontásba bele lehet lépni, például ha halott sírjáról származó földet halott hajával kevernek össze és azt dobják el, vagy mákot kevernek össze sírról szedett földdel – ilyenkor a fájdalom a lábon keresztül megy fel. A rontást meg is lehet etetni, ekkor „a gyomra szakad kifele". Ha ruhával vagy átokkal rontanak, akkor a szívet fogja meg a rontás. De más testrészeket is megtámadhat: a fejet, a kisagyat, amit a legveszélyesebbnek tart, mert komoly károsodásokat okozhat. Ilyenkor ezt a területet egy koszorú veszi körül, ami megakadályozza, hogy a gyógyító az agy közelébe férjen, ezért először ezt a koszorút kell felszakítani, csak utána lehet sikeres a gyógyítás.

> De van olyan, akinek a szívét fogja még, és az olyan, mint a kígyó. És mindig a kígyó fej(e), így a fejével. Olyankor fáj a szíve, mikor a fejet mozgassa, hogy kap a szíve után. Be-begörcsöl a szív, és ide jön egy göb. És nem tudja sok, hogy minek van az. Azért van, mert a rontás, ahogy kapja a szívet összefele a görcs.

Az, hogy mennyire erősen hat a rontás, attól függ, kinek milyen a szervezete. Nem függ nemtől és életkortól, lehet, hogy egy gyerekre nincsen hatással a rontás, míg például a szülei vagy a testvérei rögtön megérzik. A rontás nem feltétlenül fejti ki hatását azonnal, elképzelhető, hogy napokig, hetekig, hónapokig, sőt évekig lappang, és csak utána tör a felszínre.

A rontást különböző személyek eltérő okkal vagy céllal okozhatják. A rontás legegyszerűbb módja, ha valakit *megátkoznak*, rosszat kívánnak neki *(rossz kívánatok)*. Az *irigység* is ártalmas, ezért nagyon oda kell figyelni, mit mondunk, mert nem tudhatjuk, kit fogott meg az átkunk, irigy tekintetünk. Különösen tud rontani az özvegyasszony vagy az árva átka. A másik, gyakran előforduló ok, ha valakinek a szeme „rossz", bár nem tud róla, mégis tud vele rontani, *megverni*.

A rontást leggyakrabban a boszorkányok okozzák, akik „direkt, muszájból" tesznek rosszat, mert „a sátán, Lucifer állandóan ostorozza őket, ezért muszáj nekik ezzel foglalkozni". A boszorkányt nehéz észrevenni, nem tudja akárki felismerni, de ha valakinek van tudománya, ahogy például P. E.-nek, meg tudja állapítani valakiről, ha boszorkány. Fel lehet ismerni arról, hogy mindig lesüti a fejét, nem néz a másik ember szemébe, hogy ne vegyék észre a gonosz tekintetét, ami rossz érzést kelt a másik emberben. Soha nem mondja meg egyenesen, mit akar. Nem tud nyugton maradni, egy helyben állni, a kezét sem tudja hova tenni, ezért állandóan dugdossa, izeg-mozog, mert „ostorozzák a kígyók".

> Nekem, ahogy mondta a nagynéném, meg én is, ahogy érzem, az olyan, mint mikor a lovat patkolják. Tüzesítik a vasat. Na. És neki is olyan érzései vannak, hogy mindig mintha tűn ülne, mindig menni kē, mozogni kē. Mindig olyan érzései vannak. Az ördögök csinálják neki. Azok csinálják.
>
> Vannak bizonyos boszorkányok, összeülnek, és azt úgy mondják, olyan, mint a kupaktanács. És nekijek olyan, mint a főpap, a boszorkányoknak van a főpapjuk, és akkor ott azok bemutatnak egy olyan, mit a szektáknak, vagy hogy mondják azokat. Ki mit tud, ki milyen erős, ezt csinálta, azt csinálta, az azt csinálja, és így. És akkor evvel összeteszik, és akkor dörmögnek és mormognak a sötétben, és akkor ők aztat füstölnek, mint a katlanba. És akkor ők csinálják ezt a mindenféle nyavalyát, ezt az ördögi boszorkányságot. És akkor, akire rá akarnak szállni, akkor annak a nevét mondják, mondják, és akkor kiveszik belőle az erőt. Úgyhogy nem jó az ilyenekkel összeizélni, érintkezni.
>
> – És szokták E. nénit is környékezni?
>
> – Persze. Környékeztek. Én leblokkoltam[16] rögtön magam.[17]

A rontás tehát nagyon súlyos betegségeket tud okozni, minél régebb óta rajta van, annál komolyabb tünetek jelentkeznek a betegen. A lelki, szellemi elváltozáson túl fizikai jelei is lehetnek a súlyos rontásnak, tipikus tünetek például a testen kialakult sebek.

Ez a fajta pszichoszomatikus szemlélet nem ismeretlen és idegen a népi betegségszemlélet számára. A hagyományos orvoslás igyekszik minden bajnak megadni az okát. Ez lehet jól megmagyarázható, például ütés, vágás, megerőltetés, törés stb., de vannak olyan magyarázatok is, amelyek szerint valamilyen természetfeletti lény vagy ártó személy váltja ki a betegséget.[18] A népi orvoslás gyakran szomatikus tünetek (sebek, daganatok stb.) mögött is pszichikai okokat sejt. A mai orvosi gyakorlatban is egyre nagyobb teret nyer a pszichoszomatikus szemlélet, amely a betegségek kialakulásában a lelki tényezőknek is nagy szerepet tulajdonít.[19] A hagyományos orvoslás is hasonló elvek alapján működik, alapvetően pszichoszomatikus szemléletű, amit természetesen nem így fogalmaz meg, hanem betegségokként az ijedtség, rontás és különböző fajtái jelennek meg. Ez képletes megfogalmazása annak, hogy az embert belső, lelki trauma emészti, kínozza, amiről nem tud, elfojtja, ami később fizikai tünetekben jelenik meg. Az ijedtség, rontás, szemmel verés, igézés mind olyan betegségek kiváltó okai lehetnek, amelyek az emberek számára megfoghatatlanok, ismeretlenek, a saját fogalmi készletükkel nem írhatók le, ezért nevet kellett adni nekik, hogy legyőzhetők, gyógyíthatók legyen. Mindez egy archaikus, mágikus szemlélet segítségével volt megvalósítható, amelyben a betegséget valamilyen ártó hatalom, személy okozza, a betegség meggyógyítása pedig ennek az ártalomnak, károkozásnak a megszüntetését, a rontás levételét jelenti.

A népi betegségszemlélet szerint a rontás okozta betegségeket nem lehet orvosi módszerekkel, gyógyszerekkel megszüntetni, csak speciális gyógyeljárásokkal elhárítani, amelyet csak a gyógyító ismer. Az eljárás során figyelembe kell venni a betegség metafizikai hátterét, eredetét – a gyógyítás csak ebben az esetben lehet sikeres.[20] Ezt az elgondolást figyelhetjük meg P. E. esetén is, aki minden betegség okát a rontásban, és a rontás okozta lelki sérülésekben látja.

P. E. tevékenységi köre

P. E. tevékenysége három alapvető elemből épül fel: 1. gyógyítás; 2. jóslás; 3. kapcsolat a halottakkal. Természetesen ezek nem választhatók szét élesen, tudása szerves egységet alkot, a különböző szerepek egymásmellettisége tapasztalható.

Gyógyítás

P. E. sokrétű tevékenységei közül először és legrészletesebben a betegek gyógyításához kapcsolódó szerepkörét mutatom be. Megvizsgálva gyógyító szerepköréhez fűződő történeteket, több jellegzetes motívumot állapíthatunk meg. Általánosan ismert hiedelem, hogy a gyógyító tudja, vagy előre megérzi, ha beteg jön hozzá, álta-

lában a betegség okát is ismeri, és már várja a hozzá érkezőket.[21] Ez megjelenik P. E. elbeszéléseiben is. Intuitív képességekkel rendelkezik ő is, megérzi, ha jönnek hozzá: ha vendég jön, az ujjai, a könyöke, az ütőere *reagál*, de mindegyik testrésze mást jelent. Ha az ujjai elfehérednek vagy a karja fáj, akkor beteg jön, illetve olyan valaki, akin rontás van, ha az ütőere *reagál*, akkor valamit meg akarnak tudni, tehát jósoltatni jönnek.[22]

> Múlt héten megjött egy taxi, és a fiatalember száll kifele, azt mondja, bemehetek, mondom, magának nem muszáj, mondom, hanem az, aki hátul ül. Azt mondja, hát miért? Mondom, mert nem maga beteg, hanem aki hátul ül, az a beteg. Hát azt mondja, ismer bennünket. Mondom, hát honnan ismerném, most jönnek. Ők sem, az az igazság ismertek, mert egyenesen Magyarból hozták a kis fiatalasszonyt. Hat hetet feküdt Magyarba a kórházba, s operálni akarták. Méhdaganattal, közben nem az volt neki, hanem erős rontás alatt volt és hogy menstruált, össze kapta a rontás azt az ereket benne és úgy nézett ki, mint egy daganat. És jó, hogy nem operálták meg, tegnap volt itten a testvére, és mondja, hogy voltak át Magyarba és mondja az orvos, azt mondja, hogy mit szedett, hogy szétoszlott, a daganat nincs.[23]

A gyógyítókról szóló elbeszéléseknek szintén jellegzetes motívuma, hogy a tudós megérzi, ha valaki nem hisz a tudományában vagy kételkedik abban, amit mond, ezért megleckézteti, aki próbára akarja tenni őt.[24] Ez az elem megfigyelhető P. E.-nél is, aki szintén észreveszi, ha nem hisznek neki vagy nem veszik komolyan – ilyenkor a családjáról, az otthoni dolgokról kezd el beszélni a betegeknek, olyan tényeket mond, amelyeket ő elvileg nem tudhat.

> Bejön. Mondjuk kettő, három megjönnek. Végignézek rajtuk, nem, nem te vagy a beteg, az a beteg. Így. Végignézek rajtuk. Ez a beteg. Hiába az akarja, hogy nézzem a kártyát, már látom kívülről, hogy ennek mi a baja, kész. Na mondom, ha annyira akarja, hadd lássa. Kíváncsi. Akkor elmondom, a családot. Ide-oda. Ha azt látom, ez olyan hiszékeny, olyan nem nagyon hisz benne, vagy mit tudom én, izé, na várjál, elmondok neki mindent, akkor már azt mondja. Úgy van, azt mondja, úgy van. Ez minden igazat mondott. Pedig nem is beszélgettünk és nem is ismer minket. És mindenről valamit mond. Szóval vannak olyan hiszé..., akik nem hisznek. És amikor elmondom, hogy otthol mi van, meg minden, meg mi volt, meg, mi, ki a rokon, meg mi, így az ember elrészletezi, akkor már hisznek az embernek.[25]

Sajátos jellemzője a népi orvoslásnak az intuitív diagnózis, tehát nem kórelőzményből, vizsgálatok sorából állapítja meg a betegség okát, hanem érzései, tapasztalatai, hite, hiedelmei alapján.[26] A gyógyítás során P. E.-nél nagyon fontos szerepe van a megérzésnek, az intuitív diagnosztikának. A diagnózis felállításának nála több módja is van: kiemelkedő fontossága van a megérzéseknek, ez a legjelentősebb mód-

szer; meg lehet állapítani ránézéssel, valakinek a szeméből; a beteg ember viselkedése is elárulhatja; nagy szerepe van a testi kontaktusnak, a tapintásnak[27] is, mert az erek lüktetéséből is megtudja a baj okát. Ilyenkor megállapítja, milyen típusú rontás van a betegen, milyen eredetű és erősségű.

> Ha ránézek mondjuk valakire, és akkor látom, hogy mi rejlik a szemibe, a nőknél is, vagy akárki jön befele, már megnízem a szemit és az egyik szemében a pupilla nagyobb, akin rontás van, csak az egyik szemén, az a gombja (?) ottan, kicsit meg van nagyobbodva, azon már látszik, hogy van rontás.
>
> Ha tapintok vagy valami, akkor érzem, hogy hát igenis mi a betegsége az embernek, vagy ha végignézek rajta, látom, hogy a szíve fáj vagy valami, és akkor ott azt a részét gyógyítom.[28]

A betegekkel való beszélgetés és a diagnózis felállítása után következik maga a gyógyítás. A gyógyítás első szakaszában a rontást veszi le ráolvasással és lemosással, majd ez után következhet a második szakasz, azaz a gyógyteák, kenőcsök, fürdők stb. alkalmazása.

A rontás levételének két része van, egy látható, amikor a beteget szenteltvízzel lemossa, illetve egy láthatatlan, belső, amikor magában imádkozza a megfelelő ráolvasást. A kettőt természetesen folyamatosan és egyszerre végzi.

A gyógyítás első fázisa, hogy egy külön, csak ekkor használatos pohárba kitölti a szenteltvizet. A szenteltvíz három helyről származik: Tiszabökényből, Máriapócsról és a jeruzsálemi Siratófaltól (!), ahonnan a vizet mindig hozzák neki.

A szenteltvíz elkészítésének külön rítusa, meghatározott menete van. A különböző helyről származó vizek öntésekor a beteg nevét kell mondani, miközben többször is keresztet vet mind a pohárra, mind a betegre. Az egész tevékenység alatt imádkozni kell.

Ezt követi a lemosás, a következő módon:[29] a tisztítást a fejénél kezdi el, először keresztet vet, majd a kezével körkörös mozdulatokat végez, *energiát sugároz* a betegség gócpontja felé, hogy feloldja azt. A fej után következik a szem és környéke, majd az ütőerek és az idegszálak. A három elbeszélésből nem egyértelmű, hogy a gerincet és a hátat vagy a szívet mossa-e le előbb, de ezt követi a belső szervek, elsősorban a gyomor és a has tisztítása. Legvégül a kezeket és a lábakat, illetve a talpat mossa meg. A rontás levételének teljes folyamata alatt imádkozik. A lemosást, és ezzel együtt a betegség levételét, végig a kezével, az ujjaival végzi, körkörös mozdulatokat tesz, így távolítja el a rontást. A mozdulatsor végzése közben energiát ad át a betegnek, ennek segítségével veszi le a rontást; minél betegebb valaki, annál több energiára van szüksége a gyógyuláshoz. Ez leginkább attól függ, hol található a rontás: ha a lábban van, az egyszerűbb, onnan könnyebb levenni, ahhoz kevesebb energia kell; ha már feljebb van, a szívnél, a nyaknál vagy az ütőerekben, az veszélyesebb, nehezebb; de ha a rontás „belement" a kisagyba, akkor azt nagyon nehezen lehet meggyógyítani, ahhoz nagyon sok *energia* kell.

Így forgatom a kezembe, és az ujjaim szedik fel, előbb a tenyerem, aztán az ujjam, és amikor felemelem, így jön felfele, feltépem. Olyan mintha koszorú volna a fején. Feltépem, és akkor le, mindig ezt az ujjamat mutatom le, hogy le a földbe a rossz. Na mikor ez megvan, akkor a szem, hogy tisztuljon a szem, megkenem, mártom, kenem. Aztán az ütőért, hogy tisztuljon a fej. Az inak, az erek. Aztán a szív, ha nagy beteg, akkor kell, itt hátul van ez a két ütőér, amelyik vezet itt az agyhoz. Mert van soknak, hogy megy az agyba már a rontás. Aztán itten a hátgerincet végig, s itt ezen a csigolyán itten megáll az ujjam, és akkor azt úgy megmozgatom, hogy onnan induljon el, felfelé, és aztán hátán így körbe. Így. És akkor szedem kifele, és akkor amikor kiszedem, akkor megy a szív, és keresztet. És akkor ha belső baja van, akkor kezin, úgy jártatom a gyomrán, a hasán, ahol van a betegség. Aztán legutóbb a láb jön. Le, talp alá, és aztán, ha kész van, üvegbe töltöm, és azt kell vinni a Tiszára, mert a Tisza vize mindent lemos, levisz. Van olyan szemtelen, hogy hazamegy, az utcán eldobja az üveget, és akkor az a másik beletapos. Viszont nekem is visszaüt. Azért inkább szívesebben viszem én a Tiszába.[30]

A rontást folyamatosan veszi ki a betegből az imádság és a szenteltvíz által, miközben a betegség *belemegy* a szenteltvizes pohárba, ami megmutatja, mikor rontották meg, hány éves volt a rontás, vagy esetleg már így született-e.[31]

P. E., amikor leveszi a rontást, egyben magára veszi a betegséget. Elgyengül, fáradt lesz, az a szerve, testrésze kezd el fájni, amelyik a betegnek is fáj. Ő gyógyítás közben nem ásítozik, ez a külső tünet nála nem jelenik meg. A rontást rögtön el is távolítja magáról, miközben a kezével veszi ki a betegséget, rázza a kezét a föld felé, hogy belőle is kimenjen a rossz.[32] De csak akkor könnyebbül meg teljesen és tér vissza az ereje, ha a lemosáskor használt szenteltvizet a Tiszába önti, és a Tisza vize elviszi, lemosva ezzel a betegséget, a rosszat is.[33]

A betegség egész folyamatában nagy jelentősége van annak, hogy a szenteltvizet a Tiszába öntik, „mert millió ember, milliárd kövek közt jár, és az tisztítsa le az emberekről a betegséget". Ha ez a mozzanat elmarad, és a vizet nem a Tiszába, hanem az utcán, valamelyik udvarra öntik ki, akkor az visszaüt a betegre és a gyógyítóra egyaránt. Ezért ezt a feladatot P. E. általában maga végzi el, ő megy le a folyóhoz és „dobja el" a vizet. Állítása szerint, csak azoknak adja oda, hogy maguk végezzék el, akik megbízhatók, és valóban elmennek a Tiszára. Ennek ellenére több olyan történetet is mesélt, amikor rábízta ezt a betegére, aki mégsem tette meg, hanem a Tiszára menet útközben kiöntötte. Ez nagyon veszélyes, mert a rontás visszaszáll a betegre, visszaüt a gyógyítóra, sőt, bárki, aki arra jár, beleléphet, és őrá is rászáll a rontás.

Miután a vizet „beledobták" a Tiszába, teljesen lemegy róla a rontás, megkönnyebbül, felfrissül, visszanyeri erejét, sőt, a gyógyítás által megsokszorozódik.

Ha leveszek egy beteget, olyan erőt kapok, olyan jó érzés, hogy szinte megkönnyebbülök, meg megfiatalodok.

Olyan érzésem van, mintha akkor születtem volna, könnyű, mintha lebegnék, mintha vízen járnék.

Ezzel magyarázza azt is, hogy nem érzi magát öregnek, fáradtnak, jól bírja a munkát, pedig egyedül, segítség nélkül irányítja a gazdaságot, látja el családját, mert „mennél többet csinálok, annál több az erőm". Ha valakit meggyógyít, bár magára veszi a betegség terhét, miután lemosta a Tisza vize róla is a rontást, új erőre kap, „tizenhárom emberrel felérek, olyan erő van bennem".

A gyógyítás befejeztével P. E. kis üvegbe szenteltvizet tölt a betegnek, abból kell innia meghatározott ideig. Attól függően, ki milyen beteg, hét–kilenc napon, vagy akár három héten keresztül reggel, evés előtt kell inni egy vagy három kortyot. Ez alatt az idő alatt tartózkodni kell a szeszes ital fogyasztásától, sőt, nem vállalja el annak az embernek a kezelését, aki előtte alkoholt ivott. Ő sem gyógyíthat, ha aznap ivott már valamit. Előfordul az is, hogy valaki nem tartja be az utasításait, iszik belőle egy-két napig, majd abbahagyja, amit igen nehezményez, hiszen ez számára olyan, mintha valaki az orvos által felírt gyógyszert nem szedné be. Így viszont szerinte senki nem remélhet gyógyulást, mert ehhez kitartásra van szükség.

A gyógyító felelősséggel tartozik a betegéért a gyógyítás után is, ezért még utána „fogni kell a kezét", tehát imádkozni érte. Mindig felírja egy külön füzetbe[34] a nála járt emberek nevét, honnan jöttek, milyen betegségük van, és, név szerint felsorolva őket, imádkozik értük minden nap.

> A betegekért a legjobb az imádság éjféltől két óráig. Olyankor fel szoktam kölni, vannak olyan többféle imakönyvem, a betegek ellen Szent Antal imakönyv. És akkor így minden..., vannak nekem leírva névsorok, akik a betegeim, és akkor mindnek a nevét befoglalom, és úgy imádkozom érte vagy egy másért. Ezt feltétlen kell csinálni.[35]

Ezeket a füzeteket P. E. a kilencvenes évek eleje óta vezeti, már több betelt, de azokat, a saját állítása szerint, nem tartotta meg. Azokat a lapokat, amelyekre olyan betegek vannak felírva, akiknek már nem kell többet visszajönniük vagy meggyógyultak, mindig kitépi, nem tartja meg.

A gyógyítás egész folyamata – mint írtam – megerőltető a gyógyító számára, mert a betegséget, a rontást félig vagy teljes egészében magára veszi, szenved a beteg helyett, amíg eltávolítja a betegséget. Ezt a jelenséget mások is megfigyelték és leírták, a gyűjtéseink során mi is tapasztaltuk másoknál. A szakirodalomban és a mi gyűjtéseinkben ennek jellegzetes megnyilvánulási formája az ásítás, a könnyezés, míg a gyógyító fáradtságot, álmosságot, levertséget, fájdalmat érez.[36]

Diószegi Vilmos idéz hasonló példákat a szibériai sámánok és magyar tudósok köréből egyaránt: hanti, szamojéd, nanaj, evenki sámánok ásítással jelzik az elrévülést, ekkor, hitük szerint, a sámán segítő szellemeit magához hívja és lenyeli őket. A manysi és hanti sámánokat révülés közben melegség, hőség lepi meg, ilyenkor az „Isten vagy a bálvány heve jön rájuk". A melegségre és az ásításra a magyar anyagból Diószegi kiszombori, mezőkövesdi példákat említ. Megállapítja, hogy a magyar gyógyító hagyományban az ásítás és a melegség érzete rituális járuléka az ima elmondásának.[37]

Grynaeus Tamás szerint a betegség átvételének ó- és újszövetségi gyökere is lehet:[38] Jézus magára veszi az emberiség betegségeit, fájdalmát, és viseli ezt a terhet.[39] Vasas Samu megfigyelése szerint a betegeknek van egy olyan óhaja vagy elvárása, hogy az orvos együtt szenvedjen velük, mintha a gyógyulás érdekében végzett közvetítést, a betegség rossz szellemének kiengesztelését remélnék tőlük.[40] Elképzelhető, hogy a betegség átvételének ez is eleme, az empátia, a szoros kapcsolat gyógyító és betege között, hozzájárul a beteg pszichés állapotának javulásához, a gyógyuláshoz. Az orvoslásnak ezt a mozzanatát, okát és jelentőségét eddig kevéssé ismerjük, ezért érdemes a további kutatásokban nagyobb teret szentelni ennek feltárására.

Jóslás

A jós a népi környezet elismert specialistája, aki rendelkezik azzal a státussal, tudással (szimbólumok, ismeretek, a jóslás különböző technikái), amely alkalmassá teszi őt erre a szerepre.[41] A jóslást végezheti specialista (tenyérjós, kártyajós, álomfejtő, látó, ólom-, ón-, viaszöntő stb.), de vannak általánosan ismert és gyakorolt jósló technikák, amelyeket bárki elvégezhet egyénileg, és a hétköznapok tartozéka.

P. E. ismert jósnő, speciális tudás birtokosa, akit sokan felkeresnek, hogy jósoljon nekik. Az alapvető jósló eljárás, amelyet használ, a kártyavetés, de ritka esetekben a viaszöntést is alkalmazza.

A kártyából való jóslást a hatvanas években, tehát még gyerekkorában kezdte tanulni a nagynénjétől. Ő mutatta meg, hogyan kell a kártyát vetni, tőle tanulta megérezni, melyik kártya mit jelent: a kezét a kártyára tette, de nem volt szabad felfordítani, hogy megnézze, mi van a másik oldalon, hanem érezni kellett, hogy pénzt, szerelmet, veszekedést stb. jelent. Ha nem volt jó, ráütött a kezére, hogy nem jól érzékelte, ha jó volt, megengedte, hogy megnézze.

Tőle kapta azt a kártyacsomagot, amelyből ma is jósol, ezt különleges erejűnek tartja, a gyógyításban is használja. Ha egy nagyon beteg ember jön hozzá, először ezt a kártyacsomagot fogatja meg vele.





1. Kártyajóslás

Viaszöntés mint jósló eljárás

A *viaszöntés* (más vidékeken ón- vagy ólomöntés) általánosan ismert eljárás az egész Kárpát-medencében, amelynek célja, hogy először megtudják az ijedtség okozóját, majd a megijedt embert meggyógyítsák.

P. E. a viaszöntést jósló funkcióban, de teljesen más okból használja. Először akkor öntött viaszt, amikor a testvérének a fia 2000 nyarán belefulladt a Tiszába, és hiába keresték, napokig nem találták meg. Vízbe fulladt ember keresését már korábban is végezte, de viaszöntést addig soha nem csinált, nem merte. Magára nézve veszélyesnek tartja, hiszen neki nem ez adatott meg, neki ezzel nem szabad foglalkozni.

> Azért veszélyes, mert kinek mi a foglalkozása, azt kell neki folytatni. Ez nekem nem volt nekem a foglalkozásom. Ez másnak. Ki milyenre van, ösztöne, és ez nekem nem volt megadatva. Az az igazság, amikor megcsináltam, nagyon meg voltam ijedve, majdnem meghasadt a szívem, olyan szívfájásom lett, és akkor az ütőerem kegyetlenül ütött olyat, hogy háromszor is hamarabb ütött, mint ahogy kellett volna. Ez nekem olyan visszaütés volt, hogy nekem ahhoz nem szabad nyúlnom, mert nem az én foglalkozásom.[42]

Az unokaöccse vasárnap fulladt meg, és először még csak a kártyában nézte meg, mi lehet vele, pedig vasárnap nem szabad a kártyához nyúlni. A kártya megmutatta, hogy meg fogják találni, és ünnepnap fogják temetni. Ez valóban így is történt, a fiút majd egy hétre rá találták meg, szombaton, és már másnap el is temették.

Nemcsak a kártyát nézte meg, hanem három nap koszorút is készített, amelyet leúsztatott a Tiszán. Mind a három koszorú ott állt meg, ahol a kisfiú megakadt a vízben. A koszorút négyféle virágból és zöld ágakból csinálta. A zöld ágak a reménységet, míg a virágok a halált, a halottat jelképezik. Ezenkívül hét és tizennégy éve szentelt gyertyát rakott rá, valamint kenyeret, ami azt jelenti, hogy szeretetből hívják, jöjjön elő. Végezetül a gyerek kedvenc játékát vagy a kedvenc ruhájából egy darabot kell a koszorúra helyezni. Ő az egyik ingének a zsebét vágta ki. Miután kész volt a koszorú, megszentelte, meggyújtotta a gyertyát és leeresztette a folyón. Ahol fuldoklott a fiú, ott kialudt a gyertya, ahol lemerült, ott elkezdett forogni, végül megállt ott, ahol a gyerek volt. Hétfőn, kilenc óra tájban a koszorú elúszott onnan, mert a gyerek is lejjebb úszott.

Mindez mégsem nyugtatta meg, továbbra is nagyon aggódott és ideges volt, ezért viaszt öntött, hogy megnézze, mi van a kisfiúval. A viaszöntés módja megegyezik a szakirodalomban is ismertetett módszerrel, tehát a szentelt gyertya lángja fölött megolvasztott forró viaszt szenteltvízbe öntötte, amiből azonban ebben az esetben nem az ijedtség okára következtetett, hanem a fiú helyzetére, állapotára.

> Jött a tó, a tó mellett rögtön a kis feje, és ahogy alakult ki a feje, az arca, mindene, aztán a nyaka, és amikor elért a szíve táján egy piros folt, és az mutatja, hogy a szíve szakadt meg a gyereknek. Aztán lejött és a keze, a keze feje nem látszott, azért mert kapaszkodott, azt mutatta. Meg a lába feje nem látszott.

A teste, mindene feladódott, megpúposodott a gyertya abba a vízbe, aztán mutassa, hogy egy fa a fejinél, mert megfordult az izé, és akkor mutassa, hogy egy faalak volt. Egy szép olyan kis egyenes fa. És utána annál a fánál volt.

Az öntés közben páduai Szent Antalhoz kell imádkozni:

Közben imádkozni is kell Szent Antalhoz, hogy a gyermek jöjjön elő. Szent Antal bizalommal fordulok hozzád. Szent Antal segíts rajtam, hogy Jánost dobd fel a vízre, ahol van. Öcsike gyere haza, mert várnak. Gyere haza, édesanyád sütött neked csörögét (olyan ételeket kell felsorolni, amelyeket szeret; aznap az anyukája csörögét sütött, azt evett utoljára). Öcsike, gyere haza, adok neked barackot (nagyon szerette a barackot).

Ezt az imát tizenháromszor kell elmondani, majd keresztet kell vetni a vízre és a következőket kell mondani:

Te gonosz Tisza, ereszd el a gyereket, van neked elég, hagyd a gyereket béibe, dobd fel magadbul, ereszd el.[43]

Ezt is háromszor kell elmondani, és akkor feladja a víz a megfulladt embert.

Viaszöntést nagyon ritkán csinál, mert hite szerint, ha ő önt, olyan, mintha rontana, pedig neki nem szabad az embereknek rosszat tennie, „mert én jó vagyok, jónak adatott nekem. A Jóisten engem arra teremtett, hogy én csak jót tudjak csinálni az embereknek, nem rosszat. Nekem nem szabad másnak rosszat csinálni."[44]

Ennek ellenére, úgy tűnik, néha mégis önt viaszt, s a kiömlött viaszból a betegség súlyosságát, a beteg állapotát, esetleg körülbelüli halálát tudja megjósolni. Erről azonban nincsenek egyértelmű adataink.

Szenteltvizet töltök egy olyan kis tálkába. És akkor szentelt gyertyát, csak kell mondani a nevet, akinek csinálom, és akkor a szentelt gyertyát meggyújtani és akkor egy kis kanálba, nekem van ez az öntőm, az öntőbe így olvasztom bele fele, és amikor beleolvad, akkor a feje felett tartom annak, aki beteg, ugye azt a kis tálkát a szenteltvízzel. És akkor a szentelt gyertyát töltöm bele fele, abba a vízbe, akkor azon alakul kifele, hogy na, ha halálos, akkor mutassa, hogy na, nem sok van neki hátra a földbül, és akkor mutassa, hogy na hetek vagy napok vagy hónapok vagynak azt már mutassa. Ha nagyon beteg vagy ha valaki meghalt, a kisfiút is úgy néztem a vízbe, meghal, mutassa, hogy melyik részen van, mutassa, hogy ágában van a vízbe, ha vízbe full. Ha elveszti, mutassa, hogy hát merre van az út, merre kanyarodik. Szentelt gyertyábul.[45]

Nagyon érdekes megfigyelni, hogy súlyos krízishelyzetben P. E. hogyan fordult egy olyan jósló eljáráshoz, amelyet maga korábban nem gyakorolt. A bizonytalanság mindig nagy teher az ember számára, ezért igyekszik megszüntetni, és ennek módja lehet az, ha jóshoz vagy jósló technikához fordul, hogy segítséget, tanácsot adjon, illetve megmutassa a jövőt. A jóslás tehát akkor válik szükségessé, ha a közösség vagy az egyén kritikus helyzetbe, krízisállapotba kerül. A jós feladata, hogy segítsen túljutni a szorongató, bizonytalan időszakon, visszaadja a biztonság érzetét, a hitét, azt, hogy győzedelmeskedni lehet a káosz felett.[46] P. E.-t kettős szerepben figyelhetjük meg: egyrészt maga is jós, aki a hozzá forduló embereknek nyújt segítséget, másrészt, amikor válsághelyzetbe kerül, ő is a jósláshoz folyamodik, hogy bizonyosságot szerezzen a jövőt illetően.

Kapcsolat a halottakkal

P. E. tudása sokrétű, a gyógyítás, jóslás mellett kapcsolatot tud tartani a halottakkal. Ezt ritkán gyakorolja, nem szeret foglalkozni a halottakkal, mert nagyon felkavaró, félelmetes, rossz érzés jön rá, a hideg járja át. Hite szerint neki nem az a „dolga", hogy a halottakkal tartsa a kapcsolatot, mert „jobb az élőkkel, mint a halottakkal". Ha a halottakkal álmodik, akkor gyengül, elveszti az erejét, ezért imádkoznia kell, hogy visszanyerje.

> Nem is akarom a halottakat. Mert én fehér vagyok, ők meg már feketék. Az nem tiszta munka. Mert azok már meghaltak és a halottakat kell hagyni nyugodni. Csak mondjuk, akinek nagy volt a bánata és nem tudott elköszönni, mert hirtelen halt meg, nagyon kíváncsi. De aki már pihen, az csak had pihenjen, ahol van. A halottakat nem szabad háborgatni. A halottak a halottakkal legyenek, az élők az élőkkel. A halottak maradjanak ott, ahol vannak.[47]

A halottakkal való kapcsolattartása újabb keletű dolog, korábban egyáltalán nem foglalkozott vele. Most is csak akkor, ha megkérik rá, ha valaki többet szeretne megtudni a halottjáról. P. E. álmában jelennek meg a halottak, hogy közöljék vele a kívánságukat, a mondandójukat a hozzátartozóik számára. Általában közeli hozzátartozója szokott megjelenni, például az elmúlt időszakban az unokaöccse, aki néhány éve nyáron a Tiszába fulladt, de ritkábban megjelennek idegenek is. Leginkább olyanok, akiket megöltek vagy hirtelen haltak meg, ezért nem nyugszanak, így megjelennek az álmában, hogy rajta keresztül tudassák a családjukkal, mit történt velük.

> Debrecenben volt egy fiatalember. És hát megölték. És eltemette az anyukája, de nem azt temette el, nem a fiatalembert. Hanem egy másikat. És megjelent így álmomban és mondta, hát mondjam meg az anyjának, hogy hát nem ott van abba a sírba, ahol letette, hanem Pesten van, mondta is, hogy milyen parkba, ott van egy lóca mellett, ott van elvájva. És mondat, mert az az igazság,

hogy járok Debrecenbe is, mondtam az anyukájának, azt mondta az anyukája, hogy ő azt már nem próbálja meg, azt mondta, sokba került a temetés, nagyon sokba került, ő már nem fog ásni.

De előfordul olyan is, hogy a halott családtagja keresi meg P. E.-t, mert nem biztosak abban, hogy a holttest, amelyet találtak, az ő hozzátartozójuk, ezért bizonyosságot szeretnének kapni. Ilyenkor néhány nap múlva vissza kell jönni a családtagnak, addigra *előidézi*, tehát megjelenik P. E. álmában a halott, aki tudatja a hozzátartozókkal, hogy mi történt vele, mi a kívánsága.

A „látnok"

P. E. az egyik gyűjtés alkalmával nagyon érdekes képet mutatott meg nekünk, aminek a pontos elnevezését ő maga sem tudta megmondani. Szerinte talán *látnok*nak hívják, ezért az egyszerűség kedvéért mi is ezt az elnevezést használjuk. A *látnok* egy fénymásolt papírlapnak tűnik, amelyen ovális keretben alaktalan foltok találhatók, középtájon háromszög alakban három apró pont. Ennek a három pontnak van kitüntetett jelentősége a használatban: a három pötty közül a felsőt kell nézni szemrebbenés nélkül, míg az ember 69-ig számol, majd a hetvenedikre a plafonra kell nézni, ahol mindenféle figurák jelennek meg.[48] Számolás közben vagy utána kérni kell a Jóistent, hogy teljesítse a kívánságát: gyógyuljon meg vagy sikerüljön az, amit szeretne. Fontos, hogy rosszat nem szabad kívánni, mert az olyan, mintha az ember a templomban kérné az Istent valamilyen rossz dolog teljesítésére.

Ezt a képet ritkán használja, kevés embernek adja oda, mert attól tart, hogy valaki rosszra használja, olyan dolgot kíván, ami negatív, nem helyes. Ha valaki beteg, nagy rontás van rajta, rossz dolgokat is láthat.

– *Miért mutatja meg E. néni ezt a képet kevés embernek?*

– Hát mit tudom én. Mert nagyon kapzsi valaki, valaki annyira szeretne, mondjuk eljön kétszer-háromszor, és akkor már akarna gazdag lenni, én az ilyet nem szeretem. Hát hogy szabad, hogy én mostan vegyék le rólam a rontást és én már a jövő héten olyan gazdag akarok lenni, hogy egy zsák pénzem legyen, meg mit tudom én, vannak ilyenek. Ilyen szemetek. Evvel is jönnek. De én nem csinálok itten, mondom, én csak gyógyítok. Van sokan, azt hiszi, hogy eljön a szerencséjét megnézni vagy valami, hű ha a jövő héten, gondolja, már minden jól fog sikerülni, már egy nagy zsák pénzt a vállamra adnak és fogom vinni. Van sok olyan is.

– *És akkor nekik mit szokott mondani E. néni?*

– Mindennek türelme van. S a türelem az rózsát terem. Mindennek van egy határa, nem, máma most szegény vagyok, holnap meg már milliomos leszek. A pénzért meg kell dolgozni. Nem csak összehajszolni.[49]

2. P. E., a tiszabökényi gyógyító, előtte a „látnok", mellette imakönyvei láthatók



A legfontosabb, hogy – miközben nézzük a pontot – nem szabad pislogni, mozgatni a szemet; ha mégis, az azt jelenti, hogy az illető nem elég erős, nincsen elég hite, akaratereje, hogy küzdjön valamiért.[50]

P. E. – állítása szerint – maga is látja a megjelenő figurákat, amiből következtetéseket von le: ilyenkor láthatóvá válnak az angyalok, akik vigyáznak az emberre, vagy megjelenhet maga az Úrjézus is:

> Ha nincs rontás rajta, tiszta, nem beteg, akkor annak, ha megjelenik az Úrjézus, ha mosolyog, nem könnyezik, és mellette az angyal, attól függ, valakinek három angyala is van, kettő, kinek mennyi. Van, akinek két fiatal angyala van, de van olyan, akinek két fiatal és egy öreg angyala van. Az öreg, mondjuk fejtül látszik, kinek mettül. Na de van olyan, hogy három angyala van, és akkor oly gyönyörű, arany. Tükrözik. Úgy hajigálja az aranyakat. Szikrázik.[51]

Ebből megtudja, kinek milyen a lelke, mennyire erős a hite. Volt már arra is példa, hogy valaki rosszra akarta felhasználni a *látnok*ot:

> Volt egy olyan nő, aki mindenáron, láttam rajta, nem azt akarta, hogy neki jó legyen, vagy segítsen az ember, hanem azt akarta, hogy neki a férje legyen halva meg és minden vagyon az övé legyen. És akkor mondom neki, nézze már abba a képbe bele, mit fog ott látni. És valahogy nézi, azt mondja, hogy ő nem lát semmit, ő csak három alakot lát, de olyan mintha az ördög lenne a villával. Mondom, azt érdemli meg. Hát hogy szabad olyan kívánni, hogy a férje haljon meg minél hamarabb, hogy minden örökséget ő saját maga kapjon meg.
>
> Rendesen megiszonyodtam, amikor megláttam, na mondom ez nagyon rosszat kívánt. Mikor megjelent az ördög. [Nevet.] Ez csak az ördögöt lássa, mert azt kívánta. És én megmondtam nyíltan, mondom rosszat kívánt a férjének. Igen, azt mondta, hogy haljon meg. Szabad ilyet kívánni egy ilyen képnél? Hát mondom nem rosszra adtam, hanem hogy jót kívánjon az ember. Nem mindenki csinálja azt, amit kell.[52]

A *látnok* P. E. szerint egy imakönyvből való, amelyet a nagynénjétől kapott, de hogy ő hogyan jutott hozzá, azt már nem tudta. A használatára is a nagynénje tanította. A kép eredetéről a következőket mondta:

> Eztet egy vak csinálta. Mikor Jézus Krisztust követték, a követői, na azok az izék. És találkozott valami hegynél vagy hegy alatt egy vakkal. És majdnem belebotlott a vak. És akkor mondta neki, mi van, nem látsz? Nem látod, hogy jön Jézus Krisztus? Júdás vagy valamelyik mondta neki. És akkor azt mondja, hogy nem, nekem Isten nem adta meg, hogy lássak, azt mondja. Akkor mondta neki Jézus Krisztus, hogy igen, megadom néked, hogy lássál. És ahogy meglátta, eztet a gömbfélét, eztet látta meg. És ahogy meglátta ezt az izét, ami ki van rajzolva, hogy meglátta, akkor benne látta a Jézus Krisztusnak az arcát. Na és ahogy ezt meglátta, ő eztet így, ezt az alakot így ő saját maga lefestette, az a vak. Innen keletkezik ez a kép.[53]

Ehhez a nagyon érdekes jelenséghez, képhez hasonlót eddig a szakirodalomban nem találtam, de tanulságos párhuzamba állítani és összehasonlítani az amulettként használatos szakrális ponyvanyomtatványokkal, az „égi levelekkel". Erről Lengyel Ágnes írt összefoglaló tanulmányt nemrégiben, ez szolgált az összehasonlítás alapjául.[54] Azokat a palóc területről gyűjtött, 19. század közepéről ismert ponyvanyomtatványokat és kéziratos másolataikat elemzi, amelyeket a szóbeliségben való megjelenés, elolvasás nélkül, önmagunkban is hatékony, amulett jellegű tárgyakként alkalmaztak.

A két jelenség nagyban különbözik egymástól, de néhány hasonlóság kimutatható. Érdemes megvizsgálni az eredet kérdését: „a különleges, természetfeletti eredet, a hitelességet illetően megfellebbezhetetlen, tekintélyparancsoló személyekre való hivatkozás és ezek révén a szövegek, illetve tárgyi valóságuk szentségi jellege."[55] A különleges eredetet esetünkben az mutatja, hogy ez a kép még Jézus idejében keletkezett, és maradt fenn a mai napig (!). Emellett fontos a hiteles személyre, Jézusra való hivatkozás is. A Lengyel Ágnes által bemutatott szakrális ponyvák esetében is megjelenik Jézus személye, aki a levelet egy márványtáblára írta,[56] majd egy másik példa szerint Jézus maga írta, „isteni kezével", és a levél az üdvösségre vezető utat mutatja meg az eltévelyedett embereknek.[57] Esetünkben a képet nem maga Jézus készítette, de általa, az ő csodatétele tette lehetővé, hogy a látását visszanyert vak ember lerajzolja mindezt. Ez a kép is mutat szakrális jelleget, hiszen alkalmas arra, hogy segítsen a gyógyulásban, megerősítse annak a hitét, aki használja, teljesüljön általa a kívánsága. Hasonló funkciókat láttak el a Lengyel-féle szakrális nyomtatványok is, amelyek bajelhárító, védekező, oltalmazó szerepük mellett gyógyító eszközök is voltak, például erős vérzést elállított, gyógyíthatatlan sebek könnyen meggyógyultak, ha ezeket a szent leveleket a sebre helyezték.[58]

A betegek köre

Oláh Andor a hatásterület szempontjából több típusát különbözteti meg a gyógyító egyéniségeknek: egyesek csak családjuk és rokonságuk tagjait gyógyítják; mások egy falu bizonyos részének vagy az egész falu betegeit; vannak, akik a falun, kisvároson kívül kisebb-nagyobb távolságból vonzanak betegeket; az egészen kiemelkedő gyógyítóhoz az ország egész területéről, sőt külföldről is érkeznek betegek.[59]

P. E. e felosztás szerint a harmadik kategóriába tartozik, mert vonzáskörzete messze túlmutat szűkebb környezetén, Tiszabökényen. Gyakran jönnek hozzá a Kárpátokon túlról is, de maga is sokat utazik. Magyarországra rendszeresen jár át, ahol szintén kialakult pacientúrája van. Azt a körzetet, ahonnan hozzá a betegek jönnek, elsősorban elbeszéléseiből tudjuk megállapítani, de segítségünkre van az a füzet is, amelyben a hozzá ellátogatott betegek nevét és faluját írja be.

P. E.-t falujában, Tiszabökényben, viszonylag kevesen ismerik. Ha a faluban és a környéken élő gyógyítók felől érdeklődtünk, legelőször mindenkinek a csomai asszony jutott az eszébe, róla szinte mindenki hallott. P. E.-t sokkal ritkábban említették, és általában sokkal később, némi gondolkodás után. Konkrétan nem kérdeztünk rá, ismerik-e őt, hogy ne befolyásoljuk a válaszadást. Mindennek magyarázata lehet az is, hogy kevés betege van Bökényből, többször hangsúlyozta nekünk, hogy nem is szívesen fogad falubelieket, aminek több oka is van. Nem szeret a faluban nyíltan gyógyítani, hogy a környék boszorkányai ne uralkodjanak rajta, mert a boszorkányoknak nem tetszik, hogy ő az általuk elvégzett rontásokat leveszi az emberekről, és szeretnék megakadályozni, hogy ő tudjon gyógyítani. Bár ártani nem tudnak neki, mert ő erősebb náluk, mégis, inkább szereti titokban tartani, hogy ki ő. A másik, racionálisabb ok szerint a falubeliek azt mondják, azért tud ő bármit is mondani a betegeinek, jósolni a kártyából, mert ismeri azokat, akik elmennek hozzá, hallott róluk mindenfélét a faluban, azokat mondja vissza.

Azt, hogy pontosan hány ember jár hozzá átlagosan naponta, nehéz meghatározni, ő maga általában a „sokan jönnek hozzám" kifejezéssel él, ha erre rákérdezünk. Azért is nehéz megmondani, mert gyakran nem hozzá jönnek, hanem őt viszik el valahova. Mátészalkán is van egy állandó hely, ahol évek óta fogad betegeket.

Fontos kiemelni, hogy P. E.-nek sok ruszin, ukrán betege van, gyakran jönnek hozzá a Kárpátokon túlról is. Ilyenkor a fia fordít neki, aki tud ukránul.

Összefoglalás

P. E. erős gyógyító öntudattal, identitással rendelkezik. Ezt bizonyítják gyógyítási történetei is, amelyekben gyakran van arról szó, hogy ő mindenkit meg tudott gyógyítani. Legérzékletesebben annak a kislánynak a története mutatja ezt, aki kétéves kora körül többszöri operáció után halt meg. P. E. szerint a kislányt egyszer sem lett volna szabad megoperálni, hanem hozzá kellett volna elvinni, mert ő meg tudta volna gyógyítani.

Tudományát isteni eredetűnek tartja, amelyet azért kapott, hogy jót cselekedjen az emberekkel. Hite szerint Isten rajta keresztül gyógyít. Ez a beteg mellett – aki meggyógyul a segítsége által – neki is jó, mert egy-egy jócselekedete (gyógyítása) után megtelik erővel, neki az tizenháromszor *segéljen*.

A gyógyításban hivatástudat, társadalmi felelősségvállalás is megjelenik. Ez abban nyilvánul meg, hogy elhárítja a faluban élő boszorkányok által okozott rontást, kártételt. Gyakran össze kell mérnie az erejét a boszorkányokkal, akik több alkalommal is meg akarták őt rontani, hogy elvegyék az erejét, és ne tudjon többet gyógyítani. Halott sírjáról származó földet kevertek össze mákkal, azt dobták a szeme köré, sokszor bedobálnak az udvarára rontásra alkalmas dolgokat is. Neki nem tudnak ártani, mert hite szerint erősebb a boszorkányoknál, le tudja venni magáról a rontást, de mivel nála sokan megfordulnak, bárki könnyen beleléphet. Azért nem is gyógyít Bökényben nyíltan, nem szereti, ha szóbeszéd tárgya, hogy a boszorkányok ne ismerjék fel őt, ne *uralkodjanak rajta*. Ő rögtön megismeri a boszorkányt, számon tartja őket a faluban, de a boszorkányok nem ismerik fel őt, ezért fontos számára, hogy titokban maradjon a neve.

Szociális érzékenység is jellemző rá. A gyógyításért, jóslásért általában elfogad pénzt, ajándékot. Azoktól azonban, akiken látja, hogy szegények, szerencsétlenek, nem, vagy csak nagyon kevés pénzt fogad el. Ezt azzal magyarázza, hogy mivel ő is ad valamit a betegnek, ezért neki is kell kapnia valamit.

Tiszabökényben nagyon fontos mentális funkciójuk van a hagyományos orvoslás rendszerében a gyógyítóknak, így P. E.-nek is. Krízishelyzetben vagy betegség esetén gyakran felkeresik őket. Az elsődleges cél a betegség megszüntetése, a kiváltó ok elhárítása, tehát a rontás levétele. Ennek a célnak az elérése érdekében minden eszközt megpróbálnak a beteg emberek vagy családjuk, ami a sikert biztosíthatja. A gyógyítók szolgáltatásait igénybe venni nem deviáns jelenség, hanem adekvát, a közösség által jóváhagyott, hagyomány adta megoldás az adott társadalmi és szellemi közegben, és azt a funkciót látja el, hogy segítsen a bajba került személyeknek az eligazodásban.

Jegyzetek

1 Tanulmányomban egy ma is működő gyógyítót mutatok be, ezért úgy láttam jónak, hogy ne nevezzem meg őt.

2 Tiszabökény magyar falu Kárpátalján, a Tiszabecs–Tiszaújlak határátkelő közvetlen szomszédságában fekszik. Lakosainak száma 2600 fő, nemzetiségileg 98%-a magyar, a 2%-ot beházasodott ruszinok és ukránok teszik ki. Önkormányzatilag Tiszapéterfalvához tartozik, Farkasfalvával és Tivadarral együtt. Ez a négy, történetileg különálló és más-más módon fejlődő falu mára teljesen összefüggő települést alkot.

3 Geszti Zsófiával közösen, akivel a népi gyógyászat kutatása mellett más témakörökben is gyűjtünk ezen a vidéken.

4 Ez körülbelül 20 kilométeres körzetet jelent.

5 Grynaeus (2000: 496).

6 Nem részletezte, hogy mit ért látomáson, de valószínűleg az általa hallott hangokat jelenti nála.
7 Saját gyűjtés: 2000. július 26.
8 Az a pesti nagynénje, akitől sok minden tanult. Lásd alább.
9 A gömböt egy kendővel kell letakarni, és a vendéget egy sötét szobában kell fogadni. Ha belép, tömjént kell füstölni, majd le kell ültetni. A gömb megmutatja, mi vár rá, mi a jövője. Olyan, mintha tükörbe nézne, látható a jó és a rossz egyaránt. Ima is tartozott hozzá: „Tükröm, mutatkozzál meg, a jót és a rosszat is."
10 Szuhay (1976: 408).
11 Sajnos nem tudjuk, hányféle gyógyfüvet tanult a nagynénjétől, de erre már ő sem emlékszik pontosan.
12 2001 őszén például a lépfene gyógyítására alkalmas keveréken gondolkodott. P. E. kísérletező kedve újabb bizonyítéka annak, hogy a hagyományos orvoslásra is jellemző a kísérletezés. Ellenben E. H. Ackerknecht véleményével, aki ezt tartja a hagyományos és természettudományos orvoslás fő különbségének.
13 Gyógyítókkal kapcsolatos visszatérő hiedelem, hogy valamilyen „lehallgató berendezés" segítségével a gyógyító hozzátartozói vagy maga a gyógyító kihallgatja a betegek beszélgetését, és az így megszerzett információkat használja fel a gyógyítás során. P. E. az egyik ukrán természetgyógyászról állította, hogy az emberei a várószobában kihallgatják a betegek beszélgetését és mobiltelefonon mondják el a másik szobában ülő Marfának.
14 Saját gyűjtés: 2000. július 26.
15 Saját gyűjtés: 2000. július 26.
16 Ekkor nem részletezte, hogyan blokkolja le a boszorkányokat. Egy másik alkalommal azonban azt mondta, hogy imával védekezik a boszorkányok ellen, és az olyan beteg után, akit megszállt a démon, kiszenteli a házat, hogy ne maradjon bent a gonosz.
17 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
18 Grynaeus–Hoppál (1980: 726).
19 Oláh (1986: 134–135).
20 Berde (1940: 116).
21 Grynaeus (2000: 504).
22 Az ősi javas is hasonló módon érezte meg előre, ha beteg érkezett hozzá. Neki az oldala kezdett el fájni és a beteg nemét jelezte számára. Vajkai (1938).
23 Saját gyűjtés: 2001. augusztus 20.
24 Grynaeus (2000: 504).
25 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
26 Grynaeus (1998: 147).
27 A betegség-megállapítás tapintás útján nem egyedi jelenség, a fehértói Dóczi István is a csuklón található erek tapintásából állapította meg a rontás mértékét.
28 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
29 A lemosás folyamatát sajnos nem volt módunk megfigyelni. Ezt három különböző időpontban mondta el nekünk, ez alapján mutatom be a lemosást.
30 Saját gyűjtés: 2001. augusztus 20.
31 P. E. nem részletezte, hogyan tudja megállapítani a szenteltvízből, hány éves a rontás.
32 Pócs Éva zagyvarékasi adatokat közöl arról, hogy a ráolvasás és a lemosás után a gyógyító a földre keresztet rajzol a jobb keze élével, vagy egy másik esetben a ráolvasás után a bal keze ujja helyével megérinti a földet, hogy a rossz oda távozzon. Pócs (1964: 179: 988, 989, 990; 180: 993; 182: 1004).

33 A betegség elvitele vízzel megjelenik ráolvasásainkban is: Amilyen hamar lefolyik ez a víz, olyan hamar gyógyuljon meg a gyermekem. Idézi: Pócs (2002: 189).
34 Hasonló jelenségről eddig egy adatunk van, Engi Tüdő Vince készített feljegyzéseket a hozzá érkező betegekről. Sávai–Grynaeus (1994).
35 Saját gyűjtés: 2001. május 2.
36 Grynaeus (1998: 147–148; 2000: 516).
37 Diószegi (1958: 339–340).
38 Grynaeus (1998: 148).
39 Ézs 53,4: Pedig betegségeinket ő viselte, és fájdalmainkat hordozá, és mi azt hittük, hogy ostoroztatik, verettetik és kínoztatik Istentől. Máté 8,17: Ő vette el a mi erőtlenségünket, és ő hordozta a mi betegségünket.
40 Vasas (1985: 219.)
41 Keszeg (1997: 7).
42 Saját gyűjtés: 2001. május 2.
43 Saját gyűjtés: 2001. május 2.
44 Saját gyűjtés: 2000. július 26.
45 Saját gyűjtés: 2001. május 2.
46 Gagyi (1998: 62).
47 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
48 Pszichofiziológiai jelenség, ha valaki merőn néz egy képet, majd a fehér falra pillant, különböző formák, figurák, képek jelennek meg.
49 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
50 Nekünk is volt alkalmunk kipróbálni a *látnok*ot. Nekem elsőre nem sikerült, mert nagyon elkezdett könnyezni a szemem, de másodszor végig tudtam számolni. Amikor felnéztem a plafonra, egy fényes, fehér körben három figura állt. A középső volt a legnagyobb, míg a két szélső kisebb, nem voltak kidolgozottak, inkább pálcikaszerűek, de nemcsak vonalakból álltak, volt testük is.
51 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
52 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
53 Saját gyűjtés: 2001. november 3.
54 Lengyel (2001: 75–90).
55 Uő 88.
56 Uő 78.
57 Uő 79.
58 Uő 80–82.
59 Oláh (1986: 210).

Bibliográfia

BERDE Károly 1940: *A magyar nép dermatológiája.* Budapest.
DIÓSZEGI Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest.
GAGYI József 1998: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.
GRYNAEUS Tamás 1998: *„Lappongva gyógyítgató paraszt orvosok" Szeged környékén a századfordulótól napjainkig.* A Móra Ferenc Múzeum évkönyve 2. Szeged, 137–165.
– 2000: Tápai Pista ürügyén. (Gyógyító egyéniségekhez fűződő hiedelmek, mondák, narratívumok). *Néprajzi Látóhatár* IX: 3–4. sz. 495–523.

GRYNAEUS Tamás–HOPPÁL Mihály 1980: Népi gyógyászat. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 725–726.

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

LENGYEL Ágnes 2000: Amulettként használatos XIX–XX. századi szakrális ponyvanyomtatványok. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg Uram, szent ajtódat..." Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára.* Budapest, 75–90.

OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest.

PÓCS Éva 1964: Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX: 3–4.

– 2002: „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos": egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Budapest: L'Harmattan, 173–211.

SÁVAI János–GRYNAEUS Tamás 1994: *Tüdő Vince betegei. Egy szeged-alsótanyai gyógyító ember feljegyzései.* Szeged: Devotio Hungarorum.

SZUHAY Péter 1976: Kártyajóslás. *Ethnographia* LXXXVII: 402–410.

VAJKAI Aurél 1938: Az ősi javasember. *Ethnographia* XLIX: 346–373.

URAY-KŐHALMI KATALIN

Varázslatos hős a mongol és tibeti epikában

A mongolok és tibetiek epikus hősei nemcsak testi erejüknek, ügyességüknek köszönhetik győzelmeiket, hanem gyakran varázserejüknek is. Varázserejük megjelenési formáit szeretném írásommal közelebbről megmutatni.

A mongol népek lenyűgöző gazdagságú hősepikájának alapvető jellegzetessége az erős stilizáltság. Annak ellenére, hogy az énekes hagyományos szüzséibe modern tárgyakat, eseményeket sző, a tér, amelyben az események zajlanak, a történet megformálása és hőseinek jellegzetességei máig őrzik a hagyományos formákat. A történet színpada a háromrétegű világ középső rétegében foglal helyet: téres, gazdag legelő, a hős családjának szállásával, lókötő oszlopával és temérdek állatával. A központot a szent hegy alkotja, csúcsán a szent fával, tövében az életadó forrással. A közelebbi legelőterülethez vadban gazdag erdős hegyek is tartoznak, ahová a hős vadászni jár. A hős országának határán áll a búcsúzások (vagy elválások) szürke dombja, ahonnan visszatekint, ha kalandozásra indul, s ahol érdekes találkozások esnek meg, kívülről érkező lényekkel. Valahol a végtelen távolban méregtenger hullámzik, összecsapódó sziklák zárják el az idegen földekre vezető utat, ahol óriási, csodás állatok lakoznak. Távoli vidékeken fekszik annak a kánnak az országa is, ahol a hős jövendőbelije, a szépséges és gyakran varázsos erejű hősnő nevelkedik. Távoli vidékekről, esetleg az égiek országából bukkannak fel idegen harcosok ellenfélként vagy barátként.[1]

Messze földről, vagy az alvilágból kerülnek elő a legveszedelmesebb ellenségek, a sokfejű, gonosz, emberevő *manguszok* (burjátoknál *mangadhajok*, oirátoknál *moszok*), a magyar népmesék sárkányainak testvérbátyjai. A manguszok varázserejű démonok, akik képesek alakjukat megváltoztatni. Alapértelmezésben hatalmas termetűek, fejeik száma az ötvenet is meghaladhatja, legtöbbször tizenkét vagy tizenhét fejűekkel találkozhatunk. Nem túl éleseszűek, de gonoszan ravaszak. Hatalmas az étvágyuk, képesek nem csak egyes embereket, de egész néptörzseket állatállományukkal együtt elnyelni. Legyőzésük után, felvágott hasukból ezek az emberek és állatok hosszú sorokban jönnek elő. De a manguszok megölése nem egyszerű feladat, mert testük vasból van, ezért csak különleges eszközökkel vagy varázslattal

pusztíthatók el, miután már sikerült titkon őrzött, rendszerint állat alakú külső lelkeiket is megsemmisíteni. A manguszok, családjukkal együtt, többnyire várakban laknak. Gyakran három, számtani haladvány szerint emelkedő fejszámú mangusz testvér él együtt, például öt-, tíz-, tizenöt fejű. A manguszoknak feleségeik és lányaik is vannak, és a mangusznők még sokkal veszedelmesebbek, mint a férfiak. S ha a hősnek végül sikerül megölni őket, a felvágott hasukból előbúvó méhmagzat is komoly ellenfélnek bizonyul.[2]

Magának a hősnek családja, közelebbi környezete a következő személyekből áll: idős kán édesapja és édesanyja, aztán öccse, aki hűséges segítője és társa. A kritikus helyzetben váratlanul felbukkanó ismeretlen ifjú segítőről szokott kiderülni, hogy az aggódó édesanya vagy feleség által a hős után küldött, a hős eltávozása után született testvéröcs, esetleg fiúgyermek. Ellentmondásos személy a hős nőtestvére: lehet önfeláldozó, a hőst szóval, tettel támogató, gyakran hősi segítője, életrekeltője, de lehet az ellenséggel szövetkező, a hőst elveszejtő gonosz nő is. Ellentmondásos személy a hős nagybátyja is, lehet jó is és rossz is. A szolgák közül megemlítendő a többnyire segítő szándékú öreg szolgálóasszonyon kívül az öreg pásztor, Akszakal, aki vagy megmentője, nevelője az árván maradt hősi gyermekeknek, vagy éppen ellenkezőleg, az ellenségtől megvesztegetett áruló.

A személyek között kell említeni a hős táltos lovát. A hős alteregójának, sőt felettes énjének is szokták tekinteni. Testi jegyeinek megjelölése a hős nevének része, például a „poroszkajárású, csillagos homlokú, vöröspejlovú Hároméves Vörös vitéz". Gyakran a hőssel egy időben születik. Gazdáját jótanácsokkal látja el, képes a jövőbe látni és átlátni az ellenfél ármányát. Hűsége mindenek felett álló, gazdáját éltében-holtában őrzi, gyógyítja, életre kelti, de meg is tud sértődni, és ilyenkor nehezen engesztelhető ki. Természetesen gazdáját a sírba is követi.[3]

A hős maga különös testi jegyekkel születik, például aranymellel, ezüstös háttal. Már a bölcsőben beszél, rendelkezik, sőt harcol. Három év leforgása alatt felnő. Külseje fenséges, arca húsvörös, szemei tüzesek, bordái oly sűrűn állnak, hogy szinte belső páncélt képeznek. Izmairól lepattannak a nyilak, kard nem fogja. A buddhista vallás hatására a tibetiek és mongolok gyakran a *dharmapálák*, a tanvédő harcos istenségek ikonográfiájából ismert jegyekkel írják le epikus hőseiket is.[4] Minden testi ereje, ragyogó esze és ravaszsága ellenére is a hős csak akkor tud győzedelmeskedni varázserejű ellenfelei felett, ha maga is varázserővel bír.

Előfordul, hogy a hős isteni származék – például a tibetieknél és a mongoloknál egyaránt igen népszerű Geszer Kán Kormuzda isten középső fia[5] –, vagy égi lények, például az égisten lovainak segítségével jött világra.[6] Ezeknek a hősöknek égi segítői, tanácsadói vannak, égi nővérei vagy nagyanyái, mint Geszernek. Varázserőt és varázslatos eszközöket is az égiektől nyernek.[7] Földi varázserejű segítői is lehetnek az eposzhősnek. Ilyen elsősorban a táltos lova, ritkábban két hatalmas testű kutyája. Néha megjelennek bölcs tanácsokat adó, vagy jövőbe látó, szent életű lámák is. Családtagjai közül varázserővel segítő nővére rendelkezik. Ő az, aki az elárvult hős gyermeket felneveli, felkészíti elhurcolt családja, vagyona visszaszerzésére, vagy más történetekben ő veszi át megölt öccse külsejét és szerepét, és szerez számára varázs-

erővel bíró feleségeket.[8] A sors által meghatározott menyasszony gyakran szintén varázslatos tündérlány, aki alakját tudja változtatni, vagy égi leányként képes a holtakat feltámasztani.

Nem ritka, hogy a hős maga is fel tudja éleszteni megölt családtagjait, de legáltalánosabban elterjedt képessége alakjának megváltoztatása, mégpedig úgy, hogy sorsdöntő csaták, vagy a lánykérés előtt lovát girhes gebévé, magát pedig testben, szellemben visszamaradt, ótvaros fejű, taknyát-nyálát folyató, visszataszító külsejű, rongyos ruhájú koldusfiúvá változtatja. Alig akad olyan eposz Belső-Ázsiában, amelyben a hős a kérők viadalain ne ilyen alakban jelenne meg.[9] A többi kérő lesajnálja, kigúnyolja, kiközösíti, de a menyasszonyjelölt, vagy annak öreg szolgálóasszonya felismeri benne a jövendőbelit és segíti az erőpróbákon. Ezek az Ázsia-szerte népszerű nyári sportjátékok versenyszámai, a lóverseny, a nyíllövészet és a birkózás. Külső megjelenése ellenére a hős emberfeletti képességei bevetésével megnyeri mindet, de úgy, hogy hitványnak látszó lovára még súlyokat is akaszt, sőt verseny közben hosszú pihenőt tart. Nyilával keresztüllő több tű fokán, porrá vagy aprófává zúzza a céltárgyat és birkózásban földbe döngöli vetélytársait.[10] A hitetlenkedő apósjelölt gyakran még további feladatokat ad, például a világ végén lakó óriás sárga kutya elhozását és hasonlókat. A hős ezeket is megoldja a menyasszony, vagy más égi vagy földi segítője támogatásával.

Fontos szerepet kapnak a hős varázserejű fegyverei is. Ezek közül is kiemelkedik íjanyila, amelyek nemcsak aranyból, türkizből készültek, de hihetetlen tulajdonságokkal bírnak, mégpedig minél kiválóbb a hős, annál csodálatosabbakkal. Célzás közben a hős közli nyilával az elérendő célt, amely esetenként több napi járóföldre is lehet. Az így beprogramozott nyíl célkövető rakétaként viselkedik, mindenhová követi a célszemélyt vagy tárgyat, falakon áthatolva elpusztítja, és utána a siker valamely jelével (ruhafoszlány, vér stb.) zúgva visszatér küldőjéhez.[11] Az ellenség szándékainak felderítésére is alkalmasak voltak a küldött nyilak. A már említett Geszer Kán az eposz mongol változatában, felesége elrablása, országa és harcostársai elpusztítása után egyedül vonul a rabló Siraigol kánok ellen. Mikor már megközelítette táborukat, varázsszavakkal kilövi nyilát: „Ha utam eredményes lesz térj vissza hozzám!" szavakkal. A nyíl belecsapódik a legidősebb Siraigol kán, Cagan Gertu Kán trónusába. Kihúzni nem tudják, és azt sem, ki lőtte ki. Odahívják Geszer elrablott feleségét. Ő sem tudja sem kihúzni, sem eltörni, ezért így szól hozzá: „Ha az égiek vagy a vizek sárkánykirályai küldtek, úgy maradj itt, ha más, térj vissza uradhoz!", és ötszínű fonalakat kötöz a nyílra. Hatalmas forgószél támad, s a nyíl zúgva visszarepül Geszer tegzébe. Ő felfedezi rajta a szálakat, s azokat oly formában áldozza a Siraigol kánok őseit megtestesítő hegyszellemeknek, hogy a maga oldalára fordítsa őket.[12] Párviadalokban a hősök bátran kiállnak, mellüket kitárva az ellenfél kilőtt nyila elé, de az vagy lepattan róluk, vagy ha át is hatol a hős testén, ő mágikus erejével azonnal begyógyítja a sebét. A manguszokkal vívott párviadalok végső fázisában, a halott mangusz hasának felhasításában viszont a különösen nagy és erős kard kap szerepet, hisz vastestet kell vágnia.

A hősök arra is képesek, hogy személyeket vagy lovakat apró tárgyakká változtassanak. Például öccseit nyílvesszőkké teszi és tegzében hazaviszi. A feleségül megnyert hölgyek selyemkeszkenővé vagy gyűrűvé változtathatók hazaszállítás előtt, de

ez a magyar népmesékben sem ismeretlen eljárás. Esetenként arra is szükség lehet, hogy lovát rejtse el a hős, ilyenkor lószőrré vagy lócitrommá változtatja. Ennek az ellenkezője is előfordul, amikor a lócitromból kettőzi meg lovát, és ráülteti erre a maga hasonmását.

Látható, hogy a hős is, de ellenfelei, a manguszok is, sok varázslatra képesek, a jövőt azonban nem ismerik. Ez vagy csodálatos szent könyvekből olvasható ki, vagy mágikus jövendőmondó kockák és fonalak segítségével[13] tudható meg. A manguszok fordulnak gyakran ehhez a módszerhez, amikor néhány külső lelkük elvesztése után már cudarul érzik magukat. A hős és elrablott felesége azonban átokkal meg tudják akadályozni az igaz jövő megismerését. Ha kutya hasa alatt, vagy nő hónalja vagy combja között húzzák át a jóstárgyakat, azok végképp megzavarodnak és hamisan jövendölnek.[14]

Néhány példát szeretnék még közölni a hős varázserejére és annak alkalmazására a mongol és tibeti hősepikából. A példákat a Geszer-eposz legismertebb mongol és tibeti változatából merítem. Ennek indoka, hogy ez a népszerű eposz a mongol és tibeti epika szinte minden motívumát felvonultatja. Amikor a mű a 16. évszázadban, a lamaizmus révén, Tibetből szétterjedt egész Belső-Ázsiába, rengeteg helyi elemet szívott magába mindenütt a helybéli hősepikákból, számtalan variánsa jött létre. Később, a 18. századtól, amikor már nemcsak a vándor énekmondók, hanem nyomtatott könyvek is terjesztették a nép körében, ez az eposz termékenyítette meg a helyi hőskölteményekelőadóinak művészetét. Így a helyi eposzokban alig találunk olyan epizódot, amely a Geszer-eposz valamelyik variánsában is elő ne fordulna.[15] Másrészt számos motívum a tibeti vagy mongol nyomtatott variánsokból vándorolt át a népköltészetbe. A Geszer-eposz kétségtelenül a legterjedelmesebb és legnépszerűbb nagyeposz Belső-Ázsiában, hőse, a Tíz Bajt Legyőző Szent Geszer Kán egyesíti személyében és tetteiben a legtöbb vonást a mongol és tibeti epikus hős idealizált alakjából. Így igen alkalmasnak látszik arra, hogy rajta keresztül érzékeltessem a mongol és tibeti epikus hősök varázslatosságának sajátságait.

Geszerre már közvetlenül csodás megszületése után halálos veszedelmek leselkednek, részint irigy és gonosz nagybátyja felől a tibeti variánsban, részint a földet uralmuk alatt tartó gonosz démonoktól. A központi tibeti variánsban nagybátyja elragadja az újszülöttet, és egy mély, tüskékkel kirakott gödörbe teszi, fejére sziklát gördít, végtagjait leszögezi, mellén tüzet gyújt. A gyermek azonban felszökken és lerázza magáról a kínzóeszközöket.[16] A mongol nyomtatott variánsban a démonok egy óriás holló és egy gonosz láma alakjában akarják elpusztítani a kisdedet, de ő, felismerve a veszedelmet, ártalmatlanná teszi mindkettőt.[17] A többi variánsban is hasonló próbákat áll ki a csecsemő. Győzelmei után azonban már nyolcéves fiúként áll előttünk.

A kamaszkorba lépő hős más módon mutatja varázserejét. A mongol variánsban két öccsével őrzi apja állatait. A többiek rémületére megöl néhány juhot, máskor borjakat, megnyúzza és megsüti őket, a húst megosztva testvéreivel. Az egyik testvére beárulja apjuknak. Amikor azonban az megszámolja az állatokat, egy híjuk sincs. Attól sem riad vissza az ifjú Geszer, hogy amikor apjuk próbára akarja tenni fiait

holtnak tettetvén magát, apját kegyesnek álcázott szavak kíséretében máglyára helyezze, mire az szégyenszemre feladja fia félrevezetését.[18]

Amikor elérkezik a menyasszonyszerzés ideje, Geszer is a visszataszító külsejű kölyök képét ölti magára, megfejelve azt még arrogáns viselkedéssel is. Sorstól meghatározott főfeleségét, Rogmo/Brugmo/Drigumát, a dákinit, a tündérlányt még a hivatalos lánykérés előtt kényszeríti arra, hogy majd őt válassza, variánsonként eltérő módon. A központi tibeti variánsban arra bírja rá Brugmót és húgait, hogy ne a hídon, hanem a folyó gázlóján keljenek át, ott pedig varázserejével addig akadályozza, hogy partra jussanak, míg a lány el nem ígérkezik neki.[19] Egy ladaki változatban újszülött csacsit varázsol az alvó lány szoknyája alá. Az felébredve megijed, hogy szégyenét, hogy állatot szült, Geszer elhíreszteli, ezért inkább neki ígéri magát. Ez a motívum igen elterjedt a belső-ázsiai epikában, a mongol Geszerben is előfordul de egy másik feleséggel kapcsolatban.[20]

Rogmo/Brugmo/Drigumát számos hatalmas és előkelő ifjú kérné feleségül, ezért versenyt rendeznek számukra. A tibeti variánsokban a lány állítja a feladatot: úgy kell kiinni egy kupa csangot (gabonasört), hogy sem kezével, sem ajkaival, sem nyelvével, sem fogaival nem érintkezik az ital. Ezt egyik kérő sem képes megtenni, csak Geszer, aki lábával érinti és orrán keresztül issza ki az italt. Geszer mégsem kapja meg azonnal a lányt, mert visszataszító külseje miatt a szülők nem akarják neki adni, inkább további nehéz próbákat állítanak, lóversenyt és csodálatos, ritka madarak elejtését. Természetesen csak csellel és varázslattal oldhatók meg a feladatok.[21] A mongol nyomtatott variánsban birkózókat és íjászokat hoz magával Rogmo, akiket a kérőknek le kell győzni. Az íjászok olyan messzire tudják kilőni nyilaikat, hogy azok csak több teafőzésnyi idő után térnek vissza. Geszer reggel kilőtt nyila azonban csak alkonyatkor érkezik vissza, elhomályosítva a napot. A birkózókat is egyenként felkapja és mérföld messziségre hajítja. Ez úgy lehetséges, hogy csak a jelenlevők szemében látszik girhes suttyó kölyöknek, rejtve a mágikus erejű istenfi. A győzelmek után mindenki számára hősi alakjában nyilvánul meg, és azon nyomban sátorpalotát is varázsol a helyszínre teljes felszereléssel, szolga- és lámasereggel.

A Geszer-eposz variánsaiból sem hiányozhat a harc a sokfejű démonnal/manguszszal. Geszer irigy nagybátyja vagy féltékeny főfelesége úgy intézi, hogy egy, a manguszra irányított átok – ez vér, tej és tejpálinka meghatározott irányba való kiöntéséből áll – visszaszálljon Geszerre és megbetegítse. Gyógyulást csak az hoz, ha kedvenc második felesége, Tümen Dzsirgalang/Yebza a mangusz birtokába kerül. Felgyógyulva, Geszer elindul feleségét visszaszerezni. Mágikus barna lovára szál, ostorcsapással készít gázlót a kavargó lovakból és emberekből álló folyón, rábeszéléssel jut át az összecsapódó sziklák kapuján, átkel számos hegyláncon, égi nővérei segítségével fehér jakbika képében megöli a mangusz hüposztázisát, az óriási fekete jakbikát, koldusnak álcázva kiássa egy másik hüposztázis, a kardlevelű fa gyökereit. A mangusz vasból készült várába berepül, mikor az vadászaton van, és igazolja magát felesége előtt. Az elrejti a tűzhely alá, fejére vizesedényt, füvet, madártollakat, földet hányva. Ezzel megtévesztik az este hazatérő tizenkét fejű manguszt, aki megrontott jósfonalai jóslata alapján elhiszi, hogy Geszer meghalt, mert föld alatt, fű

alatt, víz alatt tartózkodik. Ezért feleségének elárulja külső lelkeinek formáját és tartózkodási helyeit. Ezek a már elpusztított kardfán és jakbikán kívül a tibeti változatban: életvize tó, légy, darázs. Harcosainak lelkét egy bőrzacskó bolha formájában őrzi.[22] A mongol változatban fán ülő leányok, fehér szarvas hasában lévő szekrénykében őrzött tű, játszadozó halacskák, nővére által őrzött bogár. A külső lelkeket részben varázslattal pusztítja el, és részben úgy, hogy a mangusz alakját felöltve megtéveszti és megöli a mangusz nővéreit. A fehér szarvasba lőtt nyilat kérelemre nem kihúzza, hanem beljebb veri. Mikor külső lelkei vesztével a mangusz már eléggé elgyöngült, éjszaka levágja tizenegy fejét. A mangusz életéért könyörög és javulást fogad, de Geszert égi segítői figyelmeztetik, ne hallgasson rá, mert néhány pillanat múlva a mangusz vassá válik és elpusztíthatatlan lesz. Geszer beledöfi kardját, mire olvadt vas folyik ki. Geszer Tümen Dzsirgalanggal a mangusz várpalotájában marad, önfeledt, boldog szerelemben. Az asszony ugyanis a feledés fekete italát itatja vele.[23]

A Geszer-eposzkör csúcspontja a három Hor/Siraigol kán elleni háború. Miután Geszer évekig nem tér haza, halottnak hiszik, és a legidősebb Siraigol kán feleségül kéri Rogmó/Brugmót. Az ellenáll, mire a Hor/Siraigol had megtámadja Geszer országát, Linget. Geszer harminc vitéze hősiesen védekezik – a párharcok gyönyörű leírását olvashatjuk –, de végül cselszövés következtében mind hősi halált halnak, és a Hor/Siraigol kánok magukkal viszik Rogmó/Brugmó királynét és Geszer minden kincsét. Nagy nehezen az égieknek sikerül Geszert boldog álmából felébreszteni, hazatér elpusztult országába, bosszút fogad, és egymaga indul az ellenség országába. Ügyes árvagyermek alakját felöltve egy Hor/Siraigol hercegnő kegyébe férkőzik, és így eléri, hogy végül a fejedelmi udvar számára nélkülözhetetlenné váljék. Itt következik az elbeszélés drámai csúcspontja. A gyanakvó Rogmó és a lassan szintén gyanakvóvá váló Siraigol kánok megtévesztésére, Geszer egyszerre jelenik meg Oldzsibai, az árva fiú és saját káni képében, egymással-önmagával színleg harcolva. E küzdelmekben azonban sorban a siraigol harcosokat öli meg. Legvégül felesége esti fürdése idején legyilkolja a legidősebb kánt, feleségével megeteti annak szívét és megitatja vérét, végül megöli a kántól fogant csecsemőjét is. Asszonya ugyanis hosszú habozás után hűtlenné vált hozzá, és elfogadta a legidősebb Siraigol kán ágyát és trónját. Büntetésül Geszer megfosztja testétől, lelke pedig lappantyú madár képében tengődik. Kedvenc öccse könyörgésére megbocsát asszonyának, és végül életre kelti. Harminc vitézét is feltámasztja, miután megbosszulta halálukat az ellenségen és visszaszerezte népét, állatait, kincseit. Csak kedvenc öccse nem kíván a földön újjáéledni és az égbe való visszatérést választja.[24]

Geszer, és a hozzá hasonlító mongol és tibeti eposzhősök, még számtalan kalandon verekszik-varázsolják át magukat, diadalútjuk számtalan új epizódon keresztül máig tart.

Jegyzetek

1 A mongol hősepika összehasonlító jellemzéséről lásd Uray-Kőhalmi (1996: 797–802); a téma legkimerítőbb feldolgozásaira lásd a következő, Walther Heissig által szerkesztett művet és sorozatot: *Die mongolischen Epen.* 1979; *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* I–V. 1981–1992, amelyek a mongol epikával foglalkozó, Bonnban megrendezett szimpóziumsorozat előadásait teszik közzé.
2 Rinčindorǰi (1992: 44–50); Heissig (1985: 95–111); Nekljudov–Tömörceren (1985: 70–199, 206–240); Nima (1993: 28–36).
3 Veit (1985: 58–88).
4 Heissig (1983: 439–457).
5 Schmidt (1925: 1–5); Hermanns (1965: 415–417).
6 Halén (1973: 71–74).
7 Schmidt (1925: 5, 66, 125–127, 151); Hermanns (1965: 415–417, 721, 638a).
8 Hatto (1961: 326), Chadwick (1969: 202–203); Stein (1970: 447); Uray-Kőhalmi (1999: 63–72); Poppe (1979: 28–36; 1981: 103, 106); Riftin (1985: 125–143).
9 Heissig (1983: 299–306); Laude-Cirtautas (1981: 9); Žamcarano (1982: 48); Rinčen–Poppe (1975a: 173; 1975b: 118); Rinčinsambu–Poppe (1975: 30), Horlo–Poppe (1975: 11, 72, 235); Veit (1977: 50); Heissig (1979: 97); Bawden (1982: 135).
10 Schmidt (1925: 54–57); Žamcarano (1982: 10, 52); Rinčen–Poppe (1975b: 118; 1975c: 30); Heissig (1979: 97); Bawden (1982: 85–135).
11 Žamcarano–Poppe (1977: 175); Bawden (1982: 104); Žamcarano (1982: 15, 62, 77).
12 Schmidt (1925: 237–238).
13 Róna-Tas (1872: 227–236).
14 Schmidt (1925: 140); Žamcarano (1982: 32, 56).
15 Heissig (1983: 340, 379, 466, 495).
16 Hermanns (1965: 424–425).
17 Schmidt (1925: 16, 17).
18 Schmidt (1925: 20–32).
19 Hermanns (1965: 427–430).
20 Schmidt (1925: 46).
21 Hermanns (1965: 430–432).
22 Hermanns (1965: 435–458).
23 Schmidt (1925: 108–153).
24 Schmidt (1925: 153–266); Hermanns (1965: 817–818).

Bibliográfia

BAWDEN, Charles 1982: *Mongolische Epen, X.* Wiesbaden.
CHADWICK, Nora 1969: *The Epic Poetry of the Turkic Peoples of Central Asia.* Cambridge.
HATTO, A. Th. 1961: The Swan Maiden. A Folk-Tale of North Eurasian Origin? *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29: 326–352.
HEISSIG, Walther (szerk.) 1979a: *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. Wiesbaden.*
– 1979b: *Mongolische Epen VIII.* Wiesbaden.
– (szerk.) 1981–1992: *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* I–5. Wiesbaden.

– 1983: *Geser-Studien. Wiesbaden.*
– 1985: Innere Logik und historische Realität des Erzählmodells: Mangusmutter und Mangussohn. In Heissig, Walther (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung.* 3. Wiesbaden, 95–111.
– 1993: Wiederbeleben und Heilen als Motiv im mongolischen Epos. In *Motiv und Wirklichkeit.* Wiesbaden, 61–82.
HERMANNS, Matthias 1965: *Das National-Epos der Tibeter Gling König Gesar.* Regensburg.
HORLOO–POPPE, N. 1975: *Mongolische Epen IV.* Wiesbaden.
LAUDE-CIRTAUTAS, Ilse 1981: Der Held in der Gestalt eines armseligen Jungen. In W. Heissig (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung*1. Wiesbaden, 9–15.
NEKLJUDOV, S. Ju.–TÖMÖRCEREN, Z. 1985: *Mongolische Erzählungen über Geser.* Wiesbaden.
NIMA 1993: *Über die „mangus-Geschichten" der Ostmongolei.* In W. Heissig (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung* 5. Wiesbaden, 64–77.
POPPE, N. 1979: Zur Erforschung der mongolischen Epenmotive. *Die mongolischen Epen.* Wiesbaden, 28–36.
– 1981: Die Schwanenjungfrau in der epischen Dichtung der Mongolen. In Heissig, W. (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung* I. Wiesbaden, 101–108.
RAMSTEDT, G. J. 1973: *Nordmongolische Volksdichtung* I. (Szerk. Harry Halén) Helsinki.
RIFTIN, B. L. 1985: *Die Beschreibung der heldischen Frau im ostmongolischen Epos.* In Heissig, W. (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung* III. Wiesbaden, 125–205.
RINČEN, B.–POPPE, N. 1975a: *Mongolische Epen* I. Wiesbaden.
– 1975b: *Mongolische Epen II.* Wiesbaden.
RINČENSAMBUU, G.–POPPE, N. 1975: *Mongolische Epen* III. Wiesbaden.
RÓNA-TAS, András 1972: Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World. *Acta Orientalia Hungarica* 25: 227–236.
SCHMIDT, Isaak-Jakob 1925: *Die Taten Bogda Gesser Chans.* Berlin.
STEIN, R. A. 1970: *Etude du monde chinois.* Annuaire du Collège de France. Paris.
URAY-KŐHALMI Katalin 1996: Das Weltbild der Tungusen und Mongolen in ihrer epishen Dichtung. In L. Petzoldt (szerk.): *Folk Narrative and World View.* Frankfurt am Main, 805–811.
– 1999: A jó nővér, a rossz nővér és a fehér nyúl. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézete.
VEIT, Veronika 1977: *Mongolische Epen* VII. Wiesbaden.
– 1985: Das Pferd – Alter Ego des Menschen? In W. Heissig (szerk.): *Fragen der mongolischen Heldendichtung* 3. Wiesbaden. 58–88.
ŽAMCARANO, C.–POPPE, N. 1977: *Mongolische Epen* VI. Wiesbaden.
ŽAMCARANO, C. 1982: *Uligeri ononskix xamnigan.* Novosibirsk.

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE

„A nagyerejű kép": az ezoterikus és okkult szimbolizmus tipológiájához

1. Szimbolikus képek – szimbolikus rendszerek

Mint az viszonylag közismert, az ezoterikus és mágikus gondolkodás reneszánsz kori történetének egyik nagy eredménye az volt, hogy az ábrázolás és a könyvnyomtatás fejlődésének köszönhetően az okkult gondolkodók megpróbáltak vizuális kifejezést adni a kozmoszt, az embert és a természetfeletti operációkat magyarázó gondolataiknak. E vizuális reprezentációk magyarázata nem könnyű, mert egy, a mai szemiotikai gondolkodástól teljesen eltérő világképen és episztemológián alapulnak. A szemiotika és a művészettörténet eredményeinek köszönhetően azonban ma már megfelelő tudományos eszközök állnak rendelkezésünkre ahhoz, hogy sikerrel lássunk neki e „nagyerejű képek" interpretációjának. Tanulmányom ezen interpretatív stratégiák tudománytörténetéhez és használatához kíván hozzájárulni.

A híres művészettörténész, Ernst Hans Gombrich nagy érdeme, hogy elkülönítette és gondosan leírta azt a két nagy szimbólumelméletet, melyek közül egyik sem tekintette a szimbólumot annak, aminek Peirce és a modern szemiotika óta tartjuk, vagyis konvencionális jelnek. A reneszánsz embere a szimbólumokat nem kommunikációs jeleknek, hanem lényegi, esszenciális tartalmak hordozóinak gondolta, s Gombrich – *Icones symbolicae* című tanulmányában – a szimbolikus képeknek mind ontológiájával, mind pedig pragmatikájával számot vetett.[1] A képek forrását, létmódját egy egyszerű táblázatban foglalta össze:

TAPASZTALAT	HAGYOMÁNY	KIFEJEZÉS
egy tárgy ábrázolása	egy eszme jelképezése	egyéni szimbolizmus
	– allegória	– művészi kifejezés, vízió

Az első kategória ábrázolás és imitáció egységét mutatja: a kép egy létező tárgy, objektum *hipoikon*ja, amelynek forrása az érzékelés és a tapasztalat. Ezt is lehet nagyszerű művészi erővel létrehozni, s a reneszánsz egyik nagy újítása éppen az volt,

hogy visszaadta a naturalisztikus imitáció becsületét. Ahogy Vasari dicsérte Giottót: „oly tökéletesen utánozta a természetet, hogy teljesen visszaszorította a régi otromba görög stílust, és kifejlesztette a festészet nemes, modern mesterségét, meghonosította az eleven személyek természetes, jó ábrázolásának művészetét".[2]

A második és a harmadik kategóriában a képek forrása immár nem a tapasztalat, hanem valamiféle intellektuális transzformáció, amely eszméket alakít képekké. A három szint akár egyetlen képen is megjelenhet: „Hieronymus Bosch festményének egy motívuma *ábrázolhat* egy eltört edényt, *jelképezheti* a falánkság bűnét, és *kifejezheti* a művész tudattalan szexuális fantáziálását, számunkra azonban a jelentés három szintje világosan elkülöníthető."[3]

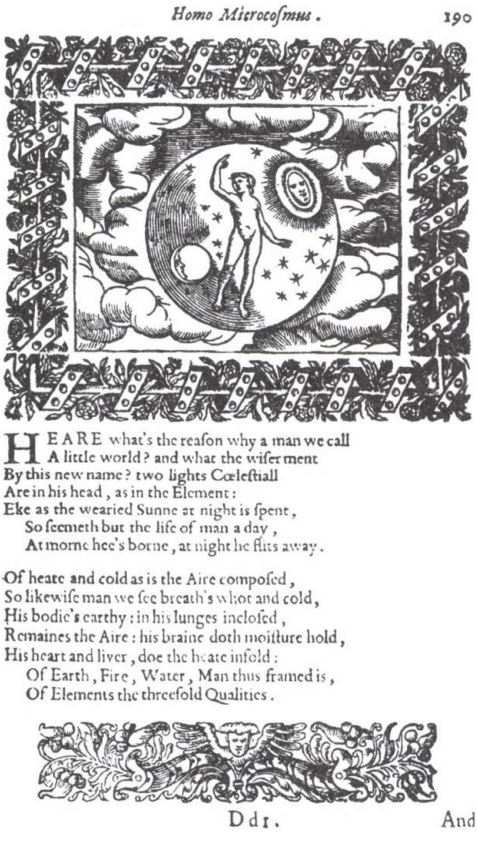
Gombrich táblázatát Christophoro Giarda 1626-ban írt elemzése alapján dolgozta ki. Giarda írása egy akkor készült, kollégiumi olvasótermet díszítő freskóciklust mutatott be, amelynek tárgya a tizenhat „szabad művészetet" apoteózisa volt. Az elemzés elé Giarda bevezetőt is írt a szimbolikus képek művészetéről és hasznosságáról.[4] Érvelésének lényege, hogy az allegorikus megszemélyesítések nem egyszerűen képi nyelvre fordított szavak, esetükben nem valamiféle titokzatoskodó képírással van dolgunk, hanem „ezeknek köszönhetjük, hogy a mennyből a test sötét barlangjába száműzött lélek, melynek cselekvését az érzékek kötik gúzsba, megpillanthatja az Erények és a Művészetek anyagtól elkülönített, de mégis színekkel felvázolt, ha nem is tökéletesen kifejezett szépségét és formáját, s így még hevesebb szeretetre és vágyra gyúlhat irántuk.[5]

Giarda fejtegetéséből Gombrich azt a következtetést vonta le, hogy a barokk kori professzor laudációjában arra gondolhatott: a festmények a platóni ideák megjelenítései lennének. Mivel arra nincsen bizonyítékunk, hogy valóban így volt, csak arra, hogy Giarda miként interpretálta őket, ezért Gombrich – kollégája, Erwin Panofsky nyomdokain – a képek létmódja mellett azok funkciójára és használatára igyekezett koncentrálni. Hangsúlyozta, hogy a jelentés nem pszichológiai kategória (ebben az esetben rekonstrukciója valóban reménytelen lenne), hanem a társadalmi konszenzus, vagyis a konvencionalitás kategóriája, éppúgy, mint bármilyen más jelrendszer esetében is. A látszólag merev, intenció-orientált álláspont így szinte észrevétlenül fordul át az értelmező közösség hagyományainak és konvencióinak a kutatásába.[6]

A konvencionális szimbólumhasználatok kérdéséhez, folytatja gondolatmenetét, „csak úgy nyúlhatunk eredményesen, ha hajlandók vagyunk a kép funkciójára vonatkozó, rendszerint magától értetődőnek tartott feltételezéseket elvetni".[7] A racionális elemzés talaját elhagyva olyan esetekkel is találkozunk, amikor egy mágikus kép nemcsak ábrázolja az ellenséget, hanem annak helyére is lép [nem reprezentál, emlékeztet, hanem *re-prezentál*, újrateremt – Sz. Gy. E.], vagy amikor egy fétis-szobor nem csupán szimbolizálja a termékenységet, hanem „bírja is azt".[8]

Csakhogy a „reprezentálás" kettőssége nem a képtől magától, hanem annak használatától, funkciójától függ, s ennek alapján megint csak három szimbólumhagyományt különít el Gombrich. E hagyományok tehát nemcsak képalkotási, hanem képértelmezési és képhasználati tradíciót is jelentenek. Az ő megfogalmazásában: „A képhez való hozzáállásunk elválaszthatatlanul összefonódik a világegyetemről alkotott elképzelésünkkel."[9] E három hagyomány a következő táblázatban foglalható össze:

DIDAKTIKUS	REVELATÍV	MÁGIKUS
metaforák	szimbolikus-intuitív használat	„nagyerejű" ezoterikus képek
az arisztoteleszi hagyomány	a platóni hagyomány	a mágikus-hermetikus hagyomány



Homo Microcoſmus. 190

HEARE what's the reaſon why a man we call
A little world? and what the wiſerment
By this new name? two lights Cœleſtiall
Are in his head, as in the Element:
Eke as the wearied Sunne at night is ſpent,
So ſeemeth but the life of man a day,
At morne hee's borne, at night he flits away.

Of heate and cold as is the Aire compoſed,
So likewiſe man we ſee breath's whot and cold,
His bodie's earthy: in his lunges incloſed,
Remaines the Aire: his braine doth moiſture hold,
His heart and liver, doe the heate infold:
Of Earth, Fire, Water, Man thus framed is,
Of Elements the threefold Qualities.

Ddr. And

1. Henry Peacham: „Homo Microcosmus", a *Minerva Brittana* című emblémagyűjteményből (London, 1610), 190.
Forrás: John Hollander, Frank Kermode: *The Oxford Anthology of English Literature: The Literature of Renaissance England* (London: Oxford University Press, 1973), 22. tábla.

A didaktikus metafora egy eszme *kifejezése,* intellektuális működés eredménye, funkciója pedig a dekorativitás, a szórakoztatás, a magyarázat, és/vagy tanítás azáltal, hogy választékossá teszi a nyelvi vagy képi ábrázolást, és valamilyen tanulságot *illusztrál.* Ezt a technikát az arisztotelészi–cicerói hagyomány propagálta, s tipikus megnyilvánulásai voltak a reneszánsz emblémák. Ezekben a háromosztatú, mottóból, képből és versből álló didaktikus-figuratív kifejezésekben szavak és képek kölcsönösen felerősítették egymást. Egy példával illusztrálva: Henry Peacham „Homo Microcosmus" mottójú emblémáján a kép *(pictura)* a makro- és a mikrokozmosz összefüggéseire utal egy stilizált, de dinamikát sem nélkülöző kompozícióban, a vers *(subscriptio)* pedig viszonylag szolgai módon elismétli a fő mondanivalót, olyan részleteket emelve ki, melyek a kisméretű képen nem volnának megjeleníthetők (1. kép). A didaktikus képek hatásmechanizmusát az ismert latin közmondással – *veritas filia temporis* – szemléltethetjük. „Az Igazság az Idő leánya" szólás arra utal, hogy az igazság előbb vagy utóbb mindig napfényre kerül. Ez azonban nem magától következik be, hanem megértést, elemző gondolkodást igényel, s ezt segíti, mintegy katalizálja a didaktikus kép.[10]

Az arisztotelészi hagyománnyal ellentétben a platóni iskola másfajta erőt tulajdonított a szimbolikus képeknek. Eszerint

a kép egy magasabb rendű idea sűrített, nem diszkurzív módon való kifejeződése, amely a befogadóra hirtelen megvilágosodásként, *revelációként* hat. Ezt jól illusztrálja Plótinosz megjegyzése, miszerint az égiek világában nem propozíciók és szillogizmusok hangzanak el, hanem „ott minden gyönyörű képekben fejeződik ki".[11] Ugyanez a képszemlélet köszön vissza James Joyce imagista szimbólumelméletében: Joyce a szimbolikus kép hatását *epifániá*nak nevezte, a Napkeleti bölcsek vízkereszti megvilágosodására utalva. Ilyen revelatív, meditáció során történő megvilágosodáshoz vezetnek az indiai–tibeti mandala-képek, vagy egyes reneszánsz kozmogramok (például John Dee „hieroglifikus monád"-ja), amint azt hamarosan látni fogjuk.

A didaktikus, revelatív és mágikus képek paradigmája különösen jól illusztrálható a reneszánsz okkult filozófia eszmetörténetéhez kapcsolódó vizuális megfogalmazásokon, annak ellenére, hogy a közgondolkodás az okkult filozófiát *mutatis mutandis* a mágikus eszmék és kifejezések világába szokta utalni. Ez azonban nem így van. A ma egyértelműen a „mágia" szférájába sorolt asztrológia és alkímia körén belül a képi ábrázolások (és ugyanígy a verbális fejtegetések) jelentős részét didaktikus-metaforikus reprezentációk teszik ki, melyekben a képes beszédben elmondott tartalom diszkurzív módon magyarázza vagy illusztrálja tárgyát. Így például Michael Maier híres alkimista emblémagyűjteményének, az 1617-ben megjelent *Atalanta fugiens*nek legtöbb darabja – a képek és a hozzájuk tartozó versek egyaránt – e kategóriába tartozik.[12] Ideiglenesen felfüggesztve Gombrich elméletének értékelését, vizsgáljuk meg most részletesebben ezt az érdekes alkimista képeskönyvet a verbális és vizuális kifejezés Gombrich által feltárt funkcióinak, illetve Peirce szemiotikai jel-aspektusainak szempontjából.

2. Jelelmélet, ikonográfiai pragmatika és okkult diszkurzus

A Maierral foglalkozó szakirodalom megegyezik abban, hogy ennek az alkimista emblémagyűjteménynek több jelentésrétege is van, mely egy összetett, multimediális kifejezőrendszeren keresztül ragadható meg. Hogy ez utóbbival kezdjük: a könyv ötven emblémát tartalmaz, mindegyik a szokásos elemekből – *inscriptio, pictura* és *subscriptio* – áll, melyeket kiegészítenek Maier tanult, humanista, magyarázó kommentárjai, valamint egy teljesen egyedi elem: mindegyik emblémához egy fúga is tartozik. Maiernél tehát szó és kép együtteséhez még a zene is hozzájárul. Ennek funkciója kettős: egyrészt kiegészíti az amúgy is bonyolult allegorikus-filozófiai referenciális rendszert, másrészt pedig pszichológiai hatása révén olyan mentális relaxációs állapotba hozza a mű befogadóját, hogy az könnyebben, a diszkurzív gondolkodástól elszakadva, intuitív módon tudjon megnyílni a misztikus igazságok előtt.[13]

Nemcsak az alkalmazott média összetett, hanem a mű jelentésrétegei is. A fő mondanivaló alkímiai, ám ez jobbára mitológiai történetek keretében jelentkezik, míg a technikai és figuratív nyelv oszcillálásából eredő feszültség a spirituális-filozófiai tanítás irányába hat. És e vallásos-teozófiai diszkurzus kontextusában a technikai-alkímiai kifejezések is egy metaforikus-allegorikus „szleng" értelmét nyerik el.

A címlap kiváló összefoglalása a műnek, egyben arra is példát mutat, hogy miként teremti meg a reneszánsz-barokk illusztrált címlap szó és kép *Gesamtkunst* együttesét:

A MENEKÜLŐ ATALANTA
amely új alkímiai emblémákban fedi fel a Természet titkait,
részben a szemnek és az elmének, rézmetszetek, mottók,
epigrammák és kísérő jegyzetek segítségével,
részben a fülnek és a lélek felfrissülésének, ötven háromszólamú zenei fúga segítségével,
egyszerű dallamokkal és olyan emblémákkal,
melyek látva, olvasva, meggondolva, megértve, megítélve, énekelve és hallgatva
különleges gyönyört okoznak.[14]

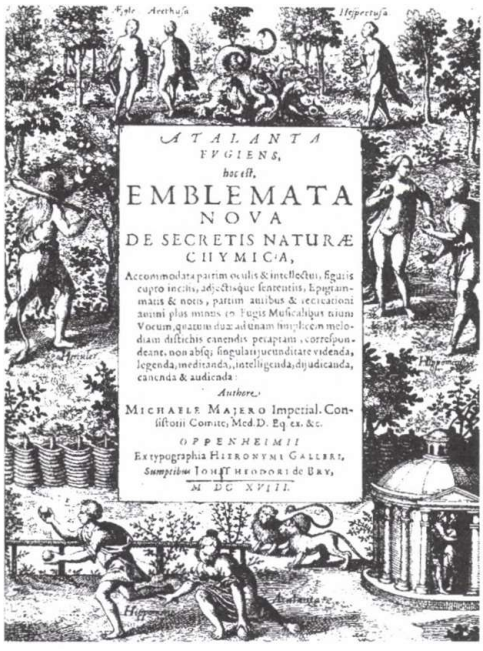
A fenti szöveget (és az impresszumot) teljes keretbe foglalja egy sor emblematikus-allegorikus kép, mitológiai szereplőkkel. A címlap alján Atalanta és Hippomenész a változékony mercuriust, vagyis a higanyt, valamint a megbízható ként jelképezik, arra emlékeztetvén, hogy miként győzte le furfanggal és bűbájjal Hippomenész a gyors amazont.

Mint tudjuk, Atalanta árkádiai királylány volt, de mivel apja fiút szeretett volna, ezért mérgében kitetette az újszülöttet az erdőbe, ahol medve szoptatta s vadászok nevelték fel. Így érthető, hogy „Diána gyermeke lett", futásban és nyíllövésben verhetetlen volt. Mikor apja – aki időközben visszafogadta –, férjhez akarta adni, Atalanta azt kötötte ki, hogy csak olyanhoz megy hozzá, aki legyőzi őt futásban. Az ifjú Hippomenész úgy tudta legyőzni, hogy futás közben Aphroditétől kapott aranyalmákat ejtett el az úton, melyek természetesen elvonták a lány figyelmét a versenyről. Mivel azonban Hippomenész elfeledkezett a hálaáldozatról, az istennő megbüntette. Heves vágyat bocsájtott az ifjúra, hogy egy megszentelt erdei szentélyben tegye magáévá a lányt. A felháborodott istenek ezért az ölelkezőket oroszlánná változtatták.

Maier könyvének címlapján a jobb oldalon Vénusz látható, amint Hippomenésznek nyújtja az aranyalmákat, melyekkel elvonja Atalanta figyelmét a versenyről. Alattuk Kübelé kerek temploma látható, ahol a fiatalok egymáséi lettek, rettenetesen feldühítve ezzel az isteneket, s fejükre vonva a büntetést. Erre a templomból kisompolygó oroszlánpár utal, s egyszersmind felidézi az alkímiai transzmutáció egyik legfontosabb allegorikus alakját is.[15]

A címlap bal oldalán Herkulest látjuk, amint tizenegyedik (más mondaváltozatok szerint tizenkettedik) munkáját végzi: a Heszperiszek kertjének aranyalmáit gyűjti be. A lap tetején az „ideális szépségű" kert látható, ahol Arethusza nimfa, Artemisz vadászkedvű társnője és Heszperia egy sárkányt és egy sast figyelnek, utóbbiak ismét csak fontos alkímiai szimbólumok, míg a forrássá vált Arethusza szintén a vegyi folyamatban részt vevő egyik elem, a víz megszemélyesítője (2. kép).

E képi elemeken keresztül Maier szellemesen és művelt humanista módján allegorikusan foglalta össze az alkímiai folyamatot, s mint De Jong aprólékosan dokumentálta, a mitológiai keret elemei mind megtalálhatók a középkori és reneszánsz alkimisták sokszor igen homályos és bonyolult műveinek képvilágában.[16]



2. Michael Maier: *Atalanta fugiens* (Oppenheim: de Bry, 1617), címlap. Forrás: Klossowski de Rola 1988, 69.

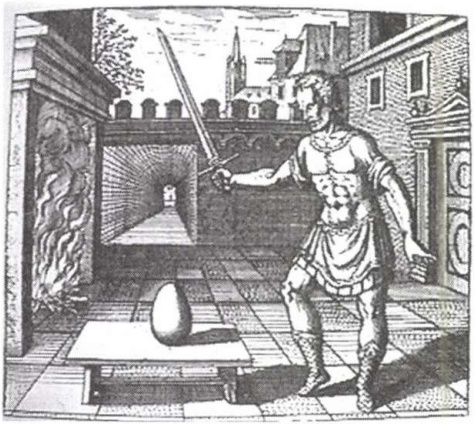
Bár az *Atalanta fugiens* alapvetően konzervatív mű, filozófiai koncepciójában újító elemek is vannak. Mindenekelőtt kitűnő gyakorlóterepet biztosít a kora újkori okkult reprezentációk szemiotikájának tanulmányozásához. Jonathan Goldberg felvetése nyomán Urszula Szulakowska mondta ki, hogy az emblémaképek naturalista stílusa és absztrakt jelentése közötti feszültség egy olyan többértelmű teret képez, amely az alkímiai emblémák esetében vizuális metonímiákkal, vagy Peirce terminológiájával élve „indexikus affinitással" telik meg.[17] Szulakowska emlékeztet Peirce „index" és „szimbólum" közötti különbségtételére: míg az index valamely oksági vagy organikus kapcsolat révén mutat rá jelöltjére (természetes jelek), addig a szimbólumok esetlegesek és konvencionálisak. Peirce harmadik kategóriája az „ikon", „az a jel, amely puszta hasonlósága által helyettesít valamit" (Peirce 1931–1935, 3.362). Peirce ugyanakkor igen rugalmasan értelmezte a „hasonlóság" fogalmát, s szinonimaként használta az „ikonikus nyitottság" kifejezést is, amely számára azt jelentette, hogy „az ikon nem kizárólag egy létező dolog helyett áll, ahogy az index. Tárgya lehet puszta fikció is" (Peirce 1931–1935, 4.531).

A fenti distinkció alapján Szulakowska úgy véli, hogy „a legtöbb alkímiai reprezentációt »ikonikusnak« is nevezhetnénk, hiszen irracionális eszméket vizualizálnak, mint például »az ellentétek egységét«".[18] A 16–17. századi emblémákon a naturalisztikus ábrázolás hatására mindez megváltozott, hiszen a realista elemekből építkező képek mintegy a valóság indexikus kiterjesztésének tűnnek. Mindehhez jómagam azt tenném hozzá, hogy ezeken a képeken természetesen megjelenik a peirce-i „szimbolikus" jelölés is, hiszen ezek a realista-naturalisztikus képek valójában egyfajta „rejtett szimbolizmust" közvetítettek, vagyis konvencionális és metaforikus jelekként figuratív interpretációt sugalltak.

Az *Atalanta fugiens* emblémái hibrid jelek, amelyek a különböző jelölési osztályok között oszcillálnak. Mindezt három példával szeretném illusztrálni. A XXIV. embléma egy metaforikus-didaktikus jelenetet ábrázol naturalisztikus stílusban (3. kép). A mottó szerint: „A farkas felfalta a királyt és miután a farkas elégett, a király újra életre kelt".[19] Ez a „történet" az alkímiai folyamat egyik fázisára utal: a király a „Bölcsek köve," meg kell halnia a farkas (antimon, vagy *prima materia*) által, majd meg kell tisztulnia a tűzben ahhoz, hogy feltámadhasson.[20]



3. Michael Maier: *Atalanta fugiens* (Oppenheim: de Bry, 1617), 24. embléma. Forrás: Klossowski de Rola 1988, 83.



4. Michael Maier: *Atalanta fugiens* (Oppenheim: de Bry, 1617), 8. embléma. Forrás: Klossowski de Rola 1988, 75.

A vers és a kép összhangban állnak egymással: a kép metaforák vizuális megjelenítésével illusztrálja, teszi érthetőbbé az epigrammában leírt folyamatot.

> Fogd el a farkas fenevadat azáltal,
> hogy a király testét eléje veted.
> [...]
> Aztán vesd máglyára, melynek tüzét Vulkán szítja,
> hogy ez a szörnyeteg is hamuvá váljon.
> Ismételd ezt addig, míg a király fel nem támad,
> s büszkén mutatja oroszlán szívét...

Amint De Jong rámutatott, az allegorikus történet Basil Valentine *Tizenkét kulcs*ából származik, melyet maga Maier adott ki *Tripus aureus* című munkájában. A szöveg az alkímiai folyamatot magyarázza mitologikus-allegorikus epizódokon keresztül.[21] Maier önálló művének újdonsága a képekkel való kombinálás, amely Peirce mindhárom szemiotikai funkcióját megvalósítja: legerősebb benne az indexikus elem, mivel egyrészt a kép naturalisztikus stílusa, a szinte felismerhető németalföldi táj, meg a farkas és a király pontos ábrázolása a külső valóságra utal; másrészt a kép egésze a kísérő versre „mutat kifelé", indexként. A kép továbbá ikonikus funkcióval is rendelkezik, amennyiben „felmutat" olyan konceptuális egységeket, mint „király", „farkas" stb. Ugyanakkor, mivel ezek az elemek egy konvencionális kód alapján allegorikusan-metaforikusan dekódolandók, számításba kell vennünk egy erőteljes szimbolikus funkciót is.

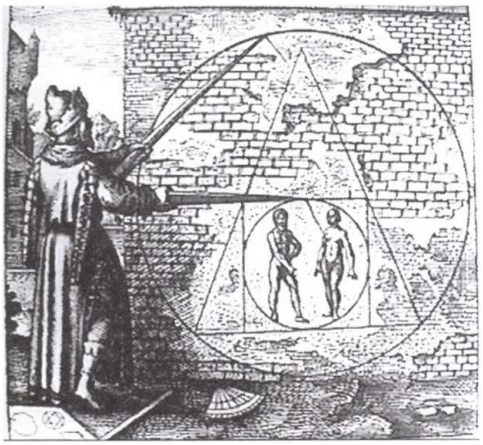
Maier gyűjteményének másik érdekes darabja a nyolcadik embléma (4. kép), melynek *picturáján* egy férfi karddal kettévág egy tojást. A környezet rejtélyes és elgondolkodtató: a városi tájkép fontos eleme egy, a városfalon nyíló alagút, amely a reneszánszban népszerű perspektivikus ábrázolás sajátosságaival mutatja, hogy „a párhuzamosok a végtelenben találkoznak". Az alagúttól eltekintve a környezet igen hasonló a reneszánsz színházak díszletképeihez, amilyet például Palladio vicenzai teátrumában is találunk.

Az embléma mottója lakonikus: „Fogj egy tojást és szúrd át egy tüzes karddal."[22] A rövid *subscriptio* a főnixmadár tojását említi, amelyet az adeptusnak meg kell találnia ahhoz, hogy előrehaladhasson a nagy művel. Majd

> Támadd óvatosan a tüzes karddal (amint az szokásos);
> Segítse Mars Vulkánt; s a kikelő madár majd
> Vas és tűz meghódítója lesz...

A kommentár nagyobb része Maier gondolkodásának megfelelően mitológiai spekuláció. Elősorolja a főnixre vonatkozó legkülönfélébb történeteket, s ezekhez hozzáteszi Vulkán tevékenységeit, Athéné születésének történetét és még számos más motívumot, amelyek mind valamilyen allegorikus kapcsolatba hozhatók az alkímiai folyamattal. E történetek megint csak mind megtalálhatók a hagyományos alkímiai szakirodalomban, de mint Urszula Szulakowska kimutatta,[23] Maier feldolgozásának újdonsága az, hogy a hagyományos bölcsességet új kontextusba helyezte a perspektivikus alagút képének beépítésével: ez a színpadszerű környezet a püthagóreus theurgia, vagyis a geometriai fehér mágia diszkurzusába vonja az alkímiát, s a reneszánsz fényszimbolika misztikus filozófiájával köti össze. Túlságosan nagy teret igényelne itt e többrétegű szimbolizmus teljes áttekintése, szemiotikai szempontból elég annyit nyugtáznunk, hogy egyrészt ismét mindhárom peirce-i funkció jelen van, másrészt a képen keveredik a Gombrich által említett első két funkció is, a didaktikus-allegorikus arisztotelészi és a megvilágosító revelatív-platonikus funkció.

Maier talán legmisztikusabb emblémája a huszonegyedik (5. kép). A kép alaprétegét ez esetben is a naturalisztikus ábrázolás alkotja: egy németalföldinek látszó városkában vagyunk, ahol egy málló vakolatú házfal mellett egy igen élethűen ábrázolt, szakállas bölcs áll és egy körzővel a falra felrajzolt ábrára mutat. Nem lehetünk biztosak abban, hogy ő rajzolta-e a képet, vagy talán természetfölötti úton került oda, s a bölcs csak az értelmezője, mint Dániel a *Mene tekel* feliratéé a babiloni palotában. E bizonytalanság felveti azt a lehetőséget, hogy itt a Gombrich által revelatív képnek nevezett intuitív megvilágosítás intenciójával állunk szemben. Még különösebb maga a falon lévő rajz: egy geometriai konstrukció (kör, háromszög és négyzet alkotta misztikus kozmogram), melynek belsejében mezítelen emberpár áll. A reneszánsz tökéletes stílusában megrajzolt emberi testek naturalizmusát szinte azonnal kioltja a geometriai absztrakció, mely meditációra késztet, vagy megvilágosodáshoz vezet.



5. Michael Maier: *Atalanta fugiens* (Oppenheim: de Bry, 1617), 21. embléma.
Forrás: Klossowski de Rola 1988, 81.

A mottó azt sugalmazza, hogy a Bölcsek Kövének előállítása kapcsolatban áll a kör négyszögesítésével. „Csinálj egy kört egy férfiból és nőből, ebből egy négyzetet, majd egy háromszöget, / Csinálj egy kört és tiéd lesz a Bölcsek Köve."[24]

A kísérő epigramma első négy sora pusztán a kép verbális leírása, az értelmezéshez nem nyújt lényeges többletinformációt. A két utolsó sor azonban a befogadási folyamatra, az olvasó megértésére apellál: „Ha egy ilyen nyilvánvaló dolog nem világos számodra, tanulj geometriát, és mindent tudni fogsz."[25]

A kép összetett értelmezést kíván: nem kínál olyan lineárisan követhető allegorikus történetet, mint a korábban említett farkas–király–*prima materia* embléma. Figyelmünket elsősorban a geometriai kozmogramra irányítja, amely némileg úgy funkcionál, mint az indiai mandalák, melyeknek szemléletében elmerülve, azokon meditálva a megértés megvilágosodásszerűen következik be.[26] A kör, háromszög és négyzet egybejátszása az emberi figurákkal az alkímiai szimbolizmusban jártasak számára nemcsak az transzmutációs folyamat hermafroditájának *compositio* és *dissolutio* fázisait idézi fel, hanem kozmikus és morális perspektívákat is feltár. Így például azt, hogy „az ember vitathatatlanul a Teremtő hasonlatosságára teremtetett. És a heteroszexuális szerelemben képes újrateremteni a kozmikus terv harmóniáját és szimmetriáját."[27]

Miként Maier gyűjteményének többi darabja, ez a kép is egyesíti a három peirce-i funkciót, ám a többi emblémától eltérően itt az indexikus elem teljesen háttérbe szorul az ikonikus és szimbolikus aspektusok mögött. A befogadási folyamat egyrészt a szimbolizáció komplex dekódolásán keresztül történik, ugyanakkor az egyszerű geometriai elemek erőteljes ikonikus „elsősége" revelatív, direkt benyomást kelt a szemlélőben.

3. A mágikus képek hermeneutikája

E lehetséges befogadási mechanizmusokat elemezve visszatérhetünk Gombrich korszakalkotó tanulmányához, amely felállította a didaktikus, revelatív és mágikus képek tipológiáját. Az első két kategóriát Maier gyűjteménye kiválóan szemléltette, de mi a helyzet a mágikus képekkel? Utóbbiak sajátos ontológiai és episztemológiai státusa csak úgy érthető meg, ha teljesen világosan látjuk Gombrich módszerét, nevezetesen, hogy a hagyományok és a képhasználati konvenciók feltárásával éppen azt igyekezett bizonyítani, hogy az eredeti értelmező közösségek számára a képek egy

része nem konvencionális jel volt, hanem a természetfeletti ideák, vagy az istenség esszenciáját megtestesítő entitás.

Ez az esszenciális szemlélet Platón és a neoplatonizmus alapján fejlődött ki. A *Phaidón*ban és a *Phaidrosz*ban Szókratész világosan leszögezte, hogy az igazságot nem lehet diszkurzívan leírni, nem lehet földi szavakkal kimondani.[28] Akik képesek az *exaltatió*ra, vagyis az ideák világába való bepillantásra, azok közvetlenül, megvilágosodásszerűen, mindenfajta logikai érvelés nélkül tudják ott felfogni az igazságot. Szent Pál is hasonlóképpen értette a keresztény igazság felismerését: „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek mindent, ahogy most engem ismernek."[29]

Ilyen és hasonló véleményekre épült a keresztény neoplatonizmus, amelyet a 15. században a firenzei Akadémia filozófusai újraegyesítettek a leporolt és felfrissített antik platonizmussal. Mint Gombrich rámutat, a Platónnál meglévő, nehezen áthidalható szakadékot az ideák világa és az „árnyékvilág" között a keresztény platonizmus a Megtestesülés misztériuma és a Megvilágosodás tana segítségével kötötte össze. E gondolatok visszacsatolása az antik filozófiához pedig olyan programokat eredményezett, mint Ficino és társai bölcselete, amely a 16–17. században populárizálódva és a művészet területére adaptálva számtalan elragadtatott elméleti és kritikai műben köszönt vissza. Az egyik ilyen figyelemre méltó munka Giarda már idézett neoplatonista szimbólumelmélete, amelyben például ez is olvasható:

> Isten dús elméjében ott virultak, már az évszázadok kezdete előtt, és most ezután is ott virulnak a legszebb Erények, a Bölcsesség, a Jóság, a dolgok mozgató Ereje, a Szépség, az Igazság, a Méltóság és a többiek. Valamennyien méltóak a megismerésre és a szeretetre. És mégis, természetük rendkívüli ragyogása miatt nem voltak megismerhetők, s ezért lehetetlen volt szeretni őket. Mit tehetett így Isten, az ő Atyjuk? Szólt – és egy szóra minden elemet, s az elemeken belül mindenfajta dolgot mintegy e tökéletességek megannyi Szimbolikus Képévé változtatott, egy pillanat alatt megalkotván s -rajzolván őket, s a Világmindenség Könyvtárába, vagy ha úgy tetszik, színházába helyezve őket ajándékul, hogy az ember róluk elmélkedhessék.[30]

Giarda a továbbiakban azt fejtegeti, hogy a szimbólumok hagyományozott nyelve éppoly ősi, mint maga a Szentírás, mivel Ádám vagy Széth, akik legközelebb álltak a bűnbeesés előtti *lingua adamica* ismeretéhez, még az Özönvíz előtt két elpusztíthatatlan oszlopra felírtak minden bölcsességet, mely aztán az egyiptomiakra szállt, akik pedig a görögöknek adták tovább azt.[31] Gombrich részletesen dokumentálta hogy ez a neoplatonikus szimbólumhagyomány a pogány gondolkodók generációitól a kora keresztény Dionüsziosz Areopagitészen át a középkori skolasztikusokon és a firenzei neoplatonistákon át a manierista Patriziig és a barokk Giardáig szinte töretlen volt. Levonhatjuk tehát a következtetést, hogy használói számára a platonista revelatív kép korántsem „egyezményes jel" volt, hanem a transzcendentális valóság direkt reprezentációja, amely eksztatikus látomásként volt hivatott megjelenni a befogadójának.



6. John Dee hieroglifikus monádja: *Monas hieroglyphica* (Antwerpen, 1564)

Az ilyen jelképtől pedig csak egy kis lépést kell tenni ahhoz, hogy a képben felhalmozott erőt az ember mintegy a kezébe ragadja és saját céljai szolgálatába állítsa. Ez a mágikus kép lényege.

A mágikus kép egyik prototípusa a *talizmán*, magyarázatának Ficino egész könyvet szentelt, *De vita coelitus comparanda* – A csillagok életerejének elnyerése – címmel.[32] Ebben neoplatonista alapon azt fejtegette, hogy a talizmánképek ténylegesen magukban foglalják a csillagok erejét, mégpedig „fény nélkül lángoló sugarak" segítségével, s ezekkel aztán további erők is idézhetők – egy ilyen talizmánnal például befolyásolni lehet az ember életerejét, vagyis gyógyító hatása lehet.

A talizmánok látszólag konvencionális szimbolikus képek. Ahogy például a középkori mágia egyik alapkönyve, a spanyol-arab *Picatrix* leírja az egyes bolygók képeit, azokban a klasszikus mitológia ikonográfiájára ismerhetünk:

> A Jupiter képe: emberalak, sason ülve, palástba burkolózva, lábai alatt sasok keringenek. – A Nap képe: trónon ülő király-alak, fején korona, lábánál a Nap mágikus ábrázolása. – A Vénusz képe: kibontott hajú asszonyalak, szarvason lovagol, jobb kezében alma, baljában virágok, köntöse fehér.[33]

Csakhogy a talizmán mégsem igazi szimbolikus kép, mivel nem reprezentál, nem emlékeztet, hanem valójában tárgyának inkarnációja: olyan reprezentámen, mely egyben tartalmazza a tárgyat (illetve annak valóságos erejét) is.

A 17. századi angol matematikus és mágus, John Dee két híres ábrája jó példát szolgáltat arra, hogy összehasonlítsuk a „nem egyezményes" jelek két osztályát, a revelatív és a mágikus képeket. Dee sokat vitatott „hieroglifikus monádja" vagy kozmogramja (6. kép) olyan revelatív képnek készült, amely meditáció során mandalaszerűen felemeli a lelket és a maga sűrített transzcendentális szimbolikájával megvilágosodásszerű megértéshez juttatja.[34] Dee azonban aktív mágiával is foglalkozott, több évtizeden keresztül médiumok segítségével angyalokat idézett azzal a céllal, hogy tőlük közvetlenül tanulja meg az Ádám által a Paradicsomban használt ősnyelvet. A természetfeletti lények megidézéséhez kényszerítő erejű képekre, mágikus pecsétekre is szüksége volt. Utóbbiakon geometrikus ábrák, feliratok és angyalnevek keveredtek, használatukhoz pedig megfelelő körülmények, előkészületek és

ceremóniák szükségeltettek. A 7. kép Dee mágikus nagypecsétjét mutatja, amelynek viaszba öntött változata ma is megtekinthető a British Museumban. Effajta tevékenysége természetesen rémhíreket és legendákat is gerjesztett: az egyébként mélyen hívő és istenfélő tudóst a 17. században terjedő pamfletek már úgy ábrázolták, mint aki mágikus körben állva a temetőben a sírokból kelti ki a megholtak szellemét (8. kép).[35]

A szemiotika nem sokat tud kezdeni a saját erővel rendelkező mágikus képekkel, ugyanis esetükben nem szignifikációról van szó a terminus hagyományos, jeltudományi értelmében.[36] Gombrich e problémát a következőképpen kommentálja:

> A reneszánsznak a vizuális jelképpel kapcsolatos álláspontja alig érthető meg, ha legalább tudomásul nem vesszük azt a szélsőséges álláspontot, mely nemcsak a szimbolizáció és az ábrázolás közti különbségtételt tünteti el, de még a szimbólum és a szimbolizált közötti distinkciót is kétségbe vonja.[37]

Ezen a ponton Gombrich is a már említett Ficino-műre, a planetáris erőket mozgósító talizmánelméletre utal, mint a szemiotika végére, majd arra a következtetésre jut, hogy „az általunk vizsgált jelenségnek az a legmeglepőbb aspektusa, hogy a reneszánszban bizonyíthatóan nemcsak az allegória és a pneumatológia (»szellemtan«) érintkeztek egymással, hanem mindkettővel érintkezett a démonológia is".[38]

Rendkívüli jelentőséget kap viszont e vonatkozásban a jelhasználat tanulmányozása, vagyis a pragmatika, hiszen e



7. *Sigillum Dei*, John Dee mágikus nagypecsétje. Forrás: Dee British Museum-beli kézirata (Sloane 3188, f. 30[r]) alapján



8. John Dee és médiuma, Edward Kelly halottakat idéznek. 17. századi angol röplap Forrás: Seligmann 1987, 195.

mágikus képek működése – legalábbis ahogyan azt az elemző-szkeptikus tudós szemszögéből látjuk – nem annyira saját erejük hatékonyságán, hanem a használók belé-jük vetett hitén alapul(t). Gombrich pontosan ezt ismerte fel, s jeltipológiáját ezért pragmatikai dimenzióval is bővítette, érzékeltetve, hogy ugyanazt a képet más-más használók alkalmanként akár didaktikusként, akár revelatívként, sőt mágikusként is működtethetik. E szempontból is igen tanulságos az a történeti szemle, melynek során végigtekinti az angelológiák, démonológiák és allegóriaelméletek módszertani hasonlóságait Dionüsziosz Areopagitésztől Pico della Mirandolán, Luther és Melanchton nézetein, Vico racionalizáló metafora-elméletén át egészen a romantikusok, majd Freud és Jung szimbólummagyarázataiig.

Különösen megfontolandók alábbi, pragmatikai vonatkozású gondolatai:

> Amit éber értelmünk elutasít, azt érzelmeink esetleg elfogadhatják. Álmunkban valamennyiünk számára egybemosódik a metaforikus és a szó szerinti, a jelkép és a valóság. Lelkünk sötét zugaiban mindannyian hiszünk a képmágiában, viszont még az egészen primitív ember sem hisz annak egyedüli hatékonyságában. Az európai gondolkodás történetében ezt a kettősséget tükrözi valahogy a neoplatonikus miszticizmus és az arisztotelészi intellektualizmus folyamatos együttélése.[39]

Tanulmánya végső összegzésében Gombrich megkísérli felvázolni mindkét irányzat pozitív eredményeit, illetve hiányosságait, azokat, amelyek szükségessé tették a másik orientáció létét is:

> Megállapíthatjuk, hogy a platóni és arisztotelészi hagyományok, melyeknek a szimbólumalkotásról vallott nézeteit itt végigkövettük, két alapvető választípust adnak azokra a kérdésekre, melyeket a nyelvek létezése tesz fel minden gondolkodó emberi lénynek. A platonisták éreztették meg az emberrel, hogy a „diszkurzív beszéd" mennyire alkalmatlan az igazság közvetlen felfogása élményének és a misztikus látomás „kimondhatatlan" intenzitásának közvetítésére. Ugyancsak ők bátorították a nyelv alternatívái utáni kutatást a látás és hallás szimbólumaiban. [...] Azonban bármennyit köszönhet is a művészet ennek az impulzusnak, tudomásul kell vennünk a racionális beszéd elvetőire állandóan leselkedő veszélyeket is – azaz az inartikulációba, az őrültségbe, s ami a legrosszabb, a hülyeségbe, vagyis a mélység álarcában tetszelgő trivialitásba való esés lehetőségét.
>
> Ezzel szembeállíthatjuk azt, hogy az arisztoteliánusok minderre viszont a nyelv hatalmának eltúlzásával válaszoltak. A nyelv végül is eszköz, „organon", melyet az emberiség a klán vagy a törzs tagjai közötti kommunikációt és kollaborációt elősegítő evolúciós nyomások hatására fejlesztett ki. Így ez alkalmazkodott a tények és érvek intraszubjektív világához. [...] Az arisztotelészi hagyomány hajlott arra, hogy a nyelvi kategóriákat a világ kategóriáinak tekintse. A nyelv által a tapasztalás térképén hagyott fehér foltokat figyelmen

kívül hagyva az arisztoteliánusok nem csupán a platonisták által megérteni próbált emelkedett pillanatokat voltak képtelenek megmagyarázni. Nem vették észre azt sem, hogy a nyelv alkalmatlan még az olyan közönséges szubjektív tapasztalatok kommunikációjára is, mint például az izomtónus, vagy a hangulatok. Miközben azonban túlbecsülték a nyelv mint véges rendszer erejét, igazságtalanul bántak annak hajlékonyságával és kreatív növekedésre való képességével.[40]

Mindezt olvasva ismét leszögezhetjük, hogy Gombrich szimbólumelmélete és -tipológiája igen hasznos segítséget nyújt a kora újkor kulturális reprezentációinak értelmezésében. Ennek egyik oka, hogy az osztrák-angol művészettörténész – csakúgy, mint a „Warburg-iskola" többi képviselője, köztük Erwin Panofsky is – elméleti és spekulatív meggondolásait mindig a mindennapi tapasztalatból, illetve a konvenciók és hagyományok gondos tanulmányozásából szűrte le. Gondolatai – kiegészítve a modern szemiotika eredményeivel – megbízható kiindulási alapot jelentenek az ezoterikus és mágikus képek értelmezéséhez.

Jegyzetek

1 A *Symbolic Images* kötet bevezető tanulmányát a magyarul mindeddig meg nem jelent angol eredetiből idézem: Gombrich (1978: 1–26), az *Icones symbolicae* című tanulmányt Novák György kitűnő magyar fordításából: Gombrich (1997: 31–115).
2 Vasari (1978: 79).
3 Gombrich (1997: 34).
4 Giarda bevezetőjét magyarul közli Pál József ikonológiai szöveggyűjteménye: *Az alexandriai könyvtár szimbolikus képei,* Pál (1997: 23–29).
5 Gombrich (1997: 33).
6 Gombrich nézeteit a hagyomány jelentőségéről lásd még Didier Eribonnal készült interjúkötetében: Gombrich–Eribon (1999: 67–86).
7 I. h.
8 Gombrich–Eribon (1999: 34).
9 I. h.
10 A *veritas filia temporis* – Panofsky nyomán támadt – szakirodalmát Fabiny Tibor ismertette a magyar szakirodalomban: Fabinyi (1984).
11 *Ennead*, V. 8, idézi Gombrich (1997: 75).
12 Az okkult szimbolizmus tipológiájára először *The Powerful Image* című tanulmányomban tettem javaslatot, lásd Szőnyi (1996); Maier okkult szimbolizmusáról részletesen írtam: *Occult Semiotics and Iconology: Michael Maier's Alchemical Emblems;* lásd Szőnyi (2003). Jelen tanulmány e két cikk továbbfejlesztett magyar változata.
13 Az *Atalanta fugiens* egyetlen olyan kiadása, mely a fúgákat is tartalmazza, Joscelyn Godwin és Hildemarie Streich gondozásában jelent meg: Maier (1989). A mű képei, valamint a fúgák ma megtalálhatók Adam Maclean híres alkímiai internetes portálján (www.levity.com), ahol a zenei tételek meg is hallgathatók.

14 Az *Atalanta fugiens* képeinek és szövegeinek idézéséhez De Jong kritikai kiadását használtam: Maier (1969); a szövegeket saját fordításomban idézem. Itt köszönöm meg Kristóf Ildikó felvetését, aki szerint a cím *fugiens* („menekülő") szava lehet szójáték is, a mű fúgáira utalva.
15 Tótfalusi István mitológiai lexikona Zeusz templomának tudja a szentélyt: Tótfalusi (1993: 51), Kerényi (1977: 262) a „Nagy istenanya," vagy Nagy Artemisz szentélyét említi. Ugyanitt megmagyarázza az oroszlánná változtatás értelmét: „Akkoriban az volt a közfelfogás, hogy az oroszlánok szűzen élnek egyással, csak párducokkal párosodnak: tehát az átváltoztatás örök szüzességre ítélte Hippomenészt és Atalantát." Ez a magyarázat ugyancsak alátámasztja az alkímiai értelmezést, hiszen az oroszlán a higany szimbóluma és annak kettős természetére emlékeztet: egyrészt vad és az incesztustól sem riad vissza (az alkímiai allegóriákban felfalja a napot), másrészt – megtisztulva a szüzességben – a visszanyert hatalmat, a lelki aranyat jelképezi; így Krisztus allegóriája is lehet. Lásd Jung (1980: 252, 285–287, 331, 436, 463).
16 Lásd De Jong részletes elemzését in Maier (1969: 314–329).
17 Szulakowska (2000: 1–2).
18 Szulakowska (2000: 2).
19 Maier (1969: 186 skk.).
20 Az alkímiai folyamat pszichologizáló magyarázatát, ugyanakkor eredeti művekre támaszkodó korrekt leírását lásd Jung *Az alkímiai konjunkció* (1994), illetve *Psychology and Alchemy* (1980) és *Alchemical Studies* (1983) című munkáiban.
21 Maier (1969: 189).
22 Maier (1969: 95 skk.).
23 Szulakowska (2000: 163 skk.).
24 Maier (1969: 166 skk.).
25 Az emblémát természetesen igen sokan és igen sokféleképpen interpretálták már. Lásd Heninger (1977: 189), Jung (1980: 125–126); Klossowski de Rola (1988: 68); és Szőnyi (1996: 254–255).
26 A mandalák hermeneutikájához lásd Jung könyvét (*A mandala*, 1999), valamint cikkemet: Szőnyi (1998b).
27 Heninger (1977: 189).hosszas értelmezésének konklúziója.
28 Például *Phaidón* 109–110; lásd még Gombrich (1997: 61–62) és Szőnyi (1998a: 11–14).
29 1Kor 13:12. (Biblia 1982, 1317).
30 Giarda i. m., idézi Gombrich (1997: 64).
31 E mitologikus historiográfia Josephus Flavius *A zsidó nép régiségei* című munkájára megy vissza (1.70–72), lásd még Petrus Comestor, *Historia scholastica* (Migne, *Patrologia latina* 198), col. 1079, idézi Gombrich (1997: 65).
32 Lásd Szőnyi (1998a: 124–133), ugyanitt további bőséges szakirodalom felsorolása.
33 A British Library 17. századi kéziratából idézem Frances Yates nyomán: Szőnyi (1998a: 119).
34 Dee hieroglifikus monádját részletesen elemeztem (a rá vonatkozó szakirodalom ismertetésével együtt) *Exaltatio és hatalom* című könyvemben (Szőnyi 1998a: 207–217).
35 A nekromantikus fekete mágiáról lásd Seligmann (1987: 189–198); Dee „halottidézéséről" Szőnyi (1998a: 254–255).
36 E problémákra utal Nöth (1995: 188–191), különösen a „Semantic Anomaly and the Theory of Word Magic" című alfejezet.
37 Gombrich (1997: 92).
38 Gombrich (1997: 97).
39 Gombrich (1997: 100).
40 Gombrich (1997: 114).

Bibliográfia

BIBLIA 1982: *Ószövetségi és újszövetségi Szentírás* (az 1972. évi új katolikus magyar fordítás). Budapest: Szent István Társulat.

FABINY Tibor 1984: *Veritas filia temporis*. The Iconography of Time and Truth and Shakespeare. In Fabiny Tibor (szerk.): *Shakespeare and the Emblem. Papers in English & American Studies* 3. Szeged: JATE, 215–271.

GOMBRICH, Ernst H. 1978: *Symbolic Images. Studies on Renaissance Iconology, 1948–1972*. London: Phaidon.

– 1997 [1948]: Icones symbolicae. A szimbolikus kifejezés filozófiái és ezek hatása a művészetre. In Pál József (szerk.): *Az ikonológia elmélete. Szöveggyűjtemény az irodalom és a képzőművészet szimbolizmusáról*. Ikonológia és műértelmezés 1. Szeged: JATEPress, 31–115.

GOMBRICH, Ernst H.–ERIBON, Didier 1999 [1991, 1998]: *Miről szólnak a képek?* Budapest: Balassi.

HENINGER, S. K. Jr. 1977: *The Cosmographical Glass. Renaissance Diagrams of the Universe*. San Marino, CA: The Huntington Library.

JUNG, Carl Gustav 1980 [1953]: *Psychology and Alchemy*. London: Routledge and Kegan Paul.

– 1983: *Alchemical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul.

– 1994: *Az alkímiai konjunkció*. Nyíregyháza: Kötet Kiadó.

– 1999: *Mandala*. Budapest: Édesvíz.

KERÉNYI Károly 1977: *Görög mitológia*. Budapest: Gondolat.

KLOSSOWSKY de ROLA, Stanislas 1988: *The Golden Game. Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*. London: Thames & Hudson.

MAIER, Michael 1969: *Atalanta Fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems*. Kiad. H. M. E. De Jong. Leiden: Brill.

– 1989: *Atalanta Fugiens. An Edition of the Fugues, Emblems and Epigrams*. Translated from the Latin by Joscelyn Godwin, int. Hildemarie Streich. Magnum Opus Hermetic Sourceworks 22. Grand Rapids, MI: Phanes Press.

NÖTH, Winfried 1995: *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

PÁL József (szerk.) 1997: *Az ikonológia elmélete. Szöveggyűjtemény az irodalom és a képzőművészet szimbolizmusáról*. Ikonológia és műértelmezés 1. Szeged: JATEPress.

PEIRCE, Charles Sanders 1931–1935: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* 1–6. Szerk. Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SELIGMANN, Kurt 1987 [1948]: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. Budapest: Gondolat.

SZŐNYI György Endre 1996: The Powerful Image: Towards a Typology of Occult Symbolism. In Szőnyi György Endre (szerk.) 1996: *European Iconography East & West. Selected Papers of the Szeged International Conference, June 9–12, 1993*. Symbola & Emblemata 7. Leiden: E. J. Brill, 250–263.

– 1998a: *„Exaltatio" és hatalom. Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Ikonológia és műértelmezés 7. Szeged: JATEPress.

– 1998b: Architectural Symbolism and Fantasy Landscapes in Occult Discourse. In Alison Adams–Stanton Linden (szerk.): *Emblems and Alchemy*. Glasgow Studies in the Emblem 3. Glasgow: Glasgow University Press, 49–71.

– 2003: Occult Semiotics and Iconology: Michael Maier's Alchemical Emblems. In Karl Enenkel–Arnoud Visser (szerk.): *Mundus Emblematicus: The Neo-Latin Emblem Books*. Imago Figurata. Turnhout: Brepols, xx.

SZŐNYI György Endre (szerk.) 1996: *European Iconography East & West. Selected Papers of the Szeged International Conference, June 9–12, 1993.* Symbola & Emblemata 7. Leiden: E. J. Brill.
SZULAKOWSKA, Urszula 2000: *The Alchemy of Light. Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustrations.* Symbola & Emblemata 10. Leiden: E. J. Brill.
TÓTFALUSI István 1993: *Ki kicsoda az antik mítoszokban.* Budapest: Móra.
VASARI, Giorgio 1978: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete.* Budapest: Magyar Helikon.

Rontás és gyógyítás a falusi közösségekben

MÁTYUS ZSUZSANNA

A magánélet válsághelyzetei és a kríziseket kezelő specialisták egy erdélyi faluban

A titokzatos világ

Gyerekkorom óta mindegyre kapcsolatba kerültem-kerülök egy titokzatos világgal, amely nemcsak félelmetes, hanem érdekes, nemcsak ismeretlen, hanem kicsit ismerős is. Először szülőfalumban – későbbi kutatási terepemen –, Kibéden érintett meg ez a világ, ahol naponta elhangzott az anyai figyelmeztetés, hogy ha az a bizonyos Irma néni – akit boszorkánynak tartottak – szóba akar állni velem az utcán, szaladjak el; ahol nagymamám rendszeresen vizet vetett nekem; és ahol a mai napig a hideg futkos a hátamon, ha este netán az ún. *szakállasok* (róluk a későbbiekben még lesz szó) háza előtt visz el az utam, vagy ha arra gondolok, hogy nagymamámmal egyszer egy seprűnyélen repülő alakot láttunk a csillagos égen – ma sem tudom, mi volt az…

De felidézhetem azt is, hogy egy este – nem is olyan régen – „elkaptam" a szomszéd öregembert, amint épp öntést csinált egy másik szomszédnak… Hasonló jelenségeket sorolhatnék a végtelenségig, és nemcsak kibédi példákat említve, hiszen modernnek nevezett városi világunkat is nap mint nap elárasztják erről a titokzatos világról: a mágiáról szóló hírek, cikkek, könyvek, apróhirdetések, reklámok, tévéműsorok, internetoldalak stb., jelei annak, hogy a rangjavesztett tudomány[1] újra feltört és egyazon paradigmába került a „komoly" tudományokkal.

Kutatásom által ebbe a mágikus világba próbáltam meg behatolni. A terep a már említett romániai Maros megyei falu, *Kibéd* társadalma volt. Előnyt jelentett számomra, hogy e mikroközösségnek én is tagja vagyok, így könnyebb volt azonosítani, megfigyelni és rekonstruálni azokat a helyzeteket, amelyekben az életvitel, az értékrend nyugalmi állapota megszűnt, valaki hirtelen válságba került, a közösség számára „esetté" változott. Olyan helyzeteket elemzek tehát, amelyekben a testi, szellemi, idegrendszeri rendellenességek, halál, tolvajlás, a családi és szerelmi élet problémái, az alkoholizmus arra késztette az embereket, hogy mágiához forduljanak, specialisták szolgáltatásait vegyék igénybe. Ezek az események az orális tudásban őrződtek meg, az emberek emlékezetében tárolódtak, s a közöttük kialakult kapcsolatokban, viszonyokban, helyzetekben, krízisállapotokban azonnal aktivizálódnak. Kutatásom előfeltevése az volt, hogy

a kibédi gyakorlatban a mágikus alapon végzett rontás *(ráböjtölés, megcsináltatások)* és gyógyítás bizonyos formái (önöntéssel, tudósok, kártyavetők, kávézaccjósok vagy román pap segítségével) a mai napig élő eljárásként maradtak meg. Azt szeretném tehát áttekinteni, hogy milyen eseménynek kell bekövetkeznie ahhoz, hogy az emberek specialistához forduljanak segítségért. Mikor, hogyan találkozik a két „tábor"? Kik azok, akik igénylik a mágiát, mikor, miért és hogyan veszik igénybe, hogyan vélekednek róluk a faluban, valamint kik azok, akik bizonyos helyzetekben megoldást tudnak nyújtani?

Gyűjtésem – amely elsősorban interjúkra támaszkodik – olyan szövegeket tartalmaz, amelyek részint *legitim reprezentációk*,[2] mert igazságértéküket a közlő szavatolja, részint olyan dolgokról szólnak, amelyeknek igazságértékéről az adatközlő meg van győződve, de a legitimizáció során csak *interperszonális verifikációra*[3] támaszkodhat, tehát olyan személyekre hivatkozik, akik meg tudnák erősíteni állítását.

Bár sokszor nem egyértelmű egyes adatközlőim státusa, néhány jellemzőjük alapján a kommunikációs aktusok során létrejött reprezentációkat két csoportra, pontosabban két szerepkörre osztottam: *kívülállók, érintettek, áldozatok*, valamint *specialisták* szerepkörére. Azt figyeltem meg, hogy hogyan alakulnak ezek a szerepek. A beszélgetések alapján összeállítottam egy adattárat, amelybe tíz szöveg került be, melyekből azonban itt csak néhányat említek. A beszélők hivatkozásai, információi azért is fontosak, mert azok alapján alakult a gyűjtés (1999–2002), és sok esetben azért látogattam meg egy-egy embert, mert valamelyik beszélő említést tett róla korábban. Az interjúk szövegei – bár tartalmi szempontból nem alkotnak egyetlen korpuszt – mindenképpen egymással összefüggő információs hálót hoznak létre. Hiszen azok az emberek, akikkel elbeszélgettem, ugyanabban a faluban élnek (kivéve a szovátai román papot), és a fizikai tér, az állandó térbeli kontaktus lehetővé teszi számukra, hogy egymás szövegeit ismerjék, hogy interpretálni próbálják a másikkal megtörtént eseményeket, s mindezt úgy, hogy az értelmezésre rávetüljön az említett emberhez való viszonyulásuk. Lényegesnek tartottam tehát figyelni arra is, hogy a fontos vagy kritikus élethelyzetek milyen társadalmi viszonyokra épülnek rá, egyáltalán arra, hogy a társadalmi kapcsolatokat hogyan sajátítja ki a mágia alkalmazása.

Emberek – státusok

A mágikus-vallásos cselekvésekről való különböző beszélés és vélekedés módozatai alapján megpróbáltam rekonstruálni a cselekvések igénybevételének helyzeteit, motivációját, finalitását és megítélését. E vélekedések eltérőek, ebből is kitűnik, hogy közösségi szinten elfogadott és szükséges az esetekhez való (eltérő) viszonyulás. A már említett adatközlői státusok – kívülállók, érintettek, áldozatok – mindenike másképpen implikálja az egyént a soron lévő eseménybe, és más-más beszélésstratégiát ír elő és tesz lehetővé számára. Meg kell említenem azonban, hogy ezek a kategóriák nem egymástól független, jól elkülönülő szerepeket jelentenek, hanem nagyon is nagy az átjárás közöttük. Megpróbálok egyfajta meghatározást adni mindenik szerepre, és e szerepeket egy-egy rövid interjúrészlettel példázni.

Kívülállók

Kívülállók reprezentációjának tartom azokat a szövegeket, amelyekben a beszélőnek semmi köze nincs a történtekhez, csak hallott róluk, tudomása van az adott eseményről, amely egy számára idegen emberrel, vagy valamelyik közeli ismerősével történt meg. Ez esetben általában kétféle viszonyulással találkoztam, már ami az elbeszélt történet hitértékét illeti: az adatközlő elhiszi a történetet, azaz evidenciájáról meg van győződve; vagy az adatközlő nem hiszi el, vagy legalábbis nem tud biztos, határozott ítéletet hozni az esetről – ez esetben a közlésnek inkább kulturális információértéke van.

A kívülálló beszélői státusra egy jó példát Orbán Györgyné született Orbán Piroskától (1939) idézek, aki a következőt mesélte el:

> S osztán van ez az András komámnak a komája Szovátán, s annak a felesége, s az is olyan rendes, ügyes asszon vót, hogy minden lakodalomba főzött, s keresztelőkbe, s egy időbe úgy elrészegeskedett, eliszákosodott, hogy el-elvállalta a lakodalmot, de a szégyenbe maradt, me nem tudta végbevinni, úgy meg-megrészegedett. S Ákosnak hítták az urát, s le-lejött, elpanaszolta, hogy te, öcsém, meg kell üssön a gutta, ángyoddal nem bírok semmire menni. A fia miatt az asszon nagyon elzüllött, me az ellopta a pénzüköt, s elszökött hazulról. S közbe osztán jöttek, me hallották, hogy Kibéden van egy tudósasszon. Ez a Lidi. S elmentek hozza, azok is háromszor jártak hozza, aszmondta – Juci kománé meg tudja mondani –, s ért valamit. Aszondta kománé, olyan felpakolva jött osztán az asszon, olyan hát holmit hozott, amit otthon meg tudott fogni, mindent felpakolt, mer aszondta, Juci, én ha ide nem jutottam vóna el, ehhez, én nem is tuom mi lett vóna. Ő úgy elgondolta, hogy nem, hát egy pohárral megiszok, de többet nem, de aztán aszondja, mintha az ördögök tüszkölték, hogy nem tudott megállni addig, amíg taccsra nem ment. Na, úgyhogy ez sokan segített.

Orbán (Minyus) Márton (1911) is kívülállóként mesélte el a következőket:

> Jött egy ilyen kártyavető valaki, egy női személy, akinek vótak, akik bédőltek. S tudok olyant is, ennek a Sulya ágaknak is, lent, Rétfalván, kérem szépen, ott is egy Makfalváról jött fel, ide nősülve, s Sándor a fiok, Sulya Sándor, na, annak az anyja Makfalváról jött ide férjhez, az ura pedig elmaradt a háborúba, s osztán ezt a makfalvi asszont a sógornője meg akarta csináltatni evvel az asszonnal, aki itt jósolgatott.
>
> *Miért?*
>
> Hogy a vagyon legyen az övé. Itt a makfalvinak ne legyen semmi keresnivalója. S mivel nem jogoson csinálta, hanem pont ellenkezőleg, hamisan, két hét nem tőtt belé, s éppen olyan vót, mint a retek, kérem szépen, s ő ment el. Tehát van ennek egy olyan rossz, vagy jó oldala, hogy ha nem jogosan csinálja, visszavág oda, pont ahova kell. Ilyen erő is van benne, hogy ha nem jogoson, tiszta lélekkel érdemli meg az illető, nem jó vele foglalkozni. Nem jó.

Érintettek

Az érintettek közvetleneb kapcsolatban állnak az eseményekkel, többnyire közelebbi rokon vagy valamelyik családtag problémájáról beszélnek, és általában sokkal több információval tudnak szolgálni, mint a kívülállók.

Érintett státusa van Árgyó Katalinnak (1940), aki elmesélte fia szerelmi rontástörténetét, akit volt feleségéhez próbált visszaköltözésre kényszeríteni az anyós, agresszív szerelmi rontással.

> A fiam hazajött munkából, lefeküdt, este tizenegy órakor felkelt, s el kellett menjen akarata ellenire. Zokniba s egy szál pulóverbe. Felébredt, s akko felőtözött s már ment is. Zokniba s pulóverbe elment le Hármasfaluba. [...] Láttam, kiment az ajtón, gondolom, menyen ki, dóga van, de hát vissza nem jött. [...] Aztán mikor lement Hármasfaluba, s hazajött, kérdem, hogy te, há hogy nem fagytál meg? Jó későn, s nagy hóharmat vót. Aszmondja, hogy akkora tűz vót lenn, hogy mikor bément a házba, még ő maga kiizzadt.
>
> *Ez ősszel volt akkor?*
>
> Ősszel. Nagy hóharmat vót, s hideg vót. Úgyhogy körülbelül az anyósa csinálta neki.
>
> *Azt akarta, hogy béküljenek ki?*
>
> Há biztos azt akarta. [...] Úgyhogy ez má nálunk a családba vót. Hogy nem monhatom, hogy na, ez ezt mondta, vagy azt mondta, ez biztos így vót. Akkámikó Sanyitó meg lehet kérdeni, me úgy vót. [...]
>
> *S maga erről beszélt valaha az anyatársával?*
>
> Ha fel vótam háborodva, s valamit mondott, immár a vót nekem az első, hogy tönkretetted a gyermekemet. Az körülbelül ő vót. Utána sokat veszekedtem vele. Ő aszondta, nem foglalkozott vele. De hát ha nem foglalkozott vóna, hát akkor valaki felkél az ágyából, s készül s má meen is? Mezítláb, s ahogy éri? Úgyhogy ő, ő vót a hibás. Valamit disznyólkodott. Ilyenyek vannak...

Áldozatok, résztvevők

Az áldozatok státusa a legegyértelműbb. Velük magukkal történt meg az esemény, személyes élményük van róla, reflektálni tudnak rá, s általában el is hiszik, hogy valamilyen mágikus eljárás áldozatai lettek. Itt kell megjegyeznem azt, hogy ez a szerepkör is komplex, nem minden személy áldozat, aki mágikus események szereplője lesz, ezeket a személyeket inkább csak résztvevőknek nevezném.

Egy nagyon szép, koherens rontástörténetet szeretnék idézni Orbán Piroskától, példaként az áldozati szerepre. Figyelemre méltónak tartom azokat a szimbólumokat, amelyek megjelennek benne, valamint a rontás és gyógyítás sztereotip helyeit, tárgyait, cselekvéseit, bár mindezek témám szempontjából most nem elsődlegesek.

Jöttünk haza, én is valamikor nem hittem a csinálmányokba, s itt az egyik kaputól a másikig, az egyik kapufától a másikig bé volt szórva paszulyszemmel. Itt a kapunk előtt. S azok a külső cigányok is jöttek, Rózsiék, s mondom, na nézz oda – még én mondom, hogy – valamék nyavalyás purdét elküldték, mondom, hogy vegyen fuszulykát, s kigazolta. Aszongya Rózsi, hogy gyere félre, te, ne menj belé, aszmondja, oda. Mondom, menj el, ne dísztelenkedj! Na, na, jó, jó! Ez egyik alkalommal. S még elkacagom. Feri, Jani, hárman jártunk akkor, s még azok is elkacagják, hogy ó, menjen el, aszongya, ne mind babonáskodjon. Jó, jó, aszmondja. Na, ez így eltelt, én bejöttem a kapun, ott hattam, nem sepertem össze. S akkor egy másik este, így szombaton este, készültek ezek a fiúk, már akkor még Misi is legén vót, Lajos is legén vót, azután má, ugyi, jön Béla, Feri, s ténleg örökké nekünk oan szűkön vót a pénz, hát akkor huszonöt lej nagy pénz vót. S egyformán kaptak pénzt, öt-öt lejt adtunk nekik tekergőzni. De már úgy, tudod, kezdett nekem fájni a fejem, úgyhogy vagy három-négy nap is egyhuzamba meg nem szűnt, s akko jő haza Lajos, s ott, kívül égett egy kisvillany, azt, míg nem jöttek, az ajtót sohase zártam bé, amíg nem jöttek haza, addig nem ótottam el. Ilyen óránk vót, mind most, egy másik típusú, na, de ilyen asztali óra, s há jő bé, s aszondja, édesanyám, há me tutta, hogy valami ha még maradt a háznál, me nem vót egybe huszonöt lejesünk, aszondja, ezt a pénzt ki tette az óra alá az asztalra. Huszonöt lejt. Mondom, hát én nem tudom, te Lajos. Az apja ide le volt dőlve, soha el nem felejtem, me ő éjjeliőr vót az istállóba, s tizenkét órára kellett bémenjen, s ide le vót dőlve. S mondom, te tettél valami pénzt? S há aszongya, ő nem. Úgy eszembe jutott, ecce valamikor valaki mondta, hogy a felesége egy százlejest kapott, miko este későn ment haza a munkából, s azzal úgy lefeküttt, hogy nem tom egy évig, s aztán abba beléhalt. Mondom, ne fogd meg Lajos, tedd belé egy papírba, s vett egy újságpapírt, vagy mittomén, egy papírt, belehúzta úgy, egy másikkal, s összehajtotta, s bétette a kredenc alá. Ez a másadik vót. Akkor eccer egy este [...] vót egy kávés csuporba olyan két ujj kávé, igen megforrósodott a kályhán, s kitőtöttem. Este vót, de még dógom vót, s gondoltam, megiszom. Ez az én emberem alutt mindig, me későre kellett bémenjen az istállóba. Lemenyek a pincébe, s mire feljövök, üres vót a csupor. Mondom neki, megfordul, s kinyissa a szemit, mondom, ugyan biza, ezt a kicsi kávét mér ittad meg. Aszongya, észe el van menve az eszed, én nem bajolok vele. Na, én osztán azzal úgy lefeküttem, én nem tudom, milyen nap nekem olyan fejfájásom lett, hogy én hat kerek hétig nem vótam fenn.

Miután az orvosok nem tudják őt meggyógyítani, lánya egy ismerős asszonnyal a kibédi származású, de akkor éppen Szovátán élő tudósasszonyhoz fordul segítségért. Íme a diagnózis:

Aszondták, hogy anyádat halálra csináltatták, de nem sikerült a tervök. Három tárggyal vót anyádnak dóga: egybe belement, másikat nem ő találta meg, de a

háznál van még most is, aszmondták, s a másik hasonlóképpen, na. Anyád kell tudja, mi a ahárom tárgy. Hát én tudtam is. Aszondta, hogy ami még a háznál van, aztot este tizenkét órakor a keresztúthoz vigyék el, pakolják bele egy papírba, s dobják el. Mosson le Sárika fokhagymás vízzel, egy posztó ronggyal így, lefelé, nem tom hány cikk fokhagymát tegyen a vízbe, s akko azt a vizet vigyék, s a Küköllőbe öntsék bele. Sárika lemosott, s akkor Jani ment vele. Há tizenkét órakor. Akkor elvitték a pénzt is. Ezt három este megcsinálta. [...] Hát én nem aszondom, hogy rögtön helyrejöttem, de egyik éjjel alunni nem tudtam, de már az a fájás, nem aszondom, hogy egyből megszűnt, hanem mintha kezdett vóna szűnni. Na, akkor mondta, hogy egy fej fokhagymába egy nagy tűt szúrjon belé Sárika, s az mindig legyen az ajtó mögött. Én ezeknek mind nem hittem, de én ezen keresztülmentem.

Makkai Zsigáné Varga Berta (1921) Kolozsváron részt vett egy szeánszon, résztvevőként meséli el ezt az élményét.

Én vótam egy szeánszon. Maga tudja, mi az a szeánsz? Nem. Vannak ezek a spiritiszták, van annak egy médiumjok.

Ilyen látnok? Valamilyen közvetítő?

Olyan, aki elalszik és beszél.

Elalszik.

Elalszik. Ezt nem lehet hinni, ezt el nem lehet hinni, ezt látni lehet. Én egy olyant láttam.

Hol?

Én Kolozsvárt.

Kolozsvárt. Ott tetszett dolgozni? Szolgálni?

Én vótam Kolozsváron, há rég ott is vót egy rokonunk, na... S el vótam oda, aztán az olyan vót. S én elmentem oda avval az ismerőssel, de tudja, ezek... azt ki se lehet mondani, azok hogy tudnak imádkozni. Az nem ilyen félrevezetés, szemfény-, világvesztés, hogy itt a piros, túl a piros, és nincs sehol, hanem azok ahogy tudnak imádkozni, s hinni, s bízni!

S többen voltak ott, ott az asztal körül?

Hát egész kör vót.

S oda mehetett akárki?

Hát, ha egy olyan jött, aki például nem hitt, hiszen, vagy kételkedik, vagy nevetségesnek tartja, az a médium az észrevette, és azt mondta, hogy az a személy távozzon. Ő nem jósnő, ő nem, meg is mondta, hogy ők nem jósolnak, itt nem avval foglalkoznak. Szóval mindenki... hát ott padok vótak, s ott vótak jócskán, kik oda jártak, de én csak úgy véletlenül oda tévedtem...

S ezért kellett fizetni?

Nem. Nem kellett. Nem, nem, nem, nem. Ez a szeánsz... Azóta se vótam ilyenen. Nem is láttam...

Ez mikor vót? Úgy a hányas évekbe?

Ez má rég vót. Há má rég vót. Ibi is... tegnap írt Ibike is, nem tudom, hol a lapja, ennek az anyja vót spiritiszta, akivel elmentem.

S ő ott Kolozsváron élt, az anyja?

Ő ott Kolozsváron élt, aztán nekik volt egy olyan körök, mint a szombatosok, vagy jehovák, vagy mit tudom én merre... Én semmit nem hiszek, csak istenbe. S azt hiszem aztot, hogy maga mikor születik, magának ami elő van írva, azt a színdarabot el kell járja. Meddig, odáig. Neked is, s nekem is, másnak is. Úgyhogy, hiába kerülöm el.

S ez a nő elaludt magától?

Igen. Ez a nő elaludt magától, egész más színű vót, így láttam... – hát má rég vót – így ült egy székbe, egy olyan hátas székbe és aztán úgy beszélt, de mit mondjak magának, hát nem tudom... nem tudom kifejezni, azóta se láttam olyant, szépet... ez a pap is jól tud imádkozni s minden, de még vizet se vihet, amilyen szavakkal, amilyen kifejezésekkel... Nem mindegy, hogy hogy fejezi ki valaki magát. Nem mindegy. Kérte a jóistent, úgy könyörgött, imádkozott, hogy mindenkiér, ott nem volt semmi válogatás, mindenkiér imádkozott, ő semmi... Megmondta, ők nem jósolni akarnak, vagy nem tudom... félrevezetni valakit... én akkor azt láttam, de azt soha el nem felejtem.

S akkor csak imádkozott?

Imádkozott...

S utána nem lehetett tőle kérdezni?

Utána mondta, hogy ő... őtöt is... szóval, ahogy vettem én a buta fejemmel, fogtam fel, hát úgy gondoltam, hogy ott is van, aki valamire megbízható, mind itt... Na, ott is van olyan ember, akibe meg lehet bízni... Na, úgyhogy azt láttam, de én református vagyok, a templomba mikor tudok, elmegyek, megfizettük már a bért jövőre... El szoktam menni, a tiszteletes úr nagyon-nagyon ismer... jól... Azóta se láttam olyant... aki úgy szívből tud imádkozni, hogy a könnyei hullnak. Akkor aztán helyrejött, valameddig... Aztán még azt is megkérdezte, hogy magának mi az óhaja? Én nem tudom, hogy az mivel nézett bé, hogy mindenkihez hozza tudott szólni. S akkor elaludt és helyrejött. Képzelje el. Például nekem mit is... mit is mondott? Nekem nem is tudom... valamit... akkor le is írtam, hogy mit mondott. [...] Légy szerény, akár az ibolya, légy illatos, akár a rózsa...

Ilyet mondott?

Ilyent.

Tehát csak tanácsot. Nem lehetett tőle azt kérdezni, hogy mondjuk mi lesz a jövőbe?

Ajajajaj! Há előrebocsátotta, hogy ő nem jósnő, ő imádkozik, mindenkiér imádkozik.

A szellemekkel kapcsolatba tudott lépni?

Azokkal lehet, hogy kapcsolatos vót, nem tudom, de én akkor láttam, én többet nem láttam olyant.

Specialisták

A specialista szerep sem minden esetben merül ki csak abban, hogy valaki ért valamilyen jósló eljáráshoz, esetleg gyógyító képességekkel rendelkezik, ártani képes valamely rontáscselekvés által stb., mert a specialisták is ugyanúgy megronthatók, mint bárki más, tehát ez esetben is vannak átjárások a kategóriák között.

A bevezetőben már említett *szakállasok* köré állandóan újabb és újabb hiedelemtörténetet termel a falu tudata. Tulajdonképpen két középkorú férfit: Orbán (Minyus) Gyulát (1939) és Orbán (Minyus) Imrét (1947) neveznek így, akik egyben testvérek is, közösen vezetik a háztartást, nagyon visszavonultan élnek, egyikük sem volt soha nős. A köréjük szerveződő hiedelemkör Rudolf Ferenc halálával (öngyilkosságával) kezd kialakulni, azóta terjedt el a faluban, hogy ezek is valamiben mesterkednek, értenek valamihez. Elsősorban ártó szándékkal végzett mágikus cselekvéssel: *ráböjtölés*sel gyanúsítják őket. A böjt, mint varázsló eljárás, egyfajta eszköz az ember kezében, aki azzal, hogy önmagát megtartóztatja az ételfogyasztástól, valamilyen természetfeletti erőt tud uralni, kívánságát rá tudja erőszakolni. A ráböjtölés a kibédiek tudatában nagyon erős mágikus eljárás, általa akár elpusztíthatjuk ellenségünket is. Technikája az, hogy valaki ellen böjtöt fogadunk, és azt bizonyos napokon betartjuk, egy meghatározott időszakon át. O. Gy. – akivel elbeszélgettem – természetesen nem vállalta magára ezt a feltételezést, ami azzal is magyarázható, hogy a böjtöt fogadók tudják, hogy ártalmas dolgot tesznek, így nem szívesen beszélnek róla. Esetünkben a ráböjtölés egyértelműen rontás, a fekete mágia része, és nem a vallási előírások egyike. A szakállasok esetében a böjtölés azzal a hiedelemmel társul, hogy akkor böjtölnek valakire, amikor a szakállukat növesztik. Ezt a képzetet jelzi a faluban használt elnevezésük is. Az Orbán testvérek és a Rudolf család konfliktusa egy tekejáték alkalmával kezdődött, amikor O. Gy. megjegyzést tett Rudolf Ferenc gyenge dobására. Néhány nappal később ez a megjegyzés megtorlódik: egy este Ferenc és két barátja megverik Gyulát az utcán. Betörik az orrát, súlyos testi sértés miatt az ügy törvényszék elé kerül. O. Gy. nem vállalja fel a rontást, de van egy kijelentése („Én azután csináltam – mármint a szakállnövesztést –, miután úgy megvertek."), ami azt tükrözi, valami mégis van a háttérben, valami olyan, amiről nem beszél. A verekedés után nem sokkal R. F. felakasztja magát. Ugyanabban az évben nővére mérget iszik, két kicsi gyereket hagyva teljesen árván, mivel ugyanabban az évben a férj is felakasztja magát. A három halott akkora sokkot okoz a családnak, hogy az anya megvakul. Pár évvel később az apa egy baleset folytán elveszti fél karját. A tragédiasorozat utolsó esete idén tavasszal történt, amikor a még egyetlen életben volt gyerekük is felakasztotta magát. Mind az érintett családnak, mind a megriadt falunak magyarázatra volt szüksége ahhoz, hogy fel tudja dolgozni a többszörös traumát, hogy képes legyen feloldani azt a pszichikai nyomást, amely ránehezedett. Ehhez elsősorban bűnbakra volt szükségük. Kibéd erkölcsi értékrendjében a szakállasok cselekedetei deviánsak, gyakran bántalmazzák őket (verbálisan és fizikailag is), sőt, a kommunista rendszer alatt a tőlük való félelem addig fokozódott (szakállnövesztésük miatt), hogy a rendőr a falu kocsmája előtt, mindenki szeme láttára tövig levágta Gy. szakállát, ezáltal nyilvánosan megszégyenítve őt.

Ráduly János kibédi folklorista balladatudásáról híressé vált adatközlőjének, Majlát Józsefné Ötvös Sárának a lánya, Majlát (Pundró) Sára (1935) *öntőasszony*, akihez Szatmárnémetitől Moldváig járnak a kliensek. Amikor felkerestem őt, épp egy *önöntés* kellős közepébe csöppentem, így megfigyelhettem, mit hogyan csinál. Sok értékes információhoz jutottam általa, de itt csak az egyik fontos aspektusra szeretnék kitérni. M. S. az önöntést szent dolognak tartja, mielőtt önt öntene valakinek, előtte testi-lelki tisztító gyakorlatokat végez: kezet mos és imádkozik. Az eljárás előtt egy olyan archaikus népi imádságot mond el, amit Ráduly János publikált 1997-es tanulmánykötetében.[4]

Názáretbe
Paradicsomkertbe
ül Jézus
térdig vérbe,
könyökig könnybe.
Odamentem,
megkérdeztem:
„Mér ültél térdig vérbe,
könyökig könnybe,
töviskoszorú a fejin."
Akkor eztet a Jézus mondja:
„El vagyok ítélve,
keresztfára feszítve,
menjetek a szentelt földre,
híjjatok tanítványokat,
hogy mindenféle betegséget temessenek el."
El is ment keresztanyám,
elvitte a szentelt abroszt
a nagy havas tetejébe,
hogy mindenféle betegséget
avval temessen el
a fődbe,
s a kőbe,
s a kősziklába.

M. S. tudományát édesanyjától, illetve három évig tartó tanonckodás után egy híres görgényüvegcsűri tudósasszonytól kapta. Nővére, Lidi még nála is híresebb jós volt, Orbán Piroska is neki köszönheti gyógyulását.

Kibéd református magyar falu, az a kevés román etnikumú ember, aki házasság útján a faluba került, asszimilálódott. Ennek ellenére Kibéden is él a román pap hiedelemköre. A kibédiek jelentős része jár Szovátára dolgozni, és ez a mindennapos belső migráció is lehetővé teszi számukra, hogy e hiedelemkör elemeit a falu tudatába behozzák, elterjesszék. Az idősebb generáció tagjai közül sokan dolgoztak román-

lakta vidékeken (Bányaság, Bánát stb.), és miután hazakerültek, ők is magukkal hozhatták e hiedelmeket. „Vegyes lakosságú, vegyes kultúrájú vidéken ilyen típusú kapcsolatra, kölcsönhatásra gyakran kerül sor" – írja Keszeg Vilmos,[5] s valóban, ez a megállapítás a kibédi jelenséget is magyarázza. Mivel több adatközlőm is utalt a szovátai román pap segítségére, felkerestem a középkorú férfit, Hojdea Mircea (1953) ortodox papot. Beszélgetésünk alatt nemcsak imádságszövegeket mondott el (átok alól feloldozó imádságot, Szent Vasile imádságát, Ioan Gură de Aur imádságát), hanem részletezte, hogyan kell a bajba jutott emberen segíteni. Az illetőnek le kell térdepelni az oltár elé, a pap a stólát a fejére teríti, és a feje fölött imádkozik. Ha például olyan súlyos betegért kell misét szolgáltatni, aki nem tud eljönni a paphoz, akkor két megoldás van: vagy házhoz megy a pap, vagy a beteg egy ruhadarabját kell elvinni hozzá, hogy arra mondjon imát, s ezt a ruhadarabot a betegnek viselnie kell. Az ember behelyettesíthető a tárgyaival: „a dolgok, amelyek egyszer összetartoztak, még teljes szétválásuk után is szimpatikus kapcsolatban maradnak egymással, s ami az egyikkel történik, az történik a másikkal is" – ez az átviteli mágia alapgondolata, ahogy Frazer megfogalmazta.[6] A pap mégsem tartja mágikusnak azt, amit tesz, még a „fehér mágia" gondolatát sem fogadja el. Szerinte ezek a cselekvések nem mágikus szertartások, hanem a Szentlélek munkálkodásának alkalmai, amikor Isten segítsége ilyen formában árad ki a bajba jutott emberre.

A pap a környék híres specialistája, a környező falvakból naponta járnak hozzá emberek, nemcsak Kibédről, hanem például Korondról is. A más vallású emberek számára román paphoz fordulni nem számít felekezeti hűtlenségnek, s meglepő, hogy milyen távolságokra képesek azért elutazni az emberek, hogy egy-egy híresebb specialista segítségét kérhessék. A messzebbre menésnek, a nagyobb anyagi teherrel járó útnak valószínűleg zarándoklat jellege is van, a kérelmező áldozatot hoz a pap mágikus szertartásán kívül is. Távolabbi helységbe azonban inkább rontó szándékkal szoktak elmenni az emberek.

A román papon kívül más vallású lelkészhez nem nagyon szoktak hasonló kéréssel fordulni. A Kibéden élő nyugdíjas református lelkész mégis egy humoros, de egyben elgondolkoztató történettel szolgált: egy kibédi asszony hasonló kéréssel fordult hozzá, mint amilyennel román paphoz szokás fordulni. Szilveszter György, a lelkész, sajnálta a szegény asszonyt, nem akarta, hogy kevés pénzét utazásra és misefizetésre költse (mert a miséért fizetni szokás), s ingyen is „megcsinálta" volna a misét, vagyis az istentiszteletet Lidi néninek. De a kérelmező szilárdan hitt abban, hogy a mágikus eljárás sikere érdekében azt meg is kell fizetni. A történet egyfajta kvázi-mágikus szertartásról szól, és a komikus szituáció jó példa arra, hogy a hiedelem milyen elvárásokat aktivizálhat egy-egy szükséghelyzetben:

> Buta asszony vót. Aszondja, hogy kérem, őtet megcsinálta nem tom kicsoda, megcsináltatta. Úgyhogy, aszondja, ellopta neki állandóan... ellopta a szénáját. Me reggel mikor felkelt, látta, hogy a széna nyomok mennek. Na mondom, ide figyeljen – ő aszondja el fog menni nem tom hova egy kalugyerhez, egy román paphoz, el fog menni és ő elpanaszolja s megcsináltatja –, mondom, Lidi néni,

ne menjen el, ne menjen el, mert én is megcsinálom azt, amit ott magával csinálnak. De nem kell elmenjen. Me ezt hallottam egyszer, nem tom, valamit így dógoztam és... mibe kerül? Mondom, lelkem, nem kerül semmibe. De, de, dehogynem! Hát mondom: né, nem kerül semmibe. Hát aszondja: akkor nem ér semmit se? Há mondom mennyi pénzbe kerül, hogy megjárja? [...] Mondom, ide figyeljen, én olcsóbbér, én ezt megcsinálom, azt, amit mond. De használ? Mondom, egész biztos, hogy használ. Még pediglen, maga menjen el háromszor egymás után a templomba, és mikor imádkozom, hogy Uram Isten, segítsd meg a szenvedőket, a keresztet hordozókat, ezeket-azokat, maga imádkozza azt velem együtt, mikor oda kerül. Maga azt mondja utánam, és mikor vége van, kimegy a templomból – mai pénzben mondom –, tegyen bele húszezer lejt a perselybe, s mikor ezt háromszor megcsinálja, jöjjön be hozzám. Na ezt meg is csinálta, és már mielőtt bejött volna, mondta, mégis má fogott az imádság, mert hát milyen... Oltyán Dénesnek hítták a második szomszédját, már aszondja, képzelje, találkoztam vele, és úgy még az utamból félreállt, s megemelte a kalapját, s aszondta: adjon Isten, Lidi néni, jó napot! Már láttam, hogy változott. Na mondom, jöjjön el hozzám, s akkor pontot teszünk a dolog végére. Na mondom, most én imádkozok... imádkozok – így mondtam – szanszkritül. Hát úgyse tudja, hogy mi az... És na, mondom, térgyepeljen le, s figyeljen ide, ezt ha el tudja mondani, ha el tudja mondani, akkor egész biztos, hogy nem csak köszöni, hanem magának még meg is fizet. Jaj, nekem ne fizessen meg semmit, csak hagyjon békét az az ember. Na, mondom, nem baj, akkor térgyepeljen le, én álltam a feje fölött, s mondtam, hogy: avalokhitesz faragunak harambevíva, szatharma pundarika, Mahabharáta Rámájána, om mani padhme hum. Ez tényleg egy része szanszkritül van. Szanszkritül, más része nem tom, indiai nyelven, s a harmadik része ilyen népi eposznak a neve. Rámájána... És kérem szépen jött, hogy kérem szépen, köszönöm szépen, de nagyon, de nagyon fogott. Hát ez is már az, kérem szépen, ugye, ez a szuggerálásnak, ugye, hogy úgy mondjam a gondolatátvitelnek egyik megnyilvánulása. Hogy bízott abban, abba hitt, és önmagát berodálta abba, hogy ez most segíteni fog.

Jól nyomon követhető, hogy Sz. Gy. sok sztereotip eljárását átvette az ortodox gyakorlatnak. A ma már idős lelkész nem érez lelkiismeret-furdalást azért, amiért becsapta az asszonyt, úgy véli, megkímélte egy komoly kiadástól. Az egész esetet az önszuggerálás eredményes történeteként tartja számon.

*

A kibédi divinációs hagyományról beszélve tehát elmondhatjuk, hogy az élet krízishelyzeteiben, fordulópontjain itt is ugyanúgy a tudakozódáshoz, jósláshoz fordulnak az emberek, mint bárhol a világon. Az egyén ilyenkor lehetőséget kap a múltba (múltban történt káresetek kiderítése) és a jövőbe (ismeretlen jövőbeli események kiderítése) látni. Napjainkban is vannak olyan esetek, amelyek specialista beavatkozását

követelik meg. Kibéden a specialisták általában idősebb emberek, körülbelül 40–50 éves korban osztják rájuk, vagy vállalják fel ezt a szerepet. A boszorkány, ráböjtölő, kávézaccjós, kártyajós, román pap, tudós, ólomöntő hol negatív, hol pozitív, hol pedig ambivalens alakok, legtöbb esetben nők, bár akadnak azért férfiak is köztük. Nemcsak a specialisták kerülnek ki az idősebb generáció képviselői közül, hanem azok is, akik őket annak tartják, illetve maguk a kliensek is. Interjúimat is azért készítettem idősebb emberekkel, mert tudtam, ők jóval több információt és ilyen esetet tudnak, mint a fiatalok. Ennek ellenére a szövegekben szó esik fiatalokról is. A specialistához való fordulás nincs életkorhoz kötve, de ha fiatalabbak mennek, akkor általában egy idősebb kísérő is megy velük, valaki olyan, akinek már van ilyen jellegű tapasztalata. A kísérő lehet családtag, rokon, vagy olyan ismerős, aki már volt ilyen embernél, s tudja, hogyan kell viselkedni egy ilyen helyzetben. A kísérők sokszor maguk javasolják támogatásukat, ajánlanak valakit a bajba jutottnak, máskor pedig a bajba jutott vagy ismerőse kéri a segítséget tőlük. Kutatásom nem irányult annak vizsgálatára, hogy a mai fiatalok tiltakoznak-e a hiedelem által meghatározott sztereotip viselkedések ellen, de megfigyeltem, hogy a felnőtté válás folyamata során a legtöbb kibédi fiatal belenevelődik ebbe a hagyományba, feltéve, ha nem költözik el falujából.

Van-e valamilyen törvényszerűség abban, hogy az emberek mikor és milyen mágikus szakemberhez fordulnak? – tehetjük fel a kérdést. Az esetek többségében meghatározó az, hogy egyáltalán tudomásuk van legalább egy specialistáról. Vannak olyan állapotok – például betegség –, amikor nem fordulnak azonnal tudóshoz, jóshoz, gyógyítóhoz, hanem csak akkor, ha valamilyen „hivatalos" segítség csődöt mondott. Más esetekben, amikor a múlt vagy a jövő eseményei racionális úton nem deríthetők ki, egyenesen specialistához fordulnak, mert „működésbe lép az adott szituációt megoldó hiedelem".[7]

Hogy mikor publikus a specialistához való fordulás? Nos, ez a szándéktól függ. Rontó szándékú ember csak akkor fordul például román paphoz kvázi-nyilvánosságban, ha ezáltal lelkileg zsarolni akarja a tolvajt, a kártevőt. Ilyenkor a kérelmező arra számít, hogy a tolvaj felfedi kilétét, vagy legalábbis az elveszett tárgy visszakerül a házhoz. Ha ez nem történik meg, akkor a vétkes ellen súlyosabb *megcsináltatás* indítható, ami akár halálos kimenetelű is lehet, és ez sok esetben visszafordíthatatlan. Sokszor a tudósok kérdezik, hogy mennyire súlyos legyen a büntetés, és ezt a kérelmező szabja, illetve rendeli meg. Nem mindig fordulnak azonban nyilvánosan specialistához az emberek, sokszor másvalakinek kell szorult helyzetben lennie ahhoz, hogy segítségképpen elmondják neki saját történetüket, átadják tapasztalatukat.

Adatközlőim nagy részéről elmondható, hogy hisznek a hiedelmekben, ha mindig nem is, de tudnak legalább egy olyan esetre emlékezni saját életükből, amelyben nem kérdőjelezik meg a mágia jelenlétét. Kibédi kutatásom is bizonyítja, hogy a mágia még mindig ott él a tudományos gondolkodás mögött. Kurt Seligmann szerint: „A mágia hosszú élettartama azt sugallja, hogy mélyen gyökerezik az emberi pszichében."[8] A jóslás mint mágikus cselekvés rendelkezik talán a legnagyobb szívósággal, népszerűséggel, hiszen az emberek mindig vágytak/vágynak/vágyni fognak

arra, hogy megtudják sorsukat, kifürkésszék jövőjüket. A tudakozódásról elmondhatjuk, hogy a „jövendőmondás annak felismerése, hogy magunk alkotjuk a sorsunkat, hiszen mi egyéb oka lenne megtudni, milyen feladatok felé tartunk éppen".[9]

Jegyzetek

1 A terminust Komoróczy Gézától kölcsönöztem, ám tágabb értelemben használom és a mágia egészére értem, nem csak az álomfejtésre. Vö. Komoróczy (1995).
2 Reprezentáción – a Bartha-Balog Emese- és a Terestyéni Tamás-féle szövegértelmezés alapján – a verbális szöveget értem, mindazokat a (hiedelem)szövegeket, amelyek a gyűjtés, a kommunikációs aktus során létrejöttek. Vö. Bartha-Balog (2001).
3 Uo.
4 Ráduly (1997: 122–135).
5 Vö. Keszeg (1999: 56).
6 Vö. Frazer (1993: 42).
7 Lásd bővebben Derjanecz (2001: 327).
8 Lásd Seligmann (1997: 309).
9 Vö. Tímár (2001).

Bibliográfia

BARTHA-BALOG Emese 2001: Hit és kétely a hiedelemszövegekben. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek.* Kolozsvár, 47–77.
DERJANECZ Anita 2001: A sors és megismerésének lehetőségei két csíki faluban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Studia Ethnologia Hungarica II. Budapest: Janus–Osiris, 308–330.
FRAZER, James G. 1993: *Az aranyág.* Budapest.
KESZEG Vilmos 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.
KOMORÓCZY Géza 1995: Rangjavesztett tudomány. Álomfejtés az ókori Mezopotámiában. In *Bezárkózás a nemzeti hagyományba.* Budapest, 47–82.
RÁDULY János 1997: „Menj el, gonosz Sátán". Kibédi ráolvasások, népi imák, legendaballadák. In *Vétettem gyöngyöt. Népköltészeti tanulmányok.* Székelyudvarhely, 122–135.
SELIGMANN, Kurt 1997: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban.* Budapest.
TÍMÁR Krisztina 2001: Mit mond a jövő? In *INK Papírmagazin,* Budapest, internetes lelőhelye: www.ido.hu/kalauz/cikk.prm

Czégényi Dóra

A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében

(Gyógyítás és rontás)

Bevezetés

A Kárpát-medence egyik legsajátságosabb vidéke a Szilágyság, az Alföldet Erdéllyel összekötő történelmi nagytájunk.[1] Néprajzilag a kevésbé föltárt vidékek közé tartozik. Különösen a hímzései, a viselete és a népzenéje tették ismertebbé.[2] Azonban mind a szakmai, mind a laikus köztudat mindössze néhány település és a népi kultúra néhány aspektusa alapján tartja számon a tájegységet. Az eddigi kutatások szerint a szilágysági népi kultúra egyik alapvető sajátossága a román–magyar kölcsönhatás, s ez tette érdekesebbé saját kutatásomat is,[3] amely helyileg Szilágy megye négy városának egyikét, Zsibót fokuszálta.[4]

Zsibó vegyes lakosságú közösség.[5] Nem csupán kétnyelvűség, hanem kettős kultúra is jellemzi. A két népesebb etnikai csoport (román és magyar) együttélése és a kapcsolatok mennyisége, milyensége meghatározza a kulturális hatásokat. A szórványban élő magyar etnikai közösség kulturális modellje a román hatások nagy számát mutatja. Az ortodox román környezetben élő református magyarság[6] átvette a román pap hiedelemköréhez tartozó hiedelmeket és hiedelemcselekvéseket is. Ezek mögött az ortodox vallás doktrínarendszere húzódik meg.[7] A protestáns közösség saját hiedelmeinek egy részét, a mágikus eljárásokat, a gyógyításokat, a jóslásokat az ortodox lelkész hatáskörébe vitte át. Saját felekezeti hovatartozásuk nem tett lehetővé más megoldást:

> A románok, ők vallásosabbak, mint mik. Ők vallásosabbak, s a románok, azok, azok nagyon hisznek. S a román papok foglalkoznak vele. Például katolikus paphoz hiába megy az ember. Hiába megy. Vagy református paphoz, nincs mit keresni. Az, az más vallás.[8]

Amennyiben hiedelemnek tekintünk minden olyan nézetet, amelynek nincs jogosultsága egy bizonyos vallásban, érdekes jelenséggel szembesülhetünk. A magyar református vallásban az embereket szorongató démonvilág realitásának nézete érvénytelen.

Kizárt tehát minden erre vonatkozó aktív magatartást feltételező mágikus rítus. Ellenben az ortodox egyházi dogmarendszer érvényesíti ezt a nézetet.[9] E terület teoretikus és praktikus tudomásulvétele, valamint a vele való bensőséges foglalkozás köti össze a vallást és a mágiát. Ilyen értelemben az ortodox lelkész mágikus ember.[10] A misztikus teológia,[11] a teurgia,[12] valamint a goécia[13] az ortodoxiában egymás mellett létezik. A vallásos meghatottság, a vallásos élmény és áhítat intuitív jellemzői olykor nem zárják ki a gyakorlati-mágikus határjelenségeket. Az aktív magatartást feltételező mágia egyik formájaként a goécia jelen esetben a démonokra, azaz főként a rossz szellemekre vonatkozik. Ezek megosztják az emberekkel az indulatokat és ösztönöket, szolgálatára vannak a megidéző mágusnak. Megidézésükkel kapcsolatban a közhiedelem fontosnak tartja a rituális előírások betartását: a titkos név, a megidézésre alkalmas időpont és hely, a megszólítás módozatának és a démon képességeinek ismeretében.[14] A vizsgált közösség tagjai a rossz/ártó szellemeket az ördögsereggel azonosították. Az ördög pedig megidézés nélkül is megkörnyékezi a jámbor embert. Igyekszik lelkét megkaparintani, az ezredvégre való tekintettel:

> Különböző alakban nyilvánulhat meg. Most a Sátán tudja, hogy kevés ideje van és meg lesz kötve. Persze minél több embert meg akar magának szerezni. Egy utolsó kísérlet, igen.[15]

Kicsi a távolság a román jámbor vallásosság és a magyar népi hitvilág között. A román hivatalos egyházi szakember így kerülhetett be a magyar hiedelemvilág alakjai közé. Annak ellenére, hogy ártó hatalmakkal fenntartott kapcsolatokat is sejtenek tevékenysége mögött, a román paphoz való fordulás szokásának átvétele a román közösség tagjaitól pszichológiailag hatásos. A cselekményt elvégzőnek reményt ad arra, hogy egy kilátástalan helyzetből mégis van kiút, s azt a tudatot, hogy ő a maga részéről mindent megtett, hogy sorsa jobbra forduljon.

A román pap alakja és szolgáltatásai

A zsibói közösségben, hasonlóan más vidékeken élő közösségekhez, a román pap fogalma olyan ortodox lelkészt jelöl, aki mágikus jellegű tevékenységet folytat.[16] A köztudatban az él, hogy a román papok többsége foglalkozik ilyen tevékenységgel, de a fehér és a fekete mágia alkalmazását illetően eltérnek az arányok. Meghatározó kritérium a pap családi állapota.

A családos román pap a gyógyító, segítő szerepkörön ritkán lép túl, mert veszélyes számára a fekete mágia gyakorlása. A közhiedelem szerint rontó tevékenységének következtében saját maga és családja károsulhat anyagilag és szellemileg. Ritkán fordul elő, hogy családos román pap büntetlenül híres rontó legyen.[17] Szolgáltatásaiért pénzt fogad el: „...de dollárt is vigyél neki!"[18] – néha nem is keveset.

A pénzért cselekvő román pap a hiedelemszövegek információi alapján fizikai tulajdonságaival is elüt környezetétől: mélyen ülő, tüzes szempár, magas homlok, dús,

sötét haj, bozontos/rendezetlen szakáll, magas termet. Azok, akik az alvilág erőit is képesek megmozgatni, hasonulnak ezekhez az erőkhöz. Így például a rónai lelkészről nemcsak hívei, de zsibói kollégája is azt állítja, hogy ördögi arcvonásai vannak. Ezt a jelenséget azzal magyarázzák, hogy a kapcsolatteremtés és -fenntartás fájdalmas, kínnal jár, ez látszik meg a pap vonásain. Azok, akik a fehér mágia körébe tartozó cselekvéseik által váltak híressé, nem kérnek pénzt:

> Amit gondolja az ember, hogy ad. Van, amikor nem is veszik el a pénzt, mer aszongyák, hogy egyszer lássa, hogy csinált valamit, vagy nem. S akkor osztán, ha akarsz vinni neki, viszel, ha nem akarsz, nem.[19]

A „călugăr", azaz a szerzetes barát, szociális helyzetének függvényében hatékonyabb, de szerényebb személy.[20] Szentnek tartják, aki önmegtartóztató életvitele folytán eredményesebb szolgáltatásokat nyújt. A róla kialakult kép öreg, ősz hajú embernek, néha vak bölcsnek mutatja. Ritkán fogad el pénzt, többnyire élelemmel fizetnek a megsegítettek. Remeteszerű életmódja szinte kikezdhetetlen:

> Azt egy pap se tudta vállalni. Egyik se vállalta. És Moldvából jöttek ezek a pópák. Azok jöttek le, kettő, akik egyáltalán húst nem ettek életükben, nem paráználkodtak, semmit. Érted? Na, azok tudták csak. S azok, arra mondják, hogy ezekből születnek a szentek. Mint ahogy ez is mondta, ez a kucsói[21] pap.[22]

A terepen gyűjtött hiedelemanyag elemzésekor a hiedelemmotívumok skálája arra utalt, hogy e természetfeletti erővel felruházott ember az egyház keretében és a néphitben elfoglalt helyének köszönhetően egy átfedési szférát hozott létre a két etnikai csoport folklórjában. Ennek az állapotnak a kialakulását (részben) indokolja az ortodox vallás és a mágusi tevékenység kapcsolata, amennyiben a jelenséget teológiai szempontból közelítjük meg, hiszen a református lelkipásztor személyét egyáltalán nem, a katolikus plébános böjtölő és misetartó tevékenységét is csak részben hozták kapcsolatba a román pap tevékenységével.

Az Isten szolgájaként felfogott pap tevékenysége a lelki vezetői szerepkörben ragadható meg. Tudását (ez esetben mint értelmiségiét), élettapasztalatát és bölcsességét tisztelik mindkét közösség tagjai. Rituális és lelki gyakorlatai az ortodox doktrínák jegyében zajlanak, és ilyen körülmények között semmi kapcsolat nem áll fenn a magyar közösség tagjai és a román pap között. Képességei és cselekvései strukturális hasonlóságot mutatnak a református lelkész és a katolikus plébános képességeivel és cselekedeteivel. Személyisége az ortodox hitközösség tagjai számára mérvadó. Odafigyelő és meghallgató ember, törődik a lélek bajaival. Nyugalma, jóindulata, empatikus képessége bizalomkeltő. Kapcsolatteremtő képességeinek magyarázata emberséges viszonyulásmódjában keresendő. Akár ő keresi fel híveit, akár azok fordulnak hozzá, szükségleteikről képet alkot a beszélgetések során és minden esetet egyediként kezel. Amellett hogy eleve szükségszerű papi tevékenységét pozitívan értékelik, szociális szerepe fontos, kiemelt jellegű. L., zsibói ortodox lelkész így vall erről:

> Itt több szempont érvényesül, és mindegyik kihangsúlyozandó. Azaz elsősorban a pap, mint személy veendő figyelembe, aki az emberek közül van kiemelve és ugyanoda [ti. az emberek közé] van téve, az emberekért. Tehát nem tevődik fel a megkülönböztetés, miszerint a lelkész egy emberfeletti, felsőbbrendű ember, vagy egy olyan ember, akinek rejtett természetfeletti ereje lenne, amelynek a segítségével mindennemű játékot űzhet. Nem. Tehát az ember fogalmából kell kiindulni, de olyan ember, aki az emberek közül ki van emelve.

Rétegzett szerepkörét ő maga vázolta röviden. Kitért az isteni kegyelemtől áthatott liturgiai tevékenységére – hangsúlyozva annak lelki-erkölcsi vonatkozásait –, szociális tevékenységére – melyet karitatív jellegűnek minősített –, és összegzésként elmondta, hogy minden szempontból hajlandó és képes megsegíteni hitközösségének tagjait, és nemcsak őket.[23]

Az, hogy a magyar emberek román paphoz fordulnak, szorosan összefügg a problémahelyzetekkel. A pap sajátos szerepköre az emberélet során előforduló veszély- és konfliktushelyzetek alkalmával kerül előtérbe. Ilyenkor egészül ki az ortodox vallás lelkészének tevékenysége egy gyógyító-rontó, fehér és fekete mágusi szerepkörrel; tulajdonságai és szolgáltatásai alapján a néphit természetfeletti erővel rendelkező lényei közé sorolható:

> Ebben a felfogásban, tudniillik, hogy kiválasztott, azaz az emberek közül kiválasztott, de az Isten által. A pap a felszentelés szempontjából az isteni kegyelem hordozójaként jelenik meg. Tehát ő már nem egy egyszerű ember. [...] Az isteni kegyelem hatása, működése azonban titok.[24]

Rejtett tudás birtokosa, aki a hozzá fordulókon a vallás eszközeivel segít. Tudása hatalmat biztosít számára. Több beszédpartner kifejtette véleményét, miszerint:

> Olyan imádságot mondatott el vele, amit ő addig sose hallott. A românaş-i[25] pap ennek a rónai papnak a generációja, ezek tudják csak. S mit tudom én, hogy hány évnek kell eltelnie, és akkor megint lesz egy generáció, aki tudja csinálni.[26]

> [...] van ilyen fekete Biblia, és ott vannak azok a részletek, s azokból osztán ű imádkozik. Kikeresi, s imádkozik. Rosszat, jót.[27]

A paphoz fordulók körében kialakult az a nézet, hogy tudománya megszerzése meghatározott időközökben történik – harminchárom, kilencvenkilenc évenként –, a teológiai tanulmányok keretében, tudását egészítik ki mágikus tárgyai: könyvek, amelyeknek megnevezése változatos (*pravilă*,[28] *carte de blesteme*,[29] *nagy könyv, fekete Biblia*).

A zsibói közösségben (is) normához kötött, hogy milyen üggyel lehet vagy kell paphoz fordulni. Tiltás csupán a halálos kimenetelű fekete mise kérésére vonatkozik. Ez – ennek ellenére – elterjedt jelenség, amelyet az őket ért kár, bűn megtorlásaként

minősítenek. A paphoz fordulás leggyakoribb oka: a lopás, a betegség és a szerelmi varázslás, de bármilyen más jellegű konfliktus- vagy problémahelyzet esetében román pap segítségét lehet kérni. A román pappal szembeni viselkedésnek nincsenek szabályai. Ennek megfelelően a hiedelemszövegek szerint nem mutat határozott karaktert, és pozitív funkciók mellett számos negatívat is betölthet. Az alakjára vonatkozó gazdag ismerethalmaz ellenére személyét és tevékenységét bizonyos értelemben homály fedi. Ezoterikus tudásáról nehéz direkt információkat szerezni. Egyik beszélgetőtárs sem tudta pontosan meghatározni tevékenységének minden mozzanatát, de az ok- és kontextusrendszert rekonstruálni lehetett a hiedelemszövegek alapján.

A paphoz fordulás aktusa mögött kettős meggyőződés húzódik. Ennek értelmében a román pap Isten szolgája ugyan, de az alvilág kétes erőinek mozgatója is. Angyali és démonikus vonásokkal felruházott személy, akinek hatalmát tisztelik és félik, egyéni érdekeik függvényében pedig újra és újra aktivizálják. Hit kérdése az egész:

> [...] nem sikerül a rónai papnál, elmegy a bonci[30] paphoz. Nem sikerül ottan, elmegy egy másikhoz.[31]

Egyik román beszélgetőtársam megkérdőjelezte a rónai lelkész lelki tisztaságát:

> Ezt kérdezem én is magamtól. Mert az Isten a jót akarja. Azért félek a rónai paptól is, nehogy a gonosszal dolgozzon.[32]

Magyarázata félelmét illetően így hangzott:

> Hát veszély. Ez valami tiltott dolog. Én legalábbis jártam, de meg vagyok győződve, hogy Isten ellen való cselekedet volt. És mégis, az emberek mennek. Igen. Nem ismerik az igazságot. De csak nálunk, ortodoxoknál van így. De az ortodox lelkész segíti a katolikus, református embereket is. Kategorikusan. Nem veszi figyelembe a vallási hovatartozást vagy, szó se róla.[33]

Elítélés és elismerés egymás mellett működik. A kérelmező személyiségének és a szolgáltatások minőségének függvényében a pap és a *gonosz* kapcsolata újra és újra átértelmeződik. Egy, a román papokhoz gyakran járó református asszony például a pap tevékenységét az ördöggel való harcként minősítette:

> Hallásból, mondják, hogy a pap még az ördöggel is viaskodik.[34]

Egy másik beszélgetőtárs kihangsúlyozta a pap és az ördög cimborálását, de nem ítélte el: „...nem mindegyiknek adatik meg az a tehetség, hogy ilyesmiket csináljanak...",[35] ő éppen ezért nem fél tőlük, hanem tiszteli őket.

A paphoz fordulás a kvázi-nyilvánosság jegyében zajlik: a rokonok, a barátok, alkalmanként a kérelmezőt szállító fuvaros is tud róla. Magának az aktusnak vallásos

motiváltsága van. A természetfeletti erők és az emberek között közvetítő, a szellemek világával kommunikáló román pap elsősorban Isten szolgája, akinek spirituális kapcsolatai biztosítják tevékenységének eredményességét:

> Én megkérdeztem a rónai papot, hogyha ő imádkozik, hogy tud fekete misét tartani. Azt mondta, hogy csak Isten akarata érvényesül. Ha Isten úgy akarja, meghal, ha nem, nem.[36]

Magának a szolgálatnak a tér- és idődimenziói a pap mediátori szerepét hangsúlyozzák. A kérelmezőket a lakásán vagy a templomban fogadja. A nap bármely időpontjában hajlandó meghallgatni a hozzá fordulókat. A súlyos betegek hozzátartozói néha éjszaka is felkeresik, ilyenkor azonnal a templomba siet és imádkozik (egyedül vagy a családtaggal együtt):

> Nehéz, körülményes volt az út, mikor bementünk, már késő volt, és azt mondta, hogy baj van, s azért jöttünk. És azt mondta, hogy nagy baj van, s most jövünk?[37]

A pap elbeszélget a kérelmezővel, így megszerzi a szükséges információkat, de egy-egy nagyobb tudású pap szemének megdörzsölésével például úgynevezett időutazásra, telepatikus helycserére is képes. Megmondja a baj okát, a problémahelyzetben levő korát, nemét, lakhelyét, sőt lakberendezését is. A már sokat idézett 1931-es születésű református nő, K. M. E. szerint:

> Ez a rónai pap, ennek vannak kollégái, én kettőt tudok, aki foglalkozik vele. De annyira, annyira benne van már, hogy mikor valaki mejen hozzá valamiért, hogy van valami szerencsétlenség, vagy baj a családban, mikor már bemegy a kapun akkor megmondja, hogy miért jött.

A kapcsolatteremtés fázisában a pap erejének bizonyítását szolgáló mozzanat is jelen lehet: megmutatja a kezén vagy a homlokán megjelenő keresztet, látnoki képességeit bizonyítandó, távoli helyeken lévő emberek tevékenységéről számol be. Néha a Bibliából jósol, „néz": a kérelmező felüti a Bibliát kézzel vagy késsel, és az illető részt értelmezi. De

> [...] hogyha a Biblia bezáródik, mikor valakire, van amikor bezáródik a Biblia, akkor nem lehet. Akkor a papok nem tudnak semmit.[38]

L., a zsibói ortodox lelkész így minősíti eddigi tevékenységét:

> Szellemi aspektusok, de amelyek túlmutatnak a megszokottság körén. Rengeteg dolog megtörténik gyakorlatilag, habár bennünket az iskolában nem oktattak ilyesmire, tehát elméleti szempontból nem létezik egy bizonyos tanítás.

> [...] Ellenben a mód, ahogyan az isteni kegyelem működik, egyedi. Egy egész sorozat érdekes dolgot ismertem meg.

Az ortodox pap mágusi és papi tevékenysége szervesen kiegészíti egymást. Tapasztalatom szerint azokat tartják a legnagyobb erejűnek, akik rontással, és más, kétes erkölcsű cselekedetekkel is foglalkoznak (fekete mise, ráböjtölés). Az a hiedelem/nézet, hogy a pap az ördög cimborája, félelmetessé teszi alakját, ugyanakkor hatékonyságát, képességeinek kiemelkedő jellegét is tanúsítja. Egy nagy erejű paphoz messze helyről is ellátogatnak:

> Tudják ezek a papok, román papok, ne fílj, hogy hogy kell. A rónai az tudja. A minap is Bihar megyei, Kolozs megyei, máramarosi kocsi állt a híd mellett.[39]

Ugyanakkor a zsibói közösség tagjai sem sajnálják a fáradságot, és a szamosújvári,[40] boncnyíresi, rohii,[41] füzesmikolai[42] és alsóegregyi paphoz is elmennek segítségért. Az okokat illető vélemények megoszlanak. A titokzatosság, a törekvés, hogy hatékonyabban cselekedjenek, vagy valamelyik pap túlterheltsége, és főként nagyobb tudása határozza meg ezt a belső migrációt. Nem elhanyagolandó a távolító mechanizmus szerepe sem: a saját lakóterületükön tevékenykedő pap személyében csak Isten tiszta szolgáját akarják látni, aki „nem dolgozik az ördöggel".

A pap tevékenysége valójában mind gyógyítás, mind rontás esetén az imában és a böjtölésben, valamint a misék tartásában merül ki. Az imák tartalma többé-kevésbé azonos a különböző vallásúaknál, a külső formák azonban eltérnek. Jól kialakult szokásrend alapján mennek végbe, de a pap tiszteletben tartja a más felekezetűek „szociális áldozatformáját".[43]

A böjtölés aktusának szellemi vezetője a pap.[44] Ő szabja meg a böjt menetét, időtartamát, és a kijelölt napokon együtt imádkozik a kérelmezővel, valamint misét tart az ügy érdekében. A *böjtölés* és a *ráböjtölés* nem különbözik módszerében, csupán céljában: az első esetben fehér mágiával állunk szemben, a második esetben végzetes célzatú, rontó eljárással. A hét bármelyik napján lehet böjtölni, a személytől,[45] vagy a megoldandó problémától függően. Az időtartam változó: 3–6–7–9–11 hét/hónap. Ha kevésbé súlyos ügyről van szó, a pap egy-egy napot jelöl ki – általában kedd vagy péntek –, ha nagy szerencsétlenséget kell ellensúlyozni, vagy gyors hatást kívánnak, akkor egy héten akár három nap is „böjtös" lehet. Olyan esetről is beszámoltak, amikor negyven napig szigorú böjtöt tartottak. Az enyhe és a szigorú böjt megkülönböztetési kritériuma a fogyasztható étel/ital minősége és mennyisége. Főként beteg, gyenge emberek esetében a pap engedélyezi a déli tizenkét óra utáni mérsékelt étel- és italfogyasztást, esetleg csupán az édességtől, tésztaféléktől tiltja el a böjtölőt. A zsibói ortodox lelkész például hangsúlyozta, hogy a böjtnek akkor van foganatja, ha alázatosan és jókedvűen tartja be a megfogadója. Ilyen értelemben böjtnek minősíthető a napi egy-két órai, ételről való lemondás is. Az ima és a böjt úgymond a lélek ünnepei, amikor „az egész nap egy ünnep". A ráböjtölés ezzel szemben bizonyos értelemben „felfogadás": fogadalom. A pap viszonyulása nem egyértelmű: némely

esetben ő maga ajánlja fel kliensének ezt az eljárást, más esetekben lebeszéli a kérelmezőt a súlyos kimenetelű aktusról:

> A pap azt mondta: Guszti, ez nem jó, hogy valakinek az életére törjünk, de én csinálok neked egy olyan misét, hogy az az illető jöjjön idővel el, vallja be neked a bűnét, ismerje el, hogy ő tette a motorinát[46] a cefrédbe,[47] és a károdat fizesse meg.[48]

A *ráböjtölés*t a fekete mise kérelmezésével együtt szokták gyakorolni. Szigorúságát az is bizonyítja, hogy az állatokat ilyenkor nem látják el, a házból semmit nem adnak ki, és az udvarra sem visznek be semmit. A böjt félbeszakítása veszélyes: visszafordul a végzőjére. Hasonló veszéllyel jár, ha ártatlan személyt céloznak meg vele. A böjtöt egy személy végzi, de egy egész család is tarthatja, néha besegít egy-egy közeli rokon is.

A pap által tartott misék is különbözőek. A nappal tartott misék többnyire pozitív célzatúak, az éjszakait viszont erősebbnek tartják, kiátkozást, halált jelent. A nappali misék alkalmával a pap imádkozva megy be a templomba, belép a szentélybe, ahol egy füzetben vagy egy papírlapon fel vannak jegyezve a kérelmezők. Felolvassa a neveket és a kérelmeket, majd közös ima következik. Kérésre imádkozik külön egy-egy személyért egyedül is, vagy valamelyik családtaggal. Ez esetben külön időpontot rögzítenek a találkozásra. Az éjszakai misét *Szent László miséjé*nek[49] is nevezik, amelyet kedd éjszaka celebrál a pap a templomban. Ilyenkor egyedül van, néha hajnalig a templomban tartózkodik. Kevés ember vett részt ilyen jellegű miséken, csak akkor történt meg, ha valamelyik kérelmező ragaszkodott hozzá, vagy az *együtt való imádkozás*[50] erejének megkettőzése érdekében történik. Háttal végzi a tennivalóit és teljes szótlansággal. Az esetleges jelenlévők furcsa zörejekről, szokatlan fényjelenségekről számolnak be. Három mise után – jellegétől függetlenül – érezhető a hatás: a beteg erősödik, a tolvaj jelentkezik, megtéríti a kárt, a bűnös nyugtalanná válik, rohamosan romlik egészségi állapota stb.

A román pap és más hiedelemalakok viszonya

A román pap alakja köré szerveződött hiedelemkör centrális alakjaként a pap mintegy szintetizálja a zsibói közösségben ismert más hiedelemlények[51] lényegi vonásait. A közelmúltban kibővült hiedelemköre az erről tanúskodó hiedelemszövegek szerint elsősorban a boszorkány, a gyógyító ember és a néző hiedelmeit integrálja.

A *pap–boszorkány* viszonyrendszer sajátságos. A rontó boszorkánnyal szemben a gyógyító/oldó román pap lép fel, de nem ritka eset, amikor egy rontást ellensúlyozó gyengébb boszorkány a paphoz irányítja a bajba jutottat. Egyesítik erejüket a cél érdekében, vagy a pap magára vállalja a boszorkány feladatait: old. Az oldó/rontó/jósló román pap a hagyományosan boszorkánynak tulajdonított személyiségjegyekkel nem rendelkezik ugyan, de amennyiben a boszorkányságot ideológiának és viselkedés-

nek tekintjük, e két természetfeletti erővel rendelkező embernek közös hatalma és tevékenységszférája van.

A *gyógyító ember* alakja egyértelműen pozitív, a hiedelemszövegek elismerően szólnak tudományáról. Az emberi betegségek specialistái, az emberek segítői és a zsibói közösség esetében asszonyok. A nemi elkülönülésen túl, a gyógyítási módszert illetően vannak eltérések a gyógyító ember és a román pap között. Képességeik és cselekvéseik strukturálisan hasonlóak. Ez utóbbi megszenteli a beteg testrészt, ráimádkozik és misét mond: „Ettől a határvonaltól indulunk: orvostudomány – vallás, hit."[52] A gyógyulásba, a gyógyítás sikerébe vetett hit fontos összetevője mindkét specialista gyógyító tevékenységének.

A *néző* általában rontást gyógyít, megmondja, ki a rontó, mivel rontották meg az egyént, és hogyan lehet feloldani. Egyesek halottakról is tudósítanak, időnként jóslásokba bocsátkoznak. Tudományszerzésükről számos utalás, történettöredék számol be. Ezt az emberfeletti erejű személyt a szövegek minden esetben a város határán kívüli területekre helyezték, létezőként említették, és lakhelyéül gyakran magyarok által lakott falvakat, városokat neveztek meg.[53] Tevékenységük határozottan pozitív, magatartásuk emberséges: „Nem kell nekem a pízed, csak úgy, ha használni fog."[54] A néző is irányítja a kérelmezőt ortodox lelkészhez – egy szilágysomlyói asszony következetesen a rónai papot ajánlja az embereknek –: a látnoki képességgel is megáldott román pap képes ellátni a néző feladatát.

Összegzés

A gyűjtés során szerveződött epikus konstrukciók nem annyira explicit és tudatosan átgondolt, mint inkább implicit és érzelmileg megélt próbálkozásokról vallanak, amelyek alapján az egyes individuumok értelmezik saját tapasztalataikat és szervezik viselkedésüket. A hiedelemszövegek hiteles tudás hordozói, amelynek segítségével az életet szükségszerűen élni kell, illetve lehet. Tényleges valóságként tételeződnek: hiteles élményeket ötvöznek azok magyarázataival. Létmagyarázó funkciójuk társadalomformáló ereje azt a vallás hasonló funkciójához teszi hasonlóvá. A vallás nem határozza meg a hiedelemrendszer egészét, de magyarázó és bizonyító funkciója esetenként a hiedelemrendszerben is érvényesül. A hiedelemszövegek a hiedelemvilág helyi adottságait meghatározó vallási feltételrendszer sajátosságait illusztrálják: román papról beszélnek és igénylik segítségét – nemtől, kortól, foglalkozástól függetlenül – a magyar hitközösség tagjai is.

Jegyzetek

1 Erdély észak-északnyugati részén, a nyugat–keleti irányban magasodó Avas–Kőhát–Gutin–Cibles vulkánsor, valamint az Erdélyi-szigethegységből kiágazó Réz- és Meszes-hegység közé ékelődött dombvidék. Lásd bővebben: Szabó (1999).

2 Lásd: Györffy (1924); Kós–Szentimrei–Nagy (1974); Almási (1979).

3 1995 decemberében megkezdett gyűjtésem ma is folyamatban van. Kutatásom fő célkitűzése egy szilágysági közösség, Zsibó mentalitásának, világképének, hiedelemvilágának feltárása. A kutatás megindításában egyebek mellett az a felismerés vezetett, hogy a 20. századi falu hagyományos világképe, hiedelemvilága valamiféle eredeti társadalmi és kulturális kontextusból kiszakadt maradványkultúra, már „csak" folklór. Ám a gyűjtött hiedelemszövegek forrásként való kezelése által rekonstruálhatóvá vált egy viselkedésszabályozó hiedelemrendszer, amely a vizsgált közösségben fontos funkciót betöltő gyakorlatként élt. Az ortodox Kelet-Európára jellemző jelenség, vagyis az ortodox papok divinációs gyakorlatához fűződő áldás- és átokküldés rituális gyakorlatának és hiedelmeinek elhelyezésével a globális képben voltaképpen az ortodox paphoz mint hiedelemalakhoz szervesen társuló szerepkörök eluralkodásának jelenségére reflektálnék. Arra, ahogyan ez átstrukturálja a népi vallásosság és a hiedelemtudat mezejét, illetve e két kultúraszegmentum viszonyát.

4 Zsibó Szilágyság délkeleti részén helyezkedik el, a Szamos bal partján (a Goroszlói-medence déli részén, ahol az Almás és az Egregy a Szamosba ömlik, szemközt a Rákóczi-heggyel). A 16. században (1582-ben) jelenik meg először az okiratokban a Zsibó név, és középszolnoki mezővárosként említik a 13. század első felében (1205–1235) még Chybur név alatt szereplő települést. 1968-ban városi rangot kap, és ekkor csatolják hozzá a közeli falvakat: Rónát, Husziát, Őrmezőt és Kucsót. Gyűjtésem szempontjából a Zsibótól – a Szamos jobb partján – három kilométerre fekvő Róna nevű település játszott fontos szerepet. Ennek egyetlen oka: az ott élő és tevékenykedő ortodox lelkész.

5 Az 1992-es népszámláláskor 11 980 lélekszámú lakosságot jegyeztek be, amelynek felekezetek szerinti megoszlása a következő: 8652 ortodox, 1832 református, 211 görög katolikus, 180 római katolikus, 429 baptista, 316 pünkösdista, 4 ateista és 55 személy nem nyilatkozott.

6 Románia népessége 23,1 millió. Vallások: ortodox keresztény – 17 millió (75%), görög katolikus – 1,8 millió (8%), római katolikus – 1,4 millió (6%, főleg erdélyi magyarok és németek), református – 750 000 (3,5%), lutheránus – körülbelül 170 000 (erdélyi szászok), unitárius – 60 000 (magyarok), szabadegyházak és szekták – körülbelül 40 000 (baptisták, pünkösdisták, adventisták, Jehova tanúi), zsidó – körülbelül 30 000, mohamedán – 40 000, a többi nem vallásos és ateista. Hunyadi (1995) alapján.

7 Az ortodoxia hit tekintetében sokkal egységesebb, mint nemzeti egyházai. A hit alapja a nicaea-konstantinápolyi hitvallás, kereszténysége tehát kihegyezett és paradox formában kifejezett ortodox tételeken alapszik. A papság és a nép között nincsenek dogmatikai választófalak, a görögkeleti pap elsősorban nem lelkipásztor, hanem inkább isteni csodatevő erők közvetítője. Lásd bővebben: Szimonidesz (1928: 505–527).

8 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1931-ben született református nő.

9 A keleti egyház tanai és szertartásai híveiben rendkívül erős hangulatokat váltanak ki. A természetfeletti világ csodatevő hatalmában való hitet az egyház minden eszközével ébren tartja, s amit tanít, abban a nép gondolkodásához, sőt hiedelemképzeteihez is idomul. Ezt bizonyítják a búcsúk alkalmával a hívőknek osztogatott népszerűsítő kiadványok is, például az 1998-ban kiadott „Acatist la vreme de necaz şi de ispită" (Litánia baj és kísértés idején), Iaşi, vagy Ieromonah Simion é. n.: „Aghiasmatar" című gyűjteménye.

10 Minden vallásos alapjelenségnek (rituálé és kultusz, áldozat és ima) a priori a lényegéhez tartozik egy, a szó közönséges értelmében mágikusként minősítendő vonás. A mágus parancsol, tudás birtokosa, tudja, hogyan kell irányítani a szellemeket, akiknek különös nevét a titkos könyvekből, a grimoire-okból, vagyis fekete könyvekből tanulta. Lásd részletesebben: Marót (1933: 31–44), Seligmann (1997: 189).

11 Istennel való közösség keresése.
12 Szellemekkel való közösség keresése külsőséges ceremóniák által. Jóindulatú lényekkel való kapcsolat, fehér mágia.
13 Szellemekkel való közösség keresése külsőséges ceremóniák által. Démonokkal való kapcsolat, fekete mágia.
14 Lásd Biedermann (1989: 318).
15 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1950-ben született ortodox nő.
16 Lásd: Bihari (1980: tudós pap hiedelemköre); Bosnyák (1977; 1982), Albert (1995), Keszeg (1999); Komáromi (1996).
17 Büntetésnek, isteni igazságszolgáltatásnak tekintik a rontó pap családjában előforduló anyagi csődhelyzetet, az alkoholizmust, az őrületet, vagy valamelyik családtag (akár maga a pap) hirtelen bekövetkezett, megmagyarázhatatlan halálát.
18 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1954-ben született református férfi.
19 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1931-ben született református nő.
20 Nagyobb távolság választja el a tömegtől azt a szerzetes papságot, mely a világgal szakítva, remeteségben, a keresztény tökéletességet életben és gondolkozásban jobban meg tudja közelíteni, mint az átlagemberek és az átlagpapok számára az lehetséges. A szerzetesek a régi aszkéták utódai, de ma inkább jól karbantartott kolostorokban élnek. A szerzetesség megbecsülését mindennél jobban mutatja az, hogy a magasabb egyházi méltóságokat majdnem kizárólag szerzetesekkel töltik be.
21 Kucsó (Cuceu), Zsibótól hat kilométerre fekvő Szilágy megyei község. Egykori ortodox lelkésze híres volt mágikus tevékenységéről.
22 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1964-ben született református férfi.
23 A pap által nyújtott segítség tanácsadásban, imára és gyónásra való buzdításban merül ki. Családtagok vagy szomszédok közötti viszályok alkalmával mediátori szerepet vállal. Az anyagilag hátrányos helyzetű híveket felmenti az egyházi adózás alól, és szeretetcsomagokat állít, állíttat össze számukra, esetenként ingyenes orvosi ellátást eszközöl ki.
24 Saját gyűjtés, beszélgetőtárs az egyik zsibói román lelkész.
25 Alsóegregy (Românaş), Zsibótól tizenöt kilométerre fekvő Szilágy megyei község.
26 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1965-ben született református nő.
27 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1936-ban született református nő.
28 'Imádságos könyv'.
29 'Átkok könyve'.
30 Boncnyíres (Bonţ), Kolozs megyei település.
31 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1931-ben született református nő.
32 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1950-ben született ortodox nő.
33 Uő.
34 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1946-ban született református nő.
35 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1931-ben született református nő.
36 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1957-ben született református nő.
37 Uő.
38 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1964-ben született református férfi.
39 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1930-ban született református nő.
40 Szamosújvár (Gherla), Kolozs megyei város.
41 Rohi (Rohia), Máramaros megyei település, kolostoráról és az ott élő szerzeteseiről híres.
42 Füzesmikola (Nicula), Kolozs megyei település.
43 Marót (1933: 35).

44 Az egész kultusz igen gazdag, külső formáinak aprólékos magatartására nagy gondot fordítanak. Különös jelentőséget tulajdonítanak a böjtnek, amely a népéletben is nagy szerepet játszik. Négyszer negyven napig tartanak böjtöt, szombaton és vasárnap nem böjtölnek. A Julianus-féle keleti naptárban 160 böjt és majdnem száz ünnepnap szakítja meg a hétköznapokat.
45 Születésének napja, életkora, egészségi állapota meghatározó.
46 'Gázolaj'.
47 'Pálinka alapanyaga'.
48 Saját gyűjtés, a beszélgetőtárs 1946-ban született református nő.
49 *Slujba Sfântu Vasile, afurisenie* megnevezése használatos a magyar közösségben is. Egyéb megnevezése a *slujba cu morţii* ('halottal való mise').
50 *împreună lucrare* (román kifejezés).
51 A zsibói hiedelemrendszerről lásd: Czégényi (2001).
52 L., zsibói ortodox lelkész nézőpontja.
53 Badacsony (Bădăcin), Szilágy megyei falu; Dabjon (Domnin), Szilágy megyei falu; Szilágysomlyó (Şimleu Silvaniei), Szilágy megyei város; Károly (Carei), Szatmár megyei város.
54 1895-ben született református nő idézte föl egy badacsonyi néző szavait.

Bibliográfia

ALBERT Ernő 1995: *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek.* Sepsiszentgyörgy.

ALMÁSI István 1979: *Szilágysági magyar népzene.* Bukarest.

BARNA Gábor 1996: Vallás – identitás – asszimiláció. In Katona Judit–Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Miskolc, 209–217.

BARTHA Elek 1987: Vallás és etnikum. In *Vallási Néprajz* 3. Budapest, 194–218.

BEKE György 1976: *Szilágysági hepehupa.* Bukarest

BIEDERMANN, Hans 1989: *A mágikus művészetek zseblexikona. Az ókortól a 19. századig.* Budapest.

BIHARI Anna 1980: *Magyar hiedelemmonda katalógus.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.

BOSNYÁK Sándor 1982: A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 14. Budapest, 68–157.

BÖLCSKEI Gusztáv 1991: A református egyház. In Geszthelyi Tamás (szerk.): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon.* Budapest, 87–105.

CZÉGÉNYI Dóra 2001: A hiedelem és a hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Keszeg Vilmos–Czégényi Dóra (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek.* Kriza Könyvek 7. Kolozsvár, 141–206.

DÖMÖTÖR Tekla 1980: Hiedelem, monda és rítus a mai magyar faluban. In Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Társadalmi tudat és hiedelemrendszer.* Budapest, 290–300.

– 1981: *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest.

GEERTZ, Clifford 1994: *Az értelmezés hatalma.* Budapest, 63–103.

GYÖRFFY István 1924: *Szilágysági hímzések.* Budapest.

HOPPÁL Mihály 1990: Népi gyógyítás. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Budapest, 693–725.

HUNYADI László 1995: *Vallásföldrajz.* Budapest.

KESZEG Vilmos 1995: A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII: 335–370.
– 1996: A román mitológia hatása a mezőségi magyar hiedelemrendszerre. In Katona Judit–Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Miskolc, 145–153.
– 1999: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.
KOMÁROMI Tünde 1996: Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V: 87–98.
KÓS Károly–SZENTIMREI Judit–NAGY Jenő 1974: *Szilágysági magyar népművészet.* Bukarest.
KÜLLŐS Imre 1997: „Felfogadás" a Kárpátalján. In *Vallási Néprajz* 9. Budapest, 377–392.
MARÓT Károly 1933: Mágia és vallás. *Ethnographia* XXIV: 31–44.
PALOU, Jean 1992: *Vrăjitoria.* Timişoara.
PETRI Mór (szerk.) 1901–04: *Szilágy vármegye monographiája* I–VI. Budapest.
PÓCS Éva 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Budapest, 527–692.
SZABÓ Zsolt (szerk.) 1999: *Szilágysági magyarok.* Bukarest–Kolozsvár.
SZIMONIDESZ Lajos 1928: *A világ vallásai.* Budapest, 505–527.

Balázs Lajos

A magzatvédelem profilaktikus hiedelmei a csíkszentdomokosi születési szokásokban

> Édes Jóistenem, segélj meg, adj szerencsésen ép gyermeket. Őröjz meg szomorúságtól, nehogy félszeg gyermekem legyen, hogy ingemet bántson... Legyen Istennek dicsőségére, embereknek tetszésére! Segíts meg édes Jóistenem! Mi folyton így imádkozunk, amíg úgy vagyunk.

Egyik adatközlőm többes szám első személyben fogalmazott, tehát általánosító mondatát idéztem.

A fohász a terhesség ideje alatti lelkiállapotot és viselkedést szabályozó vezérelv gyanánt is értelmezhető. Ezen időszak, a prenatális idő, állapot keretében, amit Pócs Éva úgy minősít, hogy „mind az anyára, mind a magzatra nézve kockázatos kimenetelű",[1] két sajátos időegységre különíthető el, noha az első tartama végérvényesen nem szűnik meg a második időtartam alatt sem.

Az első időszak, amelyet nyilván nem én határoztam meg, hanem az asszonytársadalom tapasztalati tudásából következtettem ki, a terhességi idő kétharmadát teszi ki. Ez alatt a magzat, a szentdomokosiak szemlélete szerint, primer, vagyis az anya környezetéből származó, multiszenzoriális információhoz jut, egész sor pozitív és negatív érzéki hatásnak van (lehet) kitéve. Mivel ez az időszak kritikusabbnak minősül, sérülési vagy védekezési időnek nevezzük. Behatárolása egyrészt a magzat biológiai fejlődésének empirikus (intuitív) megfigyelésén, másrészt a mágikus gondolkodáson, sajátosan az analógiás mágia mechanizmusán alapszik. A fennmaradó egyharmad idő, mely alatt a magzat mintha már ellenállóbb volna, inkább a szülés lefolyása (könnyű vagy nehéz, szerencsés vagy szerencsétlen szülés) esélyének latolgatásával telik. A továbbiakban az első időszak magzatvédő kultúrájáról próbálok igen vázlatos és összesűrített képet nyújtani.

A naponta, reggel is, este is, főleg harangszó idején „saját szóval" (tudniillik egyéni fogalmazásban) elmondott ima a „szép és ép gyermek" akarásának, a „szerencsés szülés" vágyának mentális, spirituális megnyilatkozása. A praktikák, tiltások, intelmek rendszere viszont szelektív és gyakorlatias módon szabályozza a veszélyeztetett időszak alatt a terhes nő nézését, hallását, szaglástartományát, tapintási és ízlelési

szabadságát, épp azért, hogy az imában, gondolatban megfogalmazott vágy egy nem keresztény segítőrendszer által is támogatást, megerősítést nyerjen.

A rendkívül összetett jelenségtünetet, amelyet Szentdomokoson megismertem, úgy jelenítem meg, hogy az általam tipologizált profilaktikus tilalmakat tőmondatokba összevonva közlöm, néhányat pedig hiedelemtörténettel illusztrálok, amely többnyire a tilalom be nem tartásának vétségéről szól.[2]

Tapintási tilalmak: Ne szedjen gyümölcsöt a kötényébe: almát, paradicsomot, semmi szemest: kokojzát, epret, ribizlit; ne tegyen a kötényébe semmit, ne érjen virág a hasához; ne tegyen kulcsot a kötényébe; a hasi résszel ne érintkezzen semmi; ne szedjen forgácsot a kötényébe; a köténye zsebébe ne tegyen pénzt; ne feküdjék friss szénába; ne rúgjon állatba (macskába, kutyába); befőzéskor ne cseppentsen magára a főzetből; ne méretkezzen stb.

> Olyan volt egy, A. K., hogy az anyja nekiállt, s a tehenet takarította. A tehén olyan szép volt, hogy így megölelte. Ő nem gondolt arra, há, amikor meglett a gyermek, csupa szőr volt. Akkor az apja nekiállt, megölt egy tinót: arra tanyították. S akkor annak a nagy bendőjibe belé kellett varrják: a pacaljába, az emésztőgyomorba, s az arcára es bőrt tapasztottak abból a büdös gyomorból. Az aztán leette a szőrt. Ez a harmincas évekbe történt. Úgy a trágyába belétették csórén. Kihagyták az orrát s a száját. Oda belétapasztották. Nem tudom, mennyi idő volt kitűzve, hogy benne kell legyen. S lemarta azt a nagy szőrököt. Úgy etették benne csuszlival, mert nem tudta szoptatni attól a nagy bendőtől. Szép, ügyes asszony lett belőle. Az orvos es csudálkozott, hogy létezik! [66 éves nő, 1989]

Ezt a példát nemcsak puszta illusztráció gyanánt idéztem, hanem azért is, mert egy, tőlünk igen messze eső régiókban is gyakorolt, de úgy tűnik, a magyarság által is ismert és alkalmazott gyógyítási eljárást is példáz, amely az igen ősi tudás egyik princípiumára épít. (Én ezeket „klinikai eseteknek" nevezem.) A domokosi gyógyítástörténet megkopott formájában is példája a beavatási halálnak, a kezdetekhez való mágikus visszatérésnek, hogy ezáltal lehetővé váljék az újjászületés, vagyis az a jelenség, amit Eliade térben és időben nagy elterjedésű példák alapján értelmez. A hangsúlyt ezúttal nem annyira a hiedelem lényegére, rendeltetésére óhajtom helyezni, noha ez továbbra is fontos, hanem az eljárás néhány megdöbbentő analógiájára. Eliade, amikor a második születés, az „újjászületés" szertartásáról ír, többek között a bantu népek beavatási rítusait említi, ahol: „az apa kost áldoz, majd a kos gyomrába és bőrébe burkolja a gyermeket... Három napig marad a kosbőrben. Ennél a népnél a halottakat kosbőrben és magzati helyzetben helyezik el. Az állatbőrbe való rituális öltöztetés révén történő mitikus újjászületés jelképrendszere egyébként magasan fejlett kultúrákban (India, Óegyiptom) is fellelhető."[3]

Ennél is továbbmenve említem meg Frazer példáit az újjászületés szertartásairól, praktikáiról, melyeket több afrikai törzs, az ókori görögök, valamint Borneó szigetének, Közép-India népességének kultúrájában talált. Az általa leírt rítusok kivitelezésében

gyakran játszik szerepet a tehén, a kecske, persze a föld (teknőformára gyúrva) és a homok, továbbá a sátor vagy a kalyiba is. Valamennyi eljárás lényege az, hogy e (mágia céljára elkülönített) médiumokba való belehelyezés, majd a belőlük történő kiemelés során a vétkes, a torz, a sérült, a társadalmi legitimitáson kívüli egyén újjászületik.[4] Mai szemmel valamennyi eset egy-egy „korrekciós szülés".

A domokosi szőrös gyermekkel az „elnyeletés" rítusát hajtották végre: egy állati testüregbe (nem a kosába, hanem tinóéba) helyezik, azért, hogy az így létrehozott magzati állapotból, a rítus előírta idő letelte után, onnan kiemelve, szőrzetétől megtisztulva „újjászülessen". Az agos gyermek és szőrös gyermek gyógyítása ugyanabból a mágikus szemléletből táplálkozik: a kezdeti állapotba való „visszahullás", a „kozmikus éjszakába" való visszatérés, „a születés ősi mintájának" megismétlése gyógyíthatja meg a beteget. A hiedelembe vetett hit és meggyőződés fokát jelentheti, hogy Domokoson tinót „áldoztak fel", amelynek értéke a kos értékének mindig és mindenhol a többszöröse.

A szem tilalmai: Ne bámuljon bele félszeg gyermekbe; ne gyönyörködjék az állatokban; ne csodáljon meg állatot; ne nézzen meg olyat, ami csúnya; ne nézzen farkast, bivalyt, kígyót, majmot; ne csodálkozzon rá félszeg emberre; ne nézze meg Ceauşescu kivégzését; ne nézzen a tükörbe, ki az ablakon; ne csodálkozzon semmin; ne csodálja meg a nyulat, „hogy ne, milyen szája van, ne, milyen szeme van" stb.

Az alábbi történet arra a hiedelemre példa, hogy a férfi is okozója lehet a magzati sérülésnek. A mechanizmus kliséje ugyanúgy működik, mint az anya esetében, csak valamivel áttételesebben: az apát ért erős vizuális inger átvihető a nyomban következő, aznap végzett nemi aktussal a magzatra.

> Volt egy szeredai ember. Az arcának fele tehén volt: szarva s szőrös... S a másik fele ember... Jártak vele faluról falura. Fújták a kürtöt, hogy nézzék az emberek. Ebből éltek... S itt az egyik el volt ki a Hargitára dolgozni, s azt mondják, hogy esszebeszéltek, hogy menjenek bé Szeredába, s azt az embert nézzék meg. S ugye, ha valamilyen olyan helyre menyen – én úgy értesültem az öregektől – mikor olyant látsz, hogy félni kell, akkor az övedbe tedd belé a kezedet (hüvelykújadat). S akkor nem gondolsz úgy belé, hogy ne, mit látok. Ez nem. Ez nekiállt, csípőre tette a kezit, s addig nézte azt az embert így, mikor hazajött az asszonyhoz, akkor úgy maradt a felesége. S meglett a gyermek: lejánka. De az olyan torz lett, tanár úr!, hogy én azt kimondani nem tudom. Elvitték keresztelni. Mikor a pap meglátta, azt mondja: „Jaj, fiam, fiam, én még sokat kereszteltem, de én még ilyent nem láttam." Aztán mondta a komasszony es, akit felkértek: „Ne törődjék, esperes úr!, csak egyszer keresztelje meg, hogy vigyem haza, nehogy meglássa senki." Akkor azt mondta az apja, na hadd el, hátrahagyom, még ha egy gyermekem lenne es, hogy ne nezzen meg semmit senki a világon ilyesmit." Azt mondta: „Én a szájamot belétartottam, s ne!..." Ugye, ahogy hazajött, az asszonnyal közösült, s megtörtént a baj... Jaj, Istenem őröjz meg!

A férj önmaga fogalmazta felismerésből és önvádból tágult ki, terjedt ki a tiltás hatósugara.

A száj tilalmai: Ne tartson szemes gyümölcsöt a szájába: kokojza, málna, szeder; ne egyék a kárvallott állat húsából; ne egyék fuszulykát, káposztát; ne igyék pálinkát stb.

> A kárvallott állat húsából ne egyél, mert a gyermeknek a testjén kijő az, amibe megszenvedett az az állat.

A fül tilalmai: Ne hallgasson csúnya beszédet.

> Csúnyát a terhes ne beszéljen, me a se jó a gyermekre nézve.
>
> A terhes asszony előtt vigyázni kell a szóra es. Itt az én házamba mondta egy asszony édesanyja, hogy a leánya terhes: „de az Isten engedje meg, szüljön varasbékát!" „Hogy gondol ilyent?" – mondtam. De bizony, amikor a gyermek megszületett, békaszája volt...

Szaglási tilalmak: Ne járjon olyan helyen, ahol ételszag van, amely kívánási ingert vált ki.

A terhesség ideje alatt mind a magzatra, mind az anyára nézve a legnagyobb kockázatot a megkívánás jelentette, és jelenti egyértelműen ma is. Nem csak a szentdomokosiak hiedelme szerint! Kapros Márta, amikor monográfiájában a terhesség hiedelmeiről ír, a megkívánást általánosan elterjedt képzetnek nevezi.[5] Mondhatni, viselkedési normává vált az a szokás, hogy a magzat védelmében a terhes asszonyt abból az ételből, amelyet éppen meglátott, amelynek a szaga hozzá jutott, vagy netán, amelyről valaki beszél előtte, meg kell kínálni, juttatni kell neki belőle. A terhes nő pedig minden restelkedés nélkül kérhet.

A jelenség élettani alapjára nincs magyarázat a népi műveltségben, de a tünet vizualizálására annál több. Ezek lényege az, hogy a terhes nő által felfogott olfaktív, vizuális és auditív ingerek a magzathoz jutnak, és kiváltják benne a megkívánási reakciót. Mindennek hitelesítésére a közszájon forgó érv az, hogy boncoláskor a magzat szája nyitva volt. (A legújabb kutatások alapján, úgy tűnik, a megfigyelésnek tudományos alapja is van.)

> Meghal a magzat nála. Met nem annyira a terhes asszony kíván, mint a magzat.
>
> – De a magzat nem látja az ételt.
>
> – Nem, s méges az kévánja. Az anya a magzat mián kéván. Jobban érzi a szagokat. Minden szagra úgy figyel. Például a szomszédba, ha kenyeret sütnek, annak má a szagját érzi. Úgy az orrába jő annak a friss kenyernek a szagja, s akkor jő, hogy ő abból szeretne enni. Én jártam úgy, hogy egy gyermek elvitte előttem a hígpalacsintát, s má attól meghalt a gyermek nálam. Éhes vótam, jólesett vóna. Másikszor megint, elmentem a szomszédba. S ahogy beléptem,

olyan friss tepertyűszag, úgy megcsapott. Ott vót a tepertyű es, csak az asszon nem mondta, hogy vegyek belőle. Akkor es kihalt nálam a magzat.

A tiltások szubsztrátumát tehát hiedelmek képezik, de a sérülések gazdag leltára igenis reális: dermatológiai, alkati, küllemi, látási, lelki, jellembeli károsodások és a beszédkészség sérülései jöhettek szóba a terhesség ideje alatt. Ezeket mind-mind maga a terhes nő közvetítheti érzékszervein keresztül.

A tiltások hatásmechanizmusán eltűnődve, az egész képzettársítási rendszer összefüggéseibe belegondolva, arra a meglátásra jutottam, hogy a prevenció több síkon, ám szinkretikusan próbál hatni. A megelőző tiltásoknak csak az egyik vonulata tűnik olyan ok-okozati összefüggésnek, melyek lineáris logikai mintákkal/modellekkel hatnak: ne nézd, ne bámuld meg a rútat, a bénát, ne tedd a kötényedbe, zsebedbe, ne érintsd, ne halld, ne szagold stb., mert ilyen, olyan, amolyan lesz a gyermeked. Tehát az analógiás mágia klisérendszere szerint működő károsulások megjelenítése a cél. És ha mégis megtörténne, ami tiltott, adva van a hárítás igen egyszerű eszköze: „Tedd a hüvelykujjadat a kötényed kolcába."

Ennél fontosabb, szerintem, a tilalmak másik, tulajdonképpeni preventív célzata és effektusa: pszichésen folyton ébren tartani az anyában a terhesség tudatát, akár félelem formájában is, és ezzel a magzat állandó és felfokozott védelmére késztetni őt. A megelőzés gondolata a mágikus fogantatású tilalmakban a metaforák és hasonlatok képi erejével hat.

A szentdomokosi asszonyok életkörülményei (és nemcsak az övéké) nem engedtek meg más megoldást, mint egy szellemi védőháló, riasztó háló kitalálását, amely egyfajta jelzőlámpácska gyanánt tartotta ébren a magzatvédelem reflexeit. Az orvosi könyvek arra figyelmeztetik a nőket, hogy mitől kell tartózkodniuk a terhesség alatt, mert a most szerzett negatív hatások kihatnak a csecsemőre. Az egyik ilyen könyvben, a „Mitől tartózkodjunk" cím alatt, ezeket olvastam:

> Tartózkodjunk a dohányzástól, az alkoholtól..., főleg az első három hónapban..., a kutya, macska érintésétől, mert ürülékükben, valamint a nyershúsban előfordulhat egy toxoplazma nevű élősködő, mely súlyosan károsítja a magzatot... A terhes anya ne takarítsa a macska homokját... stb.[6]

Alapvető szemléletbeli eltérés a kétféle kultúra tiltó, intelmi jegyzéke között nincs, ellenben a népi kultúra prevenciójegyzéke sokkal gazdagabb és körültekintőbb. A motivációban, a következmények nyelvezetében látni az alapvető eltéréseket. Az anyáknak szóló nevelő, népszerűsítő könyvek így fogalmaznak: „súlyosan károsítja a magzatot..." A szentdomokosi tiltó hiedelemszövegek pedig, például így: „ne végy az öledbe kutyát, macskát, ne rúgj beléjük, mert szőrös lesz a gyermeked." A tiltás megszegésének tehát egyenes következményét szenzoriálisan vetítik elő. A kétféle megközelítési mód számos más példája is felsorolható. Az általánosságban és elvontan fogalmazó stílussal szemben (csökkenti a magzat oxigénellátását..., gyakori koraszülést, kis születési súlyt idéz..., növeli a vetélést, halvaszületést, fejlődési

rendellenesség valószínűségét stb.), a tiltó hiedelmek a sérülések vizuálisan felfogható példáival, konkrét következményeivel sokkolnak. Más szóval, nem valószínűségről, hanem biztos következményről beszélnek.

Az én feladatom nem lehet az, hogy eldöntsem, melyik módszer jobb. Sokkal inkább az, hogy megpróbáljam megvilágítani a népi kultúra sajátos vonásait és eszköztárát, és, ha szabad így mondani, a rút és szép esztétikájából is fakadó gyönyörűségét. Az analógiás látásmód mechanizmusa eszembe juttatja a vallásos népi ikonográfia, a régi falusi templomok tábláit, a parasztbibliák képeit, rajzait, az ortodox templomok sajátosan lenyűgöző képsorait, melyek a bűnbeesések szörnyű következményeit jelenítik meg. Vagyis a vétségek elkövetését mentális és lélektani reakciókat kiváltó, meghökkentő és elgondolkoztató vizuális képekkel akarják megelőzni.

Azt is el kívánom mondani, hogy kutatásaim rendszerezése és az orvosi könyvek, pontosabban a prenatális tudomány néhány kutatási eredményéről szóló tanulmány elolvasása közben rádöbbentem az archaikus tudás és műveltség korszerűségére is. A tudomány, a prenatális tudomány, mely a hatvanas évek Amerikájában jött létre, fogalmazta meg a prenatális állapot, az intrauterin élet azon lényegét, amelyet a szentdomokosi mágikus műveltség ösztönösen, tapasztalati alapon talán már évszázadokkal ezelőtt felismert, és hagyományos kultúrájában hiedelemként rögzített. Azt tehát, hogy „a terhesség az ember első individuális ökológiai helyzete, az anyaméh pedig az első ökológiai környezet".[7] A hiedelmek sajátos módon tükrözik azt, amit a tudomány szintén napjainkban fogalmazott meg így: „A magzati érzékszervek már az intrauterin élet során kifejlődnek, és csaknem tökéletesen működnek. A magzatok mozognak, érzékelik a hőmérséklet-változást, a nyomást és a fájdalmat, továbbá ízlelnek, hallanak, valamint látnak."[8]

Az összegzés csupán szerény igényével még az is megfogalmazható, hogy a tiltások erkölcsi parancsként is értelmezhetők, amelynek lényege az, hogy a terhes asszony a magzat védelméért köteles fokozottan ellenőrizni látását, hallását, tapintását, szaglását, ízlelését. Más szóval: rendkívüli állapotban van, és ez azt is jelenti, hogy felül kell bírálnia életterének minden vonatkozását. A rendkívüli állapot a környezeti ingeregyüttest rendkívülivé változtatja. Egy objektív világ szubjektív átélése a preventív hiedelmek sokaságát, a megelőző védekezés hálózatát hozta létre az imába is foglalt „szép, ép és egészséges gyermekért".

Jegyzetek

1 Pócs (1990: 629)
2 Teljesebb képet a születés szokásvilágáról írt monográfiám nyújt: Balázs (1999).
3 Eliade (1978: 181).
4 Frazer (1995: 102–110).
5 Kapros (1986: 135).
6 Fenwick (é. n.: 13).
7 Andrek (1996: 9).
8 Uo.

Bibliográfia

ANDREK Andrea 1997: A kompetens magzat. In *A megtermékenyítéstől a társadalomig.* Budapest.

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Monográfia. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.

ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán.* Budapest.

FENWICK, Elisabeth 1993: *Kismamák nagykönyve.* Budapest.

FRAZER, Sir James George 1995: *Folclorul în Vechiul Testament.* Editura Scripta, Bucureşti. [Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend, and Law I–III. London, 1918.]

KAPROS Márta 1986: *A szülés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén.* Studia folcloristica et ethnographica 18. Debrecen.

PÓCS Éva 1990: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–692.

PÓCS ÉVA

Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai

A nézéssel való rontás, legközkeletűbb nevein *szemverés* vagy *igézet, igézés,* a Föld igen sok népénél ismert, nagy elterjedtségű kulturális jelenség. Indoeurópai és sémi népek, egyiptomiak, görögök és rómaiak történeti-régészeti, illetve irodalmi emlékei, a Biblia utalásai vallanak korai meglétére az Óvilágban; legkorábbi ismert – több mint ötezer évvel ezelőtti – említéseire sumer varázsszövegekben[1] leltek rá. A keresztény, zsidó és mohamedán emlékek folyamatossága nem szakad meg a késő ókortól a mai Európáig vagy Elő-Ázsiáig, Észak-Afrikáig. Mégis, a Föld egyre nagyobb térségeit behálózó kutatások a 20. század második felére világossá tették, hogy az igézéssel való rontás korántsem egyetemes sajátsága az emberiségnek. A John M. Roberts[2] vizsgálta 186 kultúrának csak 36 százalékában van jelen; máshol viszont – nagy területeken –, látszólag hasonló társadalmi és kulturális körülmények között, nyoma sincs; úgy látszik, elsőrendűen az Óvilág indoeurópai és sémi nyelveket beszélő népességeinek a sajátja.[3]

Az alábbiakban megkísérlem összefoglalni a jelenség eddigi kutatások alapján legjellemzőbbnek látszó vonásait. A legjobban ismert magyar vonatkozásokra sarkítok, gazdag adatbázisom alapján,[4] noha meggyőződésem, hogy a jelentés, funkció, használat, eredet egy fontos kérdése sem oldható meg, ha csak egyetlen nép kultúráját vizsgáljuk; úgy látszik, a jelenség lényege csak nagytáji kulturális variánsainak együttes vizsgálatával ragadható meg. Nem maradhatnak el például a fent említett elterjedési képből következő tanulságok. A jelenséget értelmezni kívánók joggal voltak kíváncsiak, miféle közös kulturális, netalán társadalmi-gazdasági jellemzői vannak éppen ezen észak-afrikai, délnyugat-ázsiai és európai népeknek – amelyek hiányoznak az Újvilágban vagy az Óvilág keleti, déli területein. E beszámolóban mégis elsősorban a magyar adatok összefoglaló bemutatása a célom; nincs terem és anyagom sem egy teljes körképhez. Csak egy-egy ponton tekintek ki – mintegy távlatot adni és az értelmezést segíteni – az európai, esetenként távolabbi, közel-keleti anyagra is. Nem teljes összefoglalás tehát, hanem inkább egy jövőbeni részletes vizsgálatot körvonalazó és buzdító áttekintés következik az alábbiakban.

Ami az eddigi kutatás fő csomópontjait illeti, esetleírásokkal, esettanulmányokkal és összefoglaló áttekintésekkel egyaránt rendelkezünk. Az első komoly európai kuta-

tásokról az ókori–középkori hagyományok vizsgálatán alapuló kultúrtörténeti, vallástörténeti jellegű publikációk adnak hírt.[5] Ezekkel a múlt század egész folyamán találkozunk, különösen a héber vagy arab adalékok vonatkozásában,[6] vagy Karl Meisen két, ókori–kora középkori, illetőleg késő középkori–újkori összefoglalásában.[7] E műveiben Meisen, a szerző, a szemmel ártást a szóval és érintéssel való rontás kontextusában is vizsgálja. Az átfogó áttekintések közül a legelső Otto Jahn 1855-ös tanulmánya, a legadatgazdagabbak Seligmann tanulmányai,[8] de fontos Hovorka és Kronfeld nagy népi gyógyászati áttekintésének szemverés-fejezete is.[9] Seligmann szemorvosként jutott el az igézet etnomodicinai szempontú áttekintéséhez. Az utána következő kutatásokban megjelennek a pszichológiai, mélypszichológiai, és újabban a szociálpszichológiai vizsgálatok.[10] A múlt század közepétől számottevő néprajzi kutatást főleg esettanulmányok képviselik, amelyek egy-egy táj vagy nép, népcsoport szemverés-hiedelmeit mutatják be, illetve valamilyen szinten értelmezik, elsősorban Európából és a Közel-Keletről.[11] A legújabbak sorában meg kell említeni az Alan Dundes, illetve Clarence Maloney szerkesztette két tanulmánykötetet,[12] amelyek többféle megközelítésű értelmezési kísérletet is tartalmaznak. Európában és a Közel-Keleten, de különösen az igézet legintenzívebb mediterrán elterjedési területén, a rítusokról szóló leírások általában minden részletesebb néphit-monográfiában, kisgyermekkel kapcsolatos szokások leírásában, vagy népi gyógyászat-, illetve ráolvasás-összefoglalásban kapnak egy-egy részfejezetet.[13] Magyar vonatkozásban nincs átfogó, a felszíni struktúránál, illetve a szövegvonatkozásoknál (például a ráolvasások történeti kapcsolatainál)[14] egyébre kiterjedő tanulmány, noha a magyarság nagy részénél a 20. század végén is eleven elhárító és gyógyító gyakorlat nagyon is kínálná magát egy teljes áttekintésre. Szerencsére rendelkezünk részletes helyi leírásokkal, amelyek általában a még élő gyakorlatot regisztrálták.[15]

A *szemverés* vagy *igézet* legáltalánosabban *nézéssel való rontás*ként, egyben csapásmagyarázó és sajátos diagnosztizáló/gyógyító eljárásoknak talajt adó hiedelemrendszerként határozható meg. Önmagában mind a *nézés*, mind a *rontás* hiedelem-kontextusa nagyobb kiterjedésű a *szemverés* által lefedett területnél: az igézőnek tartott *erős, különleges, irigy* stb. *nézés*nek nem csak rontó szerepe van – vö. a *megigéz* szó ambivalens jelentését: 'nézéssel ront' és 'megbűvöl', 'elvarázsol'. (Azonos a helyzet a latin *fascinatio* szóval és neolatin leszármazottaival, amelyek az újkorban a szemverés és a bűvölet, varázslat terminusaként használatosak, de ugyanígy a szláv *urok, uroki* és hasonló terminusok mai jelentését is e kettősségben adják meg a szótárak.) Másrészt a szemverés hiedelem- és rítuskomplexumának egyes elemei túlterjednek a *szemmel* való rontás körén, a negatív mágia egyéb megnyilvánulásaira is vonatkozhatnak. Ennek legszemléletesebb példája a szemverés terminológiájának érdekes kettőssége: a magyar és több más európai nyelv a szemmel rontást a *szóval rontás* terminusaival is jelöli, mint erre még alább visszatérünk. Nézzük tehát először a *terminológiát*, amely sok mindent elárul a szemverés működéséről, hiedelemrendszerbeli szerepéről, kapcsolatairól a magyarban, csakúgy, mint sok más európai nyelvben. Foghíjas adatainkból a megnevezés különböző elvei szerint a következő fő csoportok rajzolódnak ki:[16]

a) A *szemmel, nézéssel* kapcsolatos terminológia egyik fajtáját jelentik a 'rossz szem', 'rossz nézés/pillantás' jelentésű szavak: olasz *malocchio,* francia *mauvais oeil,* szerb és horvát *zle oči,* német *böser Blick,* angol *evil eye;* több arab népnél, valamint Iránban egyszerűen *'szem'*, vagy *'keskeny szem', 'pillantás', 'sebező szem', 'rossz szem'.* A magyar nyelvben is használatosak a szemverés kontextusában a *rossz nézés, rosszul néz/nézett, rossz szeme van* kifejezések; sőt ritkán a szemverés par excellence terminusaként is: *rossz szem.*

b) A dob, vet, üt, esik szavakkal összefüggő terminusok arra az elképzelésre vallanak, mely szerint valamilyen fizikai dolog árad, tör ki a szemből. Ilyen a délolasz *jettatura* (*jettatore* = 'dobni', 'vetni'), magyar *szemmel ver* (a középső és nyugati területeken), *szemrülesés* (északnyugaton), *szemtől jövés* (Ipoly-mente) terminus is. A „megakad a szeme" (a szemverés ellen felkötött piros szalagon) kifejezés is valami ilyesmit fejez ki. Ide tartozik a *to cast the evil eye* angol kifejezés is. E terminus az észak-európai *boszorkánylövéssel,* illetve a nordikus *sending* elképzelésével társítja a szemverést, amennyiben mindkét esetben testbe „küldött" dologról, illetve rontó tárgyról van szó. Ezt a tárgyat lehet irigy gondolattal, szóval, szemmel – vagy akár nyíllal is – küldeni.[17]

Még alább lesz szó a terminusok harmadik csoportjáról. Addig is elmondhatjuk, hogy a terminológia e két fajtájának dominanciája azok igazát támogatja, akik az igézet lényegének meghatározásakor fontos tényezőnek tartják a szem/nézés inherens pszichikai, fiziológiai erejét, „sugárzását"[18] (attól függetlenül, hogy önmagában nem bizonyult elégségesnek ez a magyarázat).

Ki ver szemmel és miért?

Ha mármost megnézzük az igéző személyekre vonatkozó nézeteket, azok is dominánsan a „nézés erejére" vonatkoznak. Az igézet – adatainkból úgy látszik, talán ismertségének egész területén – lehet szándékos vagy akaratlan. A nézéssel való, rossz szándék nélküli, mintegy véletlen ártás, magyar adataink szerint éppúgy, mint szórványosabb külföldi adalékaink tanúsága szerint a veleszületett ártó szem hiedelmeihez társul: testi sajátság, hogy valakinek „erős a nézése", „rossz a nézése". Az igéző nézésre predesztináló születési sajátságokat illetően a szemverés egész területén ismert nézet, hogy van, aki ártó szemmel születik, bármely közelebbi ismérv nélkül. Ezek a közösségek „ártatlan" igézői. Az itt következő magyar adathoz hasonlókból világos a szándéktalan szemverés – mint veleszületett adottság – hiedelme és ennek szerepe a mindennapi érintkezésben:

> Én csak arról tapasztaltam, ha egy bubát megneztem, olyan szívfájdalmam volt, olyan szúrást éreztem a szívembe, s az a gyermek beteg lett. S akkor tudtam meg, hogy körülbelül velem milyen baj van.[19]

Európa hiedelemrendszerei igen gazdagok a különleges képességű egyének, „tudósok" születési adottságaira vonatkozó nézetekben, ezek közt is, bár kis súllyal, helyet kap a szemmel verés képessége is. Két leggyakoribb vonás e téren: a *kétszer*

elválasztottaknak úgy látszik, egész Európában – Svédországtól Macedóniáig – ver a szemük. Ez beleillik a Róheim által fölvetett és Dundes által továbbfejlesztett mélypszichológiai genitáliák–mellek–szem azonosítás gondolatkörébe,[20] amelyre még a „magyarázatok" kapcsán visszatérünk. Másrészt a kétszer elválasztás a werwolf-lények attribútumai közt is megjelenik, mint e „kettős" (emberi és démoni) lények inherens, veleszületett démoni képességeinek jele. Ugyanebben a kontextusban előfordul még az a nézet, hogy a hetedik gyerek, a lábbal előre született csecsemő, vagy a burokban született tud majd felnőven szemmel verni: mindezek werwolf-hiedelmek, egyúttal látósajátságok is Európa majd egészén.[21] Ezek után nem véletlen, hogy a skótoknál, íreknél a szemverés képessége és a látóképesség *(second sight)* a *látók* egyazon születési determináltságból következő megnyilvánulása lehet. Érdekes magyar adatcsoport tartozik talán ebbe a kategóriába: néhány alföldi adatunkban a dicséret általi, „szeretetből" való szemverés hiedelmeihez kapcsolódik, hogy valakinek a belső részeit „látják": vannak, akik „lássák a gyerek szivit", vagy látja a „kis gyomrát, beleit".[22] Mindezek az adatok a szem, pillantás inherens démonikus erejének elképzeléseire vallanak.

Általánosan elterjedt preventív intézkedés a szemverés-hiedelmek egész hatókörében, hogy a „született" igézőknek nem szabad rátekinteniük semmilyen veszélyeztetett objektumra, másoknak pedig nem ajánlatos az ő szemükbe nézni. Az, hogy a pillantás szembenézve fejti ki igéző hatását, szintén a szem inherens rontó erejére vall, és nyilvánvalóan „eredeti" része a szemverés-hiedelmeknek. Az előbb említett születési sajátságok azonban talán inkább másodlagos kontaminációk démonikus lények, illetve természetfeletti, látóképességű emberek hiedelmeivel. Ebből szoktak a kutatók a szemverés démonának feltételezésére következtetni; például Frey irodalmi összeállításának[23] tanúsága szerint ókori szerzők az igézettel kapcsolatban többször a „pillantás démonáról" beszélnek; ez azonban, így önállóan, úgy látszik, nem öltött semmiféle konkrét démonelképzelésben testet. Bekerülnek viszont a képbe a Mediterráneum múltbeli és jelenbeli népeinek olyan démonai, amelyeknek elsőrendű jellemzőjük szörnyű szemük: ilyen a nézéssel ölő *Gorgó*, a *baziliszkusz*, a *sárkány* némely fajtája, vagy a ma is sok helyen igéző nézésűnek tartott *kígyó*fajták.[24] Mai napig ismertek Gorgó-ábrázolások szemverés elleni amulettként (például a naxosiak a kemencére festik, hogy a kenyeret ne igézzék meg).

A Mediterráneum ókori és újkori népei különböző betegségdémonokat is ismertek, amelyek egyebek mellett nézéssel *is* ártanak, de eredendően nem par excellence szemverés-démonok. Ezek kapcsolata a Földközi-tenger vidéke és a Közel-Kelet intenzíven élő igézet-hiedelmeivel bizonyára több rétegű, bonyolult. E kapcsolatok egyetlen példáját kell itt kiemelnem, mivel – az igézet elleni ráolvasások révén – a magyar néphithez is sok köze van: ez pedig az újkori arab néphit Qarīna nevű rettegett gyermekágyas démona. Ennek egyik feltűnő tulajdonsága volt rémes nézése. Így kezdődik például egy tőle védő amulett szövege, amely a démon Salamon király általi legyőzetését mondja el: „Salamon egy éjjel Qarīnával találkozott, akinek arca komor, szeme sötétkék volt..."[25] E démonikus nőalak sok ellene szóló ráolvasásban egyszerűen 'Szem', vagy 'Gonosz szem' néven,[26] vagyis mintegy a szemverés betegség-

démonaként lép fel. E démon és rokonai (a zsidó Lilith, a perzsa Āl, a balkáni Gello, Mora stb.) – a szövegeken keresztül – bonyolult történeti kapcsolatban vannak a magyar ráolvasásokból ismerős betegségdémonokkal, amelyekben e nálunk nem ismert alakok helyére – egyebek mellett – a megszemélyesített igézet lép.[27] A női démonként fellépő Igézet csak e ráolvasásokból ismert „szöveglény" a magyar néphitben, nem hitt és félt démon. Íme például a „Találkozás a gonosszal" típusok szövegeiből egy gyimesközéploki ráolvasás:

Elindult a boldogasszony szűz Mária,
az ő áldott szent Fiával.
Találkozott hetvenhétféle gonosz Igízetvel.
Hová méssz, te gonosz Igízet?
Én menyek ennek az [Erzsinek]
piross vérit megiszom...
szálkás húsát hasogatni.
Nem engedem, hogy a piross vérit megigyad,
szálkás húsát hasogajjad,
menj el oda,
ahol a fekete kutyák nem ugatnak,
a fekete lovak nem nyerítnek,
a szent harangok nem szollnak,
kovászos kenyérvel nem élnek.
Menj el fekete fődnek színnyire,
kősziklák gyomrába.
Én ezt a szenet azzal vetem belé,
ezer angyal járjon vígasztalására.[28]

Nem tudunk e ráolvasás-típusok közel-keleti, ókori származási helyein kimondottan *szemverés-démonokról;* az igézet hiedelmei mintegy rárakódhattak ezekre az eredetileg különböző betegségdémonok, ártó alvilági istenségek elleni védekezést szolgáló szövegekre:[29] Noha eredeti asszír–héber–görög formái nem kapcsolódtak igézethez, felvették a szövegek a szemverés-ráolvasások vonásait, különösen Dél-Délkelet-Európa intenzív szemverés-területein. [30]

E mégoly másodlagos démoni kapcsolatok is azt támasztják alá, hogy az igézethiedelmek mögötti egyik igen lényeges pszichológiai tényező: a szem betegítő, rontó hatásának hite. Ez nyilvánul meg a szemverés egész térségében ismert nézetekben is, amelyek szerint a szem valamely látható fizikai tulajdonsága is lehet ártó tekintetre predesztináló sajátság: valamilyen folt van a szemen, nincs pupilla; „tarka", „cifra" a szem (utóbbira magyar adatok is vannak). A szemverés több területén igézőnek tartják a szokványostól, az adott helyen leggyakoribbtól eltérő szemszínt (ehhez persze az kell, hogy elég egységes legyen a populáció szemszín tekintetében). Így a világos szemű svédeknél a barna szeműek, az örményeknél, araboknál viszont a kék, vagy zöld szeműek voltak gyanúsak (az arab Qarina természetesen kék szemmel

igézett). Szórványosan a szemverés egész területén szerepet kaphat a különleges, például vörös, dús, összenőtt szemöldök, vagy a két szemöldök közti kék ér. Említsük meg végül, hogy a szemmel verés képességét mind az európai, mind az arab világban tarthatják családban öröklődő sajátságnak is.[31]

Bármilyen nagy a szerepe a szemverés-hiedelmek hátterében ezeknek az elképzeléseknek, azt kell mondanunk, hogy a szemverés nemcsak „szemmel rontás és gyógyítása", hanem ennél több is, amit sajátos funkciója, kulturális és társadalmi kontextusa ad hozzá. A szemverés-rendszerek számos helyi variációja úgy látszik, azáltal jön létre – mint ezt európai adataink bizonyítják –, hogy más-más sajátos-egyedi viszonyban lehet a rontás más fajtáival, például a *beszéddel való rontás*sal, vagyis *átkozódás*sal, illetve a tárgyakkal, mozdulatokkal véghezvitt fekete *mágiá*val, vagy a *boszorkányság*nak nevezett, okkult úton való rontással. Másrészt fontos tény, hogy a szemverés-komplexum mint potenciális *norma- és szankciórendszer* igen eltérő lehet. A lehetséges magyarázatoknak fontos előfeltétele, hogy lássuk, milyen más, hasonló funkciókat betöltő mentális rendszerek léteznek a szemverésben hívő és rítusait gyakorló társadalmakban, és ezek mellett és hiányában mi az igézet szerepe. Magyarországon – és általában Közép-Európában – elsősorban a *boszorkányság* és az *igézet* – mint két fontos norma- és szankciórendszer – szerepéről és kölcsönviszonyáról tudunk beszélni: mindkettő kapcsolatban van az *átok-* és az *istenítélet*i rendszerekkel is.

Ami az *átkozódás*t illeti, már az első komoly szemveréssel foglalkozó tanulmány felhívta a figyelmet a szemmel és szóval rontás szoros kapcsolatára, az azonos szerepre és közös védekezési módokra.[32] Sok helyütt ismertek általános, *rontás*t jelentő kifejezések, amelyekkel adott esetben a *szemverés*t is (vagy csak azt) nevezik meg: német *Verhexen*, több délszláv nyelvben: *urok* (és a nőnemű *uročica*), *uroki*. A *beszéddel rontás*t (is) jelentő terminusok közül a magyar nyelvben eredetileg szómágiát jelent a magyar nyelvterület keleti felén és a Délnyugat-Dunántúlon használt *igézet, igézés* (eredetileg: *ige* = *'beszéd'*), vagy a Zoborvidéken a szemverésre használt *szólítás*, a Győr, Vas, Sopron megyékben használt *megszólás*.[33] Hasonlóképpen: a német *Verschreien, Beschreien, Verrufen, Berufen, Besprechen, Übersprechen* egyként lehet 'szóval ártás' vagy 'szemverés'. Idetartozik a számos finn 'szóval való rontás'-t jelölő terminus is, valamint az olasz *malalingua* ('gonosz nyelv'). A ma szemverést is, vagy csak szemverést jelentő görög *baszkania, vaszkania*, latin *fascinum*, francia, olasz, spanyol, portugál ('szemverés', 'megigézés', 'bűvölet', 'varázslás' értelemben használt) *fascination, fascinazione, fascinacion* stb. eredetileg a 'beszélni, beszéd' (illetve 'gonosz beszéd', 'rágalmazás') szóval függ össze. Mindeme kettős jelentésű terminusok általában azonos betegségre, kórokra, diagnózisra, gyógymódra vonatkoznak. Ugyane kapcsolatra vallanak a dicsérettel történő rontásra utaló igézet-terminusok. Nálunk is vannak kimondottan 'dicséretet' jelentő kifejezések; ilyen például a Kárpátalján ismert *megjajgat* (dicsérés során, például „jaj, de szép vagy"), vagy az *igézet* szinonimájaként használt *megdicsér*. Az általános szemverés-elképzeléseket illetően fontos tény, hogy van több általános – ismereteim szerint magyar, német, cseh szövegekkel képviselt – európai szövegtípus, amelyet térségünkben egyként használnak beszéddel és szemmel való rontás (azonos) hatásainak gyógyítására. Így például a német

„Berufungsegen" azonos típusa utal „drei falsche Zungen", illetve „drei böse Augen" általi rontásra és gyógyíthatja azt. Spamer vizsgálatai szerint már a 16. századi adatok szerint sem lehetett a szemmel, vagy nyelvvel rontás hirtelen jött tüneteit megkülönböztetni.[34]

A szemverés indítéka és eredménye – irigység

Abban, hogy kit, mit lehet megigézni, nagy az egyöntetűség az igézet egész elterjedési területén: embert, állatot, tárgyakat, műveleteket, cselekvéseket egyaránt meg lehet nézéssel rontani, bár az arányok többnyire a kisgyermekek és fiatal állatok javára tolódnak el. A szépség, fiatalság fontos szempont: tehát például egy egészséges, jól fejlett újszülött, vagy egy mutatós kiscsikó mindenütt sokkal több veszélynek van kitéve, mint egy csúnya öregember vagy egy rusnya gebe. Fontos közös tényező a tehén, a tej és a velük kapcsolatos tevékenység is: a kisborjú, a köpülés, valamint a tejtermékek általánosan ki vannak téve az irigy szemek rontásának. A többi állatfajta preferenciája területenként változhat. A ló (csikó) veszélyeztetettsége is igen elterjedt (a magyarságnál is), de például a disznó, baromfi csak némely közép-európai országban látszik gyakorinak, a teve pedig természetesen csak észak-afrikai, elő-ázsiai elterjedési területén. A kecske és a juh is megverhető szemmel Európa nagy részén. Szórványos adatok szerint – az egész területről – a gabona kiszáradhat, a virág elhervadhat, ha megigézik. A gyümölcsfa kiszáradása a Mediterráneum területén látszik gyakoribbnak. Arról, hogy hol, milyen élettelen tárgyakat lehet megigézni, heterogén adathalmazunk nem ad pontos képet (van adat például ház összedönthetőségére nézéssel Indiából és Romániából). Gyakori a kenyérsütés, kovászolás szemmel verése, viszont igen ritka a vadászat, halászat műveleteivel kapcsolatos igézet (ez utóbbiakra szórványos magyar adatok is vannak). Változatos sora fordul elő még a néhány adattal képviselt gazdasági, háztartási műveleteknek: így például a sörfőzésnek, fonásnak, szövésnek. A szemverés egész területén általános sajátság az, hogy az emberi élet átmeneti, liminális, vagy kezdő állapotai az egyént a szemverés lehetőségének teszik ki: kockázatos a helyzete a gyermekágyas anyának, a kereszteletlen újszülöttnek, a szoptatós anyának, a jegyespárnak, az „első" eseményeknek, a fontos műveletek kezdetének. (Ez párhuzamos bizonyos démonok támadásának, valamint a rontás egyéb formáinak a megjelenésével ezekben a helyzetekben.)

A szemverés hatása leginkább jellegzetes tüneteken keresztül fogható meg. Ezek általában hirtelen jelentkeznek, a fenti célszemélyek és céltárgyak váratlan megbetegedésében, elromlásában nyilvánulnak meg: a tehén, a szoptató anya nem ad tejet, a férfi impotens lesz, a csecsemő erősen, csillapíthatatlanul sír, hasmenéses, étvágytalan, elfonnyad, a gyümölcsfa kiszárad, ritkán a gabona is elpusztul. Úgy tűnik hiányos adattárunkból, hogy voltaképpen minden gyorsan fellépő emberi vagy állati betegséget, illetve váratlan, megmagyarázhatatlan halált tulajdoníthatnak szemverés hatásának, így területi rendszer nélkül előfordul szívpanasz, hirtelen lelki zavar, bénulás, bármilyen testrész hirtelen fájdalma, váratlan halál. A bőségesen

rendelkezésemre álló magyar adatokból és kisebb számú közép-délkelet-európai dokumentumból az szűrhető le, hogy a felnőtt emberek leggyakoribb, igézettel asszociált tünete, legalábbis e térségben, az erős, hirtelen fejfájás, a csecsemőkkel, kisgyerekekkel kapcsolatban pedig vezető tünetegyüttes az erős sírás, álmatlanság és a hányás, hasmenés, valamint – az utóbbiakkal racionális alapon is társítható – kiszáradás. Egy magyar példa, amely a kiszáradást hangsúlyozza:

> Az igézett fa kiszárad vagy elhasad. Az embernél, ha nem vetnek vizet, főleg a fiataloknál van ez, sehol megnyugodni nem tud. Szárad el, úgy fogy el, esik essze.[35]

Az „első" ismert, 4. ezredbeli sumer szemverés-adat is kiszáradásról szól, amelyet a gonosz szem okoz:

> [...] A gonosz szem, amely árt az embernek, az *ad-gir.*
> A mennyhez közelített, és a zivatar nem küldött esőt;
> a földhöz közelített, és az új növényzet nem sarjadt ki [...][36]

A szemverés a tünetek szempontjából nem válik mindig élesen el a boszorkányságtól és más, vele érintkező normatív és szankcionáló rendszerektől: a nézéssel, érintéssel, megszólással való rontás tünetei azonosak lehetnek. A németeknél például az érintéssel, megszólással, nézéssel való rontás tünetei bármely módszer esetén: sír a gyerek, nem szopik, hasmenése van.[37] Vagy a skótoknál: aki elvisz a tejből, tejtermékből, rajta keresztül megronthatja az egészet – mindez tárgyakkal végzett *pars pro toto* mágia, mégis, rontásnak, boszorkány tevékenységének, valamint szemverésnek egyaránt tarthatják.[38] A mozgásszervi betegségek inkább a boszorkányrontás, valamint a tündértabuk megsértőit sújtó büntetések hatókörébe tartoznak (a hirtelen jött bénaság például a Balkán majd minden népénél sajátos, a tabusértések büntetéséért járó „tündérbetegség").[39] A fejfájás pedig a magyarság keleti csoportjainál (és az ortodox Kelet-Európában) az ördögi és halotti *megszállottság*nak is egyik vezető tünete.[40] Tehát a „szemverés mint csapásmagyarázat" kérdése kapcsán az átok, rontás, boszorkányság és a különböző betegségokozó démonok, halottak képzeteivel való érintkezést, illetve sokszor átfedést, egybeesést kell hangsúlyoznunk. A kiszáradásos tünetek azonban – úgy látszik – sajátosabban az igézethez kötődnek.

Míg az ember vagy állat váratlan megbetegedése az őt meglátó, ránéző egyén *szemének inherens hatóerejével* asszociálható, a mindennapi folyamatok, a háznép általános szerencsétlensége a tekintettel is kifejeződő *irigység* szerepét emeli ki. Kezdettől fogva hangsúlyozták az igézettel kapcsolatban az *irigység* pszichikai szerepét: a szép, egészséges, értékes dolgok megkívánása nyer a rontó gondolatban, nézésben, szavakban valódi vagy szimbolikus kifejezést.[41] Ezt erősítik Pitrè azon adatai is, amelyek szerint nem kell igéző szemű emberrel szemtől szembe találkozni ahhoz, hogy az irigyelt gazdag ház elszegényedjék, a virágzó család betegeskedni kezdjen, a hanyatlás útjára lépjen. Az irigység a szemverés és a boszorkányság rendszereinek

egyik fontos közös tényezője (mint erre még visszatérünk): a család hanyatlása (legalábbis Közép-Európában) legáltalánosabban a *boszorkány* rontásának a folyománya. De Európa egyes helyein más rendszerek felé is kapcsolatot mutatnak az irigy nézés tünetei: keleti magyar területeken az *átok* alatt lévő családok helyzete is hasonló lehet a dél-itáliai „irigyelt családokéhoz", másutt az ördögi, vagy halotti *megszállottság* következtében hanyatlik a család.

A tünetek egyöntetűsége mellett nagy eltéréseket látunk a tekintetben, hogy a rontó nézés mint csapásmagyarázat mennyire intenzív, milyen nagy területét fogja át a mindennapi életnek. Dél- és Délkelet-Európában, valamint az észak-afrikai, elő-ázsiai arab, zsidó, török népeknél szinte vezető kóroknak látszik az igézet, míg Európa többi részén, legalábbis a közelmúltban, már kissé alárendeltebb szerepet kapott. A mediterrán Európában igen sokféle tárgy, folyamat, a mindennapi élet változatos szeletei tartoznak a szemverés-képzetek és -rítusok hatókörébe. Ha például Nápolyban egy *jettatore* (igéző szemű ember) belép a szobába, a gyerek azonnal megbetegszik, az éppen kártyázók szerencséje megfordul, a palackok eltörnek, a leves kiömlik. Pitrè dél-itáliai leírásai szerint a lovak megbokrosodnak, a kocsi felborul, elmegy a hangja a felolvasó vagy éneklő személynek, a bírósági tárgyalás rossz irányt vesz. Máskor a templomban leesnek a gyertyák az oltárról, tüzet fog az oltárdísz, mert jelen van a misén egy jettatore.[42]

Sheila Cosminsky guatemalai tanulmányában[43] kimutatja, hogy a szemverés rendszere hogyan lesz a társadalmi kontroll eszköze, hogyan befolyásolja a szociális interakciókat. A Michael Herzfeld vizsgálta görög faluban az igézet hiedelmei és rítusai adják a fő rendező elvet a szociális határok áthágói, a szolidaritás, patrónusi kötelezettségek, kölcsönös segítség megsértői, az endogám falu helyi értékrendjének meg nem felelő idegenek, vagy a falubeli kvázi-idegen, kiközösített személyek elleni szankciókhoz, az e kihágások keltette feszültségek rendezéséhez.[44] Mindez nagyon hasonlít a közép-európai boszorkányságnak a társadalom marginális személyeit kiközösítő vetületéhez. Különbség, hogy a kiközösített „idegeneket" itt nem a boszorkány-attribútumok, hanem „idegen szem", „furcsa szem" jellemzi. A szemverés intenzív területein sokszor a közösségek valamiben kiemelkedő, vagy éppen marginális személyiségeit ruházzák fel az igéző szemek attribútumával. Különösen olasz vagy balkáni adatok szerint ilyenek lehetnek a cigányok, a púposok, a kurvák, a papok, vagy maga IX. Pius pápa. Észak-afrikai arabok több csoportjánál, vagy Etiópiában a varázslók, vagy a szintén természetfeletti attribútumokkal ellátott kovácsok képességeihez tartozik a szemmel verés, és a csapásmagyarázatokban is kiemelt szerepe van e különleges hatalmú embereknek. Ahol ez lesz a fő szankciórendszer, ott központi szerepe van abban is, hogy a szemmel verő egyént ki lehet közösíteni, a szándéktalan szemverést elhárító rítusok átmennek tudatosan egy-egy személyre irányuló kirekesztő magatartásba (ugyanúgy mint a közép-európai közösségek „állandó" boszorkányai esetében).

A szemverés születési sajátságai egyformán predesztinálhatnak valakit szándékos és szándéktalan rontásra. Hogy hogyan „használja" az illető eme képességét, az adott társadalmi szituációtól, az ő egyébként is betöltött kisközösségi szerepétől

függ. Európában, úgy látszik, elsősorban a boszorkányhiedelmek függvényében lehet az ártó szemből rontó szem, boszorkány-attribútum: ha valakit az adott helyen, boszorkánysággnak tulajdonítható csapások esetén amúgy is előszeretettel gyanúsítgatnak rontással – tehát az illető mintegy állandó boszorkánya a közösségnek –, akkor egyes vádak szerint szemveréssel is ront (ez a helyzet például Magyarországon). Tehát a szándékosan rontó nézés voltaképpen a boszorkányság és nem a szemverés hiedelem- és rítusrendszerébe tartozik. A Blum házaspár – görögországi felmérése alapján – éppen az „ártatlanságot" tartja a szemverést a boszorkányságtól megkülönböztető legfontosabb kritériumnak.[45] Ami a terminológiát illeti, ott is vannak a boszorkánysághoz vezető szálak. Míg a születési sajátságnak tartott „ártatlan" szemverés elválaszt a boszorkányságtól, az „irigy szem" már odavezet: a „csúnyán néz", „irigy szemmel néz", „égő szemmel néz" és hasonló (Magyarországon kívül is sok helyről ismert – például német, finn) adatok szándékos rontásra vallanak, ha nem is mindig húzható meg élesen ez a határ. (Seligmann például adataiból arra következtet, hogy olyan személyek vernek szemmel, akiknek lelkét gonosz tulajdonságok zavarják meg: harag, irigység, féltékenység; ettől vére, testnedvei megzavarodnak, mérgezett tekintetet küld ki.[46]) Vannak a szándékos szemverést és irigy nézést közös nevezőre hozó terminusok is, például a héber: 'gonosz szem' és 'irigy szem' jelentésű *ajin horá*.[47]

A szemmel való ártás képzeteihez a népi magyarázatok is sokszor asszociálják az *irigység*et, amely mintegy „megtestesül" a nézésben, az akaratlanul szemmel verőknél is. A dicséretben is megtestesülhet: a *dicséret* és ezzel együtt a „túlzott szeretet" hatása a szemveréssel egyenértékű lehet – mint erre már az ókor óta számtalan európai adat vall.[48] A valódi, örömteli dicséretnek is lehet szemverés az eredménye (hacsak meg nem előzik valamely elhárító gesztussal). A magyar adatok többnyire apákra vonatkoznak, akik örülnek szép kicsinyeiknek. Öcsényben például a szép pólyásbaba apja „szíve örömébe úgy megröpdös rá...", dicséri gyermeke szépségét, majd gyorsan eltakarja kalapját, hogy dicséretével akaratlanul meg ne igézze. A dicsérettel való szándéktalan szemverés legszebb példáit egy magyar ráolvasás-típus[49] változatai nyújtják, amelynek példa-története szerint három zsidó lány veri meg szemmel a Kisjézust. Nézzük például egy apátfalvi szöveg elejét:

Amikor a boldogságos szűz a földön járt, utazott,
Három zsidó lánnyal találkozott.
Egy azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép piros hajnal.
A másik azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép telehold.
A harmadik azt mondja:
Szép kis Jézus, mint a szép ragyogó nap.
Megigézték, szemmel megverték...[50]

Védekezés, elhárítás – testnedvek és szexualitás

A szemveréstől védekezés általános rendszabálya a szemkontaktus elkerülése: ezt célozza a magyarságnál egyik legáltalánosabb óvintézkedés: az értékes javak, szép kisgyerekek, most született állatok elrejtése, eltakarása. Alföld-szerte sátorlepedővel óvták a gyermekágyas asszonyt, és általános volt, hogy a kis csecsemőt letakarva vitték ki. Elléskor, első fejéskor, szoptatáskor, köpüléskor, kovászoláskor, dagasztáskor ne legyen ott idegen: ezek a magyar falvakban még 50–100 éve általános nézetek Európa nagy részén honosak voltak. A szándéktalan szemverés ártalmai elkerülhetők, ha az igéző szemű egyén betart bizonyos óvintézkedéseket – mint erre nagyszámú, a magyarságnál és Közép-Európa más területein is ismert nézetet képviselő adat vall. Aki tudja, hogy ver a szeme, nem nézi meg a kisbabát, újszülött állatot, figyelmezteti belépéskor a háziakat: „Én szemverős ember vagyok", vagy szól, hogy takarják le kalappal a csecsemőt (ez szokásos gyakorlat volt a magyarság több csoportjánál, az ártó tekintettől eltakaró céllal), vagy ő maga teszi elé kalapját, mielőtt ránézne.

A dicsérettől való félelem, annak elkerülése a szemverés egész területén ismert szabály, Indiától Skóciáig. Nálunk is kerülték a „jóindulatú" igézők a dicsérő szavakat, de általában sem tartották jónak, ha bárki megdicsérte az újszülött gyereket vagy kis állatot.

Elterjedt gyakorlat volt – és részben ma is az –, hogy a megcsodálást kivédendő, csúnyává teszik a gyermeket: a magyarság keleti csoportjainál például homlokára kent koromfolttal, a finneknél rákent trágyával. Az észak-afrikai sillukok tüskéket tesznek a hajukba. Arab népeknél szokásos a gyerekeknek jelentéktelenségüket hangsúlyozó neveket adni: „szamár", „szar" stb. A magyarság múltjából ismert hasonló nevek (*Nyű*, *Csimasz* stb.) értelmezésekor Pais Dezső démonok félrevezetésére gondolt (vö. *váltott gyerek*-hiedelmek); könnyen lehet, hogy e vonatkozásban is gondolhatunk a szemverés elhárításának szándékára.[51]

Az óvakodás számos más változatáról tudunk még a szemverést ismerő társadalmakból a „rácsodálkozás", a túlzott dicséret, az irigy pillantások kihívásának elkerülésére. A Közel-Kelet sok népénél nem ajánlatos arról beszélni, hogy jó körülmények között vannak, rejteni igyekeznek a szépséget, és minden egészséges, „teljes" dolgot. Több módja van a „tökéletlenség" szimbolikus jelzésének is: Iránban például nem készítik teljesen egyformára a cipők bal és jobb felét; Dél-Indiában építkezéskor kis hiányosságot hagynak a házon, nehogy „teljes" legyen és megcsodálják. A zsidóknál örültek az elsőként született leánygyermeknek, mert az inkább sajnálatot, mint irigységet, csodálatot váltott ki.

Mindezek a rendszabályok – a fontos, szép, új dolgok elrejtése, és hasonlóképpen a dicséret kerülése – arra vallanak, hogy az irigység ugyanolyan fontos mentális, pszichikai alapja a szemverés rendszereinek, mint a boszorkányságnak. Mindkettőre jellemző lehet, hogy az irigység egyfajta „önállósult", természetfeletti erőként jelenik meg.[52] A boszorkányság e vonatkozásaira itt most nincs terünk kitérni, elég annyi, hogy a boszorkányság (mint okkult úton véghezvitt rontás) védekező rítusai és hiedelmei nemcsak hogy az irigység, illetőleg az irigységtől való félelem megnyilvá-

nulásaiként értékelhetők, hanem mint ilyenek tölthetnek be sokszor fontos közösségi viselkedésszabályozó szerepet kistársadalmi krízishelyzetek megoldásában.[53] Bizonyos dél-európai, közel-keleti társadalmakban a szemverés is kaphat ilyen szerepet; a mentális alap pedig mind a két rendszerben az irigység; ez egyben a két rendszert összekötő fontos szál.

Az irigység szemmel, nézéssel való kifejezhetősége miatt látják egyes kutatók a közösségi javak elosztásának egyik szimbolikus szabályozó rendszerét a szemverés hiedelmeiben és rítusaiban, amikor a szemverés komplexumát a *korlátozott javak* elméletével hozták kapcsolatba:[54] Foster elemzése[55] szerint a középkori európai és az újkori közel-keleti zárt paraszttársadalmak közösségei korlátozott javakkal rendelkeztek, bárkinek a tulajdonát csak a másik rovására lehetett gyarapítani. A javak oda-vissza mozgása tulajdonosaik között az egyensúly felborulásával járhat, az elosztás szimbolikus szabályozói az adott társadalomra speciálisan jellemző egyensúlyt hivatottak elérni, illetve visszaállítani. Európában is többféle (a zárt középkori paraszttársadalmak ideológiai hagyatékaként értékelhető) szimbolikus szabályozó rendszer ismert, a szemverés mellett a boszorkányság, vagy az áldás-átok hiedelemrendszerei is betölthették ezt a szerepet is.

Mindezek között a szemverés-komplexum egyedi sajátosságait az adja, hogy más rendszerekhez képest hangsúlyosan *az élet nedveinek szabályozásá*hoz kapcsolódik. A kiszáradás, tej elapadása, impotencia mint nagy térségben vezető tünetek hívták fel az igézet kutatóinak figyelmét az orvoslás testnedvekkel, vérrel kapcsolatos *humorális patológiai szemléletére*, amely szerint, ahogy Oláh Andor megfogalmazza, az egészség alapja a jó vér, a betegség oka a rossz vér vagy más rossz nedv felszaporodása.[56] Késő ókori orvosi és etikai teóriák[57] az élet alapját a testnedvekben (vér, anyatej, semen) látták; a folyadék távozása a testből a vértől, tápláléktól, szexualitástól – az élettől – fosztja meg a testet, amely kiaszott, száraz „halott" lesz. Van egy Európa-szerte elterjedt, igen archaikus ráolvasástípus, a fent már Qarina démonnal kapcsolatban említett „Találkozás a gonosszal", vagy nemzetközileg elfogadott német terminusával „Begegnungssegen". Ez, noha több ezer éves múltjában „eredetileg" talán nem szemveréshez kapcsolódott, a középkori–újkori Európának főleg déli, délkeleti területein egy szemverés-gyógyító ráolvasás vonásait vette fel.[58] A benne elbeszélt megbetegítés–gyógyítás történet igézetdémona saját szavaival mondja el, milyen hatása van ártó tekintetének: vérszívás, „piros vére megivása", a test kiszárítása, a hús szétszaggatása, a száraz csontok szétszórása – a totális „száraz-halál". Például egy csíkszentdomokosi szövegben:

> Megindult a gonosz Igízet
> hetvenhétféle szárnyával.
> Rászállott ennek a malacnak a testjére,
> száraz húsát hasogatni,
> piross vérit száraztani.
> Menj el gonosz Igízet
> ki a kősziklák tetejire,

ahol a fekete lovak nem nyerítnek,
a fekete kutyák nem ugatnak,
s a fekete kókis nem kikiril.[59]

Alan Dundes meggyőzően bizonyította az előbb említett összefüggést; az éltető testnedvek és a korlátozott javak együttes magyarázata a nem szándékolt igézet számos adattípusához kínál frappáns megoldást. Szerinte az éltető testnedvek elvétele, a megcélzott személy vagy tárgy kiszikkasztása a szemverés fő hatása; a *nedves–száraz/élet–halál* oppozíció alapvető a szemverés-komplexum indoeurópai és szemita elterjedési területén.[60] Érvelése meggyőző (éppen ez utóbbi tény kivételével, ugyanis ez az oppozíció feltehetően *mindenütt* alapvető); az igazát támogató példákat – mint látni fogjuk – szinte korlátlanul lehet szaporítani.

A szemverés hiedelemrendszerében az életet, az egészséget a nedvek egyensúlya jelenti. Ha a közösség egy tagjának éltető folyadékai csökkenek, kiszikkad, meghal. Vagy: megszerzi a hiányzó nedveket a közösség egy másik tagjától: irigy nézésével őt szárasztja ki, ami által a saját testnedvei gyarapodnak. Mindez a szemverés okaira, okozóira, tüneteire és gyógyítására vonatkozó elképzelésekben egyaránt tükröződik. Például általános magyar és közép-, valamint kelet-európai hiedelem, hogy a szomszéd tehenétől igézettel, vagy a rontás más módszerével elvett tej az én tehenemet gyarapítja, és viszont. A szomszédtól mágikus úton tejet szerző *harmatszedés* hiedelmei nem feltétlenül szemmel való rontásra (inkább boszorkányságra) vonatkoznak, mégis idézünk két, ezzel kapcsolatos rituális szöveget, mivel igen szemléletesen utalnak a limitált javak egyenlő elosztására:

Felit viszem, felit hagyom!

Vagy:

Jusson is, maradjon is![61]

Már világosan szemverésről van szó az anyatej elvételének némely magyar adatában. Például az anyatej „elvehető" úgy, hogy két szoptatós anya „egymásra néz". Figyelemre méltó, hogy az anyatejet elveheti másik terhes nő is (akinek állandó szükséglete van a maga „gyarapítására") szemveréssel, de ugyanő más kárt is okozhat a nézésével, csakúgy, mint a „nagyétkű" hajadon, vagy a gyermektelen öreg is, ha éhes (és mint öreg, „kiszáradt"). Az éltető testnedvektől való megfosztás képzete tetten érhető a szándéktalan szemverés böjttel kapcsolatos adalékaiban is: például Róheim Géza Benn Aszad arab törzstől származó adatai szerint három napi koplalás után néha babonázó lesz a szeme a böjtölőnek; vagy a németeknél feljegyzett nézet szerint a böjtölő ne nézzen ki az ablakon, mert elhervasztja a fákat.[62] Sok helyen az éppen „folyadékot vesztő" menstruáló nőt is veszélyesnek tartják.[63]

A szemverés egész ismertségi területén vannak rítusok, gesztusok, szólások, amelyek a kínálásra, együttevésre vonatkoznak, világosan a „testnedvektől megfosztás",

illetve, ezzel összefüggésben, a „korlátozott javak" kontextusában. A finnek szerint az étkezés közben betévedő idegent kínálni kell, legalább kávét kell neki adni, nehogy alkalma legyen irigykedni. Míg a gyerekek kicsik, minden látogatót jól kell tartani.[64] Arab országokban nem szabad mások előtt enni, különösen nem éhes személyek előtt. Marokkóban például a nyilvánosan étkező „mérget eszik a szeméből" az éhes ránézőnek. Erre az összefüggésre már Róheim is utalt, a „nagyobb a szeme, mint a szája" szólást idézve[65] (hasonlók: „kinézi a falatot a szájából"; „felfalja a szemével"). Ugyancsak Róheim közöl a vendégek kínálásával kapcsolatos arab adatokat is; például a vendégnek ugyanolyan jó ételt kell adni, mint amit maguk esznek, nehogy megverjék a háziakat szemmel. A skótoknál a tej igézettel való elvitelét úgy lehetett megelőzni, hogy a fejő nő a bejövő idegent megkínálta egy kis tejjel, vagy mindketten ittak a tejből;[66] mindezek révén helyreáll a „korlátozott javak" egyensúlya. Az alföldi falvak szoptatós asszonyai közösen fejtek egy kenyérre, ha félő volt, hogy az egyik elvinné, vagy már elvitte a másik tejét, és együtt fogyasztották el a kenyeret. Dundes hasonló kontextusban francia vendéglői szokásokat említ: például amikor a szomszédos asztaloknál ülő idegeneket is megkínálják borból palackbontáskor; idézi továbbá – elméletének meggyőző igazolásául – a borravaló adásának számos idevágó példáját.[67]

A szemverés elhárítására, megelőzésére szolgáló *amulettek* gazdag, változatos anyagát állította össze Seligmann[68] az igézet egész területéről, de főleg a mediterrán, illetve közel-keleti világból. Az egyik fő csoport a magát a szemet ábrázoló *szem-amulett*, amely szintén a mediterrán világban honos elsősorban, ógörög és egyiptomi hajókra festett szemektől a mai kis-ázsiai, autókon fellelhető amulettekig.[69] A szem-amulettek a szem inherens erejének, a nézéssel való közvetlen ártásnak az elképzelésén alapulnak, valamiféle „szem szem ellen" („kutyaharapást szőrével") elv megtestesüléseiként.

A másik nagy csoport a *phallikus amuletteké*: elsősorban a phallosz vagy a genitáliák ábrázolásával, valamint – hasonló jelentéssel – szarvval, kígyóval (kígyóbőrrel) találkozunk. Mindehhez a phallikus gesztusok széles skálája járul, köztük az egész Európában ismert *fügemutatás, fityisz, fika* (= latin *fica*), amelynek a mediterrán világban már bőséges ókori adatai is vannak, különösen sok római amulett ismert a rontó szem elhárítására. Idetartoznak a Mediterráneumból ismert szarv-mutatás („fa il cornu") variánsai is. Seligmann és mások után Róheim Géza is elemezvén e gesztusokat és amuletteket,[70] kimutatta, hogy mindezek a férfi vagy női nemi szerv, vagy – mint a *füge* esetében – a kettő egyesülésének ábrázolásai. Róheim említi még a lyukas követ, amely nézete szerint szintén vagina-szimbólum: ezen át fejni, ezen át vizelni állatot-embert véd a szemveréstől közép-, észak- és nyugat-európai adataink szerint (nálunk is ismert).

Magyarország területéről is vannak emlékei a vaginájukat, illetve farukat mutató női alakok ábrázolásainak, szöveges analógiákból (a „seggembe a szemed" típusú varázsigék) megfejthetően szemverést elhárító céllal. Miután a magyarszentpáli pillérfő meztelen, tomporát mutató női alakját László Gyula közzétette, Jung Károly erre hivatkozva a mezolitikumtól a középkorig Európa sok helyéről tudott hasonlókat

bemutatni. Így értelmezi Kinnamosz bizánci krónikás adatát is a római seregeknek fenekét mutató nőről.[71] A mai Európából is sok idevágó példa említhető erre a gesztusra. Finn adatok szerint például gyerek születésekor, vagy ha idegen jelenik meg fejés kezdetekor, az asszonyok szoknyájukat felemelve mondják: „nézzél bele!"[72]

Mindezek még kiegészülnek a nyelvnyújtással és köpéssel, valamint a nyalással és a vizelés/vizelet szemverést elhárító, megelőző szerepével. A *nyelvnyújtás* csak szórványosan, míg a *köpés* általánosan ismert e szerepben a szemverés egész területén. A magyarságnál nagyon gyakori volt például, hogy ha idegen ránézett, a malacot, borjút megköpködték; ugyancsak köpködnek, ha kis csecsemőt megcsodál valaki (de az is köpköd ilyenkor, aki saját magáról tudja, hogy árthat a szeme). A köpés a „meg ne igézzelek" típusú elhárító varázsigét vagy (a dicsérő nézést mintegy letagadó) eufemisztikus „Phö de csúnya vagy" és hasonló szövegeket kíséri. E téren finn, német, olasz, skót adatokkal rendelkezünk; különösen az olasz anyag látszik gazdagnak, Pitrè rengeteg variációját írja le a preventív köpködésnek. Például egy nálunk nem szokásos forma: látogatóba menet háromszor a küszöbre kell köpni, nehogy megigézzem vendéglátóimat.

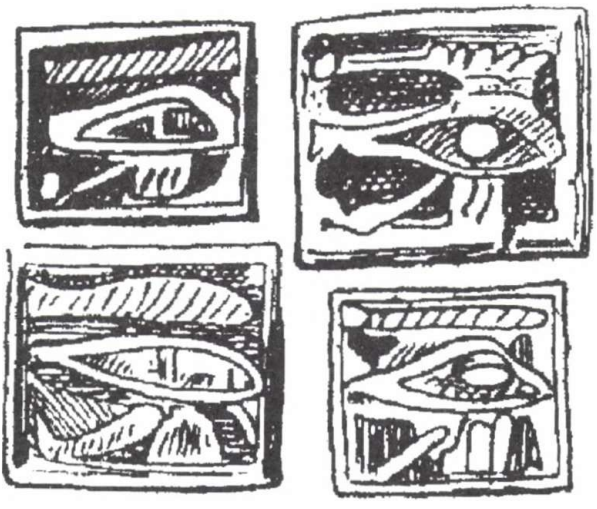
Majdnem ugyanilyen általánosnak látszik Közép-Európában, de a skótoknál, olaszoknál is, a *vizelet, levizelés* szerepe. A magyarság gyakorlatában például a csecsemő arcának vizelettel, vizeletbe mártott ing aljával való lemosása, a kis állatok, főleg baromfi „húgyos seprűvel" való megcsapkodása, a kisgyerek levizelése fordult elő mint preventív, olykor mint gyógyító eljárás. Másik, ezzel analóg – azonos szerepekben előforduló – módszer a *nyalás* (nemcsak gyógyításképpen, hanem megelőzésül is): mégpedig általában a csecsemő, kisgyerek szemének a kinyalása (sokszor köpéssel kombinálva: a kinyalt nedvet mintegy kiköpik). A vizelet, nyalás, köpés esetében közös a testnedvek szerepe: feltehetően a „száraz" test gyógyító nedvekkel való ellátásáról, ugyanakkor gyógyító, megelőző aktusként a nedv megvonásáról, máskor talán a „rossz nedvektől" való megszabadításról van szó. A köpést például úgy is felfoghatjuk, hogy tulajdonképpen az „ellopott" nedvet adják ki magukból, a szemverés gyanúját elhárítandó. Alább, a gyógyító ráolvasások kapcsán, ez az összefüggés még világosabb lesz.

Ami az elhárító gesztusok és amulettek eddig említett, látszólag heterogén csoportját illeti, megállapítható az orális és phallikus elemek egymásnak való megfeleltetése, a száj, szem és nemi szervek szimbolikus azonosítása; ezek a rontás, kórok, azonosítás, gyógyítás láncolatában egymás szimbolikus helyettesítői lehetnek; aminthogy a vizelet, a könny és a nyál is azonos értékű éltető/gyógyító, illetve rontó/károsító nedvekként tűnnek fel. Mint ahogy Róheim is, Dundes is megállapították, a szexualitás orális és anális szimbolikája közös nevezőre kerül, a köpés és a phallos, füge, szarv mutatása izomorfikus, a szemek pedig a két mell szimbolikus ekvivalensei.[73] Alább említendő szemverés-gyógyító ráolvasásaink bizonyos típusai még világosabban utalnak erre, egyben rávilágítanak ugyane szimbolikának a testnedvek (korlátozott javak elméletének megfelelő) oda-vissza áramlásával kapcsolatos jelentésére is.

Igézettől óvó amulettek Seligmann (1910) nyomán:



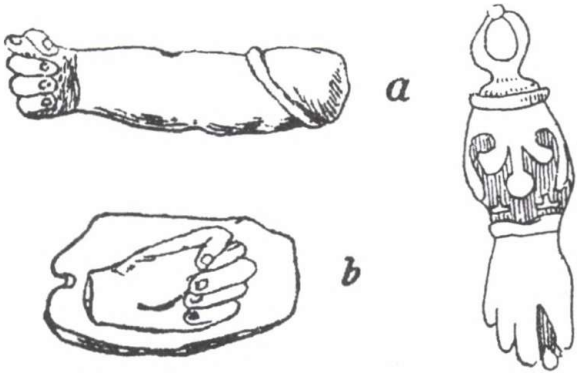
1. Ókori itáliai
fallosz-amulett bronzból



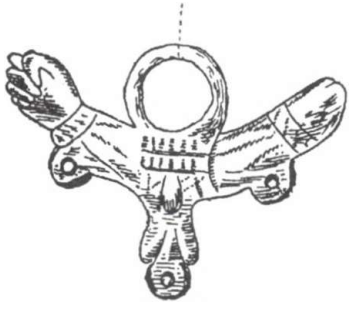
2. Szem-amulettek Szardíniából



3. Hajót védő
szem-amulett ábrázolása
a Trajanus-oszlopon



4. Fallosz- és „füge"-amulett Herculanumból;
fügét mutató kéz-amulett Angliából



5. Ókori kéz-amulett
elefántcsontból

Mindeme jelentésrétegek még világosabb kifejeződései az előbbi elhárító gesztusokat sokszor kísérő, vagy önállóan is preventív cselekvésként használt szexuális tartalmú elhárító formulák. A magyaroknál használt, dicséretet semlegesítő varázsigék például (ezeket mondják, vagy csak gondolják veszély esetén): „seggembe a szemed,", „szemed seggembe", „idenézz a seggembe", „szarom a szemed közé" stb. Egy Zagyvarékason gyűjtött elhárító szöveg:

Öreganyja, kiszívom a szemit, ha megveri szemmel.[74]

A finnek azt mondták fejéskor: „Seggem a szádba!"; látogatóba induláskor:

Ha szájjal megbabonáznak,
a seggemmel megszabadítalak tőle.[75]

Az anális és orális szex közös nevezőre hozása valahogy úgy fejeződik ki ezekben a szövegekben, hogy a szemmel ártás „visszaküldése" az okozóra annak „alsóbbrendű", „durvább" változata révén történik. (Ugyanezt tapasztaljuk majd kicsit alább a gyógyító ráolvasások bizonyos szövegmotívumai kapcsán.) Jung Károly ezeket a szövegeket kapcsolatba hozza a fent említett, farukat vagy vaginájukat mutató nőalakokkal, lévén itt is a genitáliák apotropaikus szerepben, és felhívja a figyelmet a „Kígyó fasza szemed közé" rokon jelentésű elhárító varázsigékre is.[76] A varázsigék egy másik típusa a szemverést, vagy ártalmait egyszerűen letagadja. Ilyenek a főleg Közép-, Kelet- és Délkelet-Európából ismert 'nem történt szemverés' jelentésű varázsigék (*unberufen, unbeschrien* stb.). A rómaiaknál az első gyümölcsre – a szemverést elhárítandó – ilyen eufemisztikus kívánságot mondtak: „Ez régi, másikat, frisset szeretnénk."[77]

Az amulettek és elhárító gesztusok egy másik csoportja általános *rontáselhárító*, bármiféle embertől, démontól jövő ártalom ellen használt szer. Ilyen a *vastárgyak* használata szemverés ellen: például Libanonban olló, kés, Finnországban bármilyen vasból való dolog. Magyar példánk is van vastárgyak „főzetére" mint szemverés-gyógyító fürdőre.[78] A vas félhold vagy patkó (amely Dél-Európában, Kis-Ázsiában gyakori amulett) egyúttal phallikus szimbólum is. Egész Európában tudunk a *piros szín* szemverés-elhárító szerepéről: kisgyerekekre, kis állatokra, olykor gyümölcsfákra és egyéb védendő tárgyakra, járművekre helyezett piros fonál, szalag, bojt stb. formájában (például Gyimesben ma is használatos a piros szalag, piros ruha, kiscsikóra piros bojt, lóra piros kötőfék). Ezzel szemben a Közel-Keleten a *kék színű* amuletteknek van hasonlóan fontos szerepük. Dél-Európában néhol – például Naxos vagy Málta szigetén – együtt jelenik meg az arab, illetve moszlim eredetűnek tartott kék szín az „európai", „keresztény" pirossal. E színek használatának egyéb magyarázatát nem tudjuk adni, mint a sok helyen ismert népi kommentárt: a feltűnő színek igéző pillantást elterelő szerepét. Említsünk meg még az amulettek szöveges illusztrációjaként egy olasz szemverés-elhárító ráolvasást Pitrè gyűjtéséből, amely együtt említi a szarvat és a piros színű rongyot, mint hathatós igézetelhárító tárgyakat:

Szarv, nagy szarv, görbe szarv,
Piros a rongy, görbe a szarv,
Elűzöm a rontást,
Elmegyek és visszajövök,
Szarv, szarv, szarv![79]

A megelőző eljárások közé sorolt *nyalás*t és *köpés*t kell még megemlítenünk az általánosan elterjedt gyógyító módszerek között is. Ezek főleg kelet-, délkelet-európai adataink szerint sokszor együttesen fordulnak elő (kinyalja a szemet és kiköp); másrészt főleg Kelet-Európából tudunk az igézetet gyógyító *fújás*ról (szemverés elleni ráolvasásainkat nálunk is kíséri, főleg a nyelvterület keleti részén). Róheim – valószínűleg jogosan – a nyállal, illetve testnedvekkel hozza ezt is kapcsolatba (igazolja őt, hogy sokszor az adatok is vizes, nyálas fújásról beszélnek, a finnek például vizet fújnak a gyógyítás során a gyerekre).[80]

Szemverés elhárítására egyéb rontáselhárító szerek, szentelmények, mint fokhagyma, só, szenteltvíz stb. változatos sora ismert minden vizsgált területen; de Dél-Európában és a Közel-Keleten nagyobb számban, mint például Közép-Európában, ahol mindezek inkább a boszorkány rontásának, valamint a rosszindulatú halottaknak, démonoknak az elhárító szerei. Itt a szemverés ellen csekély számú amulettet használnak, inkább a fent említett figyelemelterelő szereket, módszereket, letakarást gyakorolják. Az, hogy értékes tárgyakat is amulettekkel védjenek, Európában inkább csak délen fordul elő: Itáliában, Görögországban. Naxos szigeti adataink szerint például még a tévé szekrényére is holt gyíkot, fokhagymagerezdeket helyeznek, az igéző szemek elhárítására.[81] Végül említsük meg a szinte kizárólag Dél-Európában, illetve az arabságnál, zsidóknál (valamikor az európai zsidóknál is) használt kabbalisztikus jeleket, betű-amuletteket, „bűvös négyzeteket".[82]

Diagnosztika, gyógyítás – nedvek egyensúlya

Nagy szerepe van az igézet ártalmainak kezelésében a diagnosztikus próbáknak. Ez megint csak a boszorkánysághoz és egyéb csapásmagyarázó- és szankciórendszerekhez közelíti a szemverés komplexumát, hiszen e próbák – a boszorkányazonosító divinációs módszerekhez hasonlóan – a tettest jelölik ki a lehetséges okozók közül. Ugyane próbák a nedvháztartás egyensúlyára való törekvésnek is igen szemléletes példái. Közép- és Kelet-Délkelet-Európában a leggyakoribb, és a Közel-Keleten is gyakori próba a *vízvetés* (*szenesvíz* készítése). Ezt sokszor (már?) a szemverés gyógyító eljárásaként (gyakran akként *is*) alkalmazzák, de egyidejűleg (és eredetileg elsősorban) diagnosztikus próba, amely arra szolgál, hogy megállapítsák, történt-e szemmel verés, és ki volt az igéző személy.

A magyarságnál mai napig gyógyítanak így csecsemőket, kisgyermekeket. Különösen intenzíven él a rítus a magyarság keleti csoportjainál, itt még közönséges az állatoknak való vízvetés is.[83] Feltehető, hogy néhány évszázada még Európa nyu-

gatibb tájain is gyakorolták (a németeknél *Kohlenordal*, illetve népi nevén *Kohlenwerfen*).[84] A művelet lényege izzó parázsdarabok hideg vízbe dobása: megfigyelik, hogy mely parazsak süllyednek le, melyek maradnak a víz felszínén. A parazsak valamilyen módon a lehetséges rontók személyét, illetőleg az ártó szemeket jelképezik, és általában a lesüllyedt parázs jelenti a szemverés tényét vagy a szemmel ártó személy kilétét; tehát a víz színén maradó, kialudt szén egészséget, a lesüllyedő betegséget jelent. A vízhozás módjától kezdve a víz öntésének, a parázs bevetésének módozataiig, a parazsak számának, elnevezésének változataiig igen sokféle helyi variánsa él az egyébként fő vonásaiban szinte fél Európában azonos módon (a szemmel vagy szóval rontásra egyformán) gyakorolt rítusnak. A vízvetés fontos kiegészítői egész Közép-Európában a lehetséges okozókat, szemeket, szemszíneket felsoroló szövegtípusok. Ezekben nemek, korosztályok, ismerősök, rontó szemtípusok – kék, zöld, cifra, fertelmes stb. – sorában az „idegenek" – cigányok, zsidók – is megjelennek. Például egy szöveg a volt Bars vármegye területéről:[85]

Ember.
asszony,
legény,
lány,
gyerek,
pap,
cigány,
zsidó.[86]

Vagy:

Kék szem,
Ződ szem,
Tarka szem,
Sárga szem megnézte,
Szű megszerette...[87]

A vízvetés betöltheti a gyógyítás feladatát önmagában is, általában mégis követi egy gyógyító fürdő, vagy a test lemosása, a szemmel vert objektum lelocsolása vízzel, vagy a beteg itatása vele. A fürdő igen változatos, elsősorban a bele helyezett gyógyító tárgyak tekintetében. A magyarságnál, egyebek mellett, előfordul temetőből hozott föld, kilenc sírról hozott föld, kilencféle gyümölcsfa levele, rókafej. A víz kiöntésének is több módozata van (járatlan helyre, ajtófélfára stb. kell önteni), és sokféle egyéb kísérő rítus, elsősorban ráolvasás, varázsigék szokásosak a fürdő kíséretében. Fontosak lehetnek a mosdatás utáni megtörlés előírásai is (pendely visszájával stb.).

A szemverés diagnosztizálására-gyógyítására előfordul voltaképpen minden népi gyakorlatból ismert ordália – diagnosztikus próbaként végzett istenítéleti, illetve divinációs eljárás –, így többek között az ólomöntés, ónöntés, viaszöntés, a vízbe

ütött tojás, vízbe helyezett magok és a víz felszínén úszó vagy lesüllyedő kenyér. Ezek mindegyikére van adatunk már a középkor századai óta, az igézet kontextusában is Európa és a Közel-Kelet több pontjáról. Naxos szigeti görögöktől feljegyezték az olaj vízbe öntésének a Közel-Keleten igen régi múlttal rendelkező divinációs eljárását is igézet gyógyítására; a magyarázat szerint a rontó szem hatására a testbe keveredett „gonosz"-nak a testtől való elválasztására szolgál.[88] Mindezek, mint a bűnöst kijelölő rítusok, egyeznek a boszorkányt – mint feltételezett szándékos rontót – azonosító eljárásokkal. Ezek alapján a szemverés rítusrendszerét a boszorkányságot istenítéleti eljárásokkal kombináló kelet-közép-európai norma- és szankciórendszerek közé helyezhetjük. A rendszerek viszonylagos különállását jelzi mégis, hogy a vízvetés rítusa kizárólag a szemveréshez kötődik. Ez a szemverés – és a vízvetés – hátterében felismert „nedvháztartás" elképzelésekkel függ össze. Bizonyára az hozza kapcsolatba a vízvetéssel e módszereket, hogy a testnedvek rontó és áldozata közötti egyensúlyának felborulása a vízbe helyezett dolgok fennmaradásának–lesüllyedésének mértékével praktikusan szimbolizálható.

Míg maga a *vízvetés* mint diagnosztikus próba, illetve divinációs eljárás elsősorban a nedvegyensúly fennmaradására–felborulására utal szimbolikusan a víz felszínén úszó vagy lesüllyedő szenekkel, a vele való – vagy tőle független – mosdatás, fürdetés, itatás a nedvegyensúly helyreállítására hivatott gyógymód: víz juttatása a „kiszáradt" szervezetnek. A víz kiöntésének előírásai ismét lehetnek egyensúly-szimbólumok: úgy kell a vizet önteni, hogy senki se juthasson a teljes mennyiséghez (tehát ne „vehesse el" vele újra szimbolikusan a testnedveket): például három vagy hét ajtósarokra (tehát egy-egy ajtónak nem minden sarkára: ne legyen „teljesség").[89]

Még világosabb a testnedv-eloszlás egyensúly-szimbolikája a *vízmérés* rítusában, amely Magyarországon csakúgy, mint egész Közép-Európában, gyakori kísérője a vízvetésnek. Lehet önálló diagnosztikus próba és/vagy gyógymód is: a beteg lemosása vagy itatása után az erre használt vizet „megmérik": ha a víz „több" lesz, például az eljárás elején belemért hét kanál helyett kilenc kanállal tudnak belőle kimérni, vagy egy kanál helyett hárommal az ajtófélfára csurgatni, akkor szemverés a baj. Az ólomöntés után is szokásos volt sok helyen ez az eljárás. Nézzünk egy példát a Bácskából, Gombosról:

> Másik asszonyok, mikó má az öregasszony mëghalt, akkó két tányért fogtak, az ëgyik tányérba vót öntve víz, bizonyos mennyiség, ebbü mért kilenc kanállal vizet ebbe az üres tányérba. A [gyerek] feje fölé tartotta, és visszamérte a vizet. A többit kiöntötte. Akkó má több vót kilenc kanálná. Mëgint a feje fölé tartotta, mëgint mëgmérte, hát mëgint több vót kilenc kanáltu. Háromszó így a feje fölött mëgmérte a babának a vizet, mindig több vót; utójjára avva is úgy mëgmosdatták, kezit, lábát, mindënit, oszt akkó az ajtó sarkába beöntötte: Evve szülétté, evve mújj! Ezt csak naplëmënte előtt lëhetëtt csinálni [...].[90]

Más „mérési" eljárásokat is említhetünk, amelyek magyar és egyéb közép-európai adataink szerint gyakori részei a szemveréshez kapcsolódó gyógyító procedúrának.

Többnyire magát a testet mérik: különböző szimbolikus eljárásokkal a test szimmetriáját, „teljességét" „egész"-ségét veszik vizsgálóra. Leggyakoribb a kinyújtott karok és lábak keresztbe mérése, illetve a jobb térd bal térddel való összeérintése és fordítva, ritkább az arcok mérése kiterjesztett tenyérrel (arasszal) keresztben. Mindezen eljárásokban a két mérésnek egyforma eredményt kell adnia (tehát a test szimmetriája teljes kell hogy legyen) ahhoz, hogy egészségről, gyógyulásról beszélhessünk.[91] A mérés a nedvek juttatásával együtt is előfordul, itt következő őrhalmi (Nógrád megye) példánk szerint kivételesen megelőző eljárásként (tehát nem diagnosztikus próbaként):

> Mérd meg így keresztbe az arcát a kezeddel és mosdasd meg a húgyoddal, akkor nem fogják megigézni.[92]

Közép- és Kelet-Európában elterjedt gyógymód a beteg *megfüstölése* a tettes tartozékaival (főleg hajával, máskor ruhájából szerzett foszlánnyal).[93] Ez a füstölés a kísérő hiedelmek szerint sokszor a szemmel verőnek árt: tehát visszamegy rá az okozott baj, a test kiszárítása (egy másfajta szimbolikus kiszárítási módszer: az égetéssel/füstölés útján).

A diagnosztizáló és gyógyító módszerek elengedhetetlen kísérői a szemverés egész ismertségi területén a hosszabb-rövidebb ráolvasások. Jól csak az európai szöveganyagot ismerem: itt változatos szövegtípusok kötődnek a rítusokhoz, amelyekről e helyen még vázlatos áttekintést nyújtani sincs terem.[94] A szövegek egyrészt nagy egyöntetűséget mutatnak, aminek fő oka egyházi eredetük, benedikciókban, varázskönyvekben, papi kézen lévő receptkönyvekben való terjedésük. Másrészt a helyi diagnosztizáló-gyógyító gyakorlathoz igazodva helyi típusokba, változatos altípusokba rendeződnek. Ezek közül némelyik szövegelemeiben is utal a szemverés helyi nézeteire, tüneteire, okozóira, a helyi gyógyító gyakorlat egy-egy mozzanatára: ilyenformán fontos a szemverés általános értelmezése, megértése szempontjából. Ilyenek az előbb említett, vízvetést kísérő, lehetséges okozókat felsoroló szövegek is, de az epikus (gyógyulástörténetet példaként elbeszélő) ráolvasások szintén. A fent említett, az ókori Kelet magaskultúráinak gyógyító gyakorlatában gyökerező „Találkozás a gonosszal" típusok egyes variánsaiba például sokszor a szemmel verésnek és gyógyításának újkori magyar hiedelmei, rítusai is beleszövődnek. Nézzünk erre egy korondi (volt Udvarhely megye) szövegpéldát:

> Elindult a boldogságos szűz Mária
> Szerelmes fiával a gecemáni kertbe,
> Út közben találkozott az Igizettel,
> Hetvenhét fiával és leányával,
> Kitakarták, megnézték
> És halálra igézték.
> Mondá: Menj el, menj el szent Ilona asszony a Jordán vizébe

És vess három szenet a vízbe
És hozd az én szerelmes fiamnak,
És én is vetek X-nek [beteg neve] az Atyának, Fiúnak
és Szentlélek Istennek nevében.[95]

A szemverést mint a korlátozott javak egyensúlyának felborulását, illetve a „nedvháztartás zavarát" magyarázzák a szemmel rontást az okozókra visszaküldő szövegek, amelyek a „rontás", illetve a „nedvek" oda-vissza áramlását a szexuálszimbolika fent taglalt alkalmazásával fejezik ki. Így küldi a „testnedvek kiszárítását" vissza egy magyar varázsige:

Aki megszart, nyallon le! (Szenna, Somogy megye)[96]

Egy finn ráolvasás:

Aki téged a szájával megrontott,
Irigy nézéssel megnézett,
Szeméből víz folyjon,
Zsírja leessen.[97]

Hasonló kontextusban érdekes egy magyar szöveg, melyhez hasonlók az egész pravoszláv Balkánon ismertek:

Ha férfi igézte meg,
Akkor repedjen meg a töke,
Ha nő igézte meg,
Hasadjon a csicse. (Borsa völgye, volt Kolozs megye)[98]

E ráolvasástípusra már Dundes is felhívta a figyelmet görög variánsok kapcsán; mint mondja, amit ez kifejez, az a „nemek harca a folyadékért".[99]

A nedvegyensúly gyógyító szerepével kapcsolatban említsük még meg, hogy igen sok adatunk van a szemverés elleni ráolvasás során előforduló könnyezésre. Különösen árulkodó, amikor az ártatlan szemverő könnyezik, mintegy kiadja magából, visszaadja az „ellopott" nedvet:

Vági János Cinkuson lakott, neki is ártó szeme volt. Egyszer az apjához ment, ahol hét-nyolc süldő is volt. Nagyon el talált bennük gyönyörködni. Alig hogy elment, a disznók megbetegedtek. Tudták, hogy János verte meg őket szemmel. Visszahívták. A disznók elé guggolt, tenyerével a hasukat simogatta, magában pedig kilenctől visszafelé olvasott, közben a szeme állandóan könnyezett. A süldők meggyógyultak.[100]

Összefoglalás

Mindezek után talán levonhatjuk záradékul a következőket: a szemverés egész hiedelem- és rítuskomplexumának fő kategóriája a rontás egészséget, szépséget, teljességet támadó fajtája. Az egészség (vö. „egész"-ség) a folyadék (testnedvek, növények nedvei stb.) teljességét jelenti, ennek megtámadása pedig az irigység megnyilvánulása, a másénak az elkívánása. A „korlátozott javak" iránt táplált irigység a rontás más módszereinek, vagy a boszorkányságnak is elvi alapja lehet; sajátosan a szemverés-komplexum részeként az *élet nedvei*hez kapcsolódik. Tehát a szemverés hiedelemrendszerének lényege a testnedvek megszerzése-visszaszerzése rossz nézéssel, irigy beszéddel, a korlátozott javak elve alapján, az irigységgel mint vezérelvvel a háttérben, és mindezekre utaló szimbolikus mozzanatokkal. A szemverés hiedelem- és rítusrendszere Európa déli és keleti tájain – és néhol még Magyarországon és Közép-Európa más helyein is – élő rendszer volt a 20. században is; megőrizte a legutóbbi időkig az ártó szemre és a testnedvek éltető erejére vonatkozó hiedelmeket és annak szimbolikáját is. Sok hagyományőrző helyi közösségben még a 20. században is csapásmagyarázó-csapáselhárító szerepet töltött be, a mindennapi életnek egy bizonytalan szférájában nyújtott normatív támaszt, elsősorban a profilaktikus és gyógyító gyakorlathoz.

A 20. századi kutatás során több ízben felvetődött a kérdés: miért éppen az ismert óvilági elterjedési területen van jelen a szemverés hiedelem- és rítusrendszere és máshol nem. A szem varázserejének hiedelmei kiterjedtebbek, mint a szemverésé. A *nedves–száraz/élet–halál* oppozíció egyetemes, a korlátozott javak eszméje is bizonyára jóval több társadalomban megtalálható, mint a szemverés (Foster szerint nem korlátozódik a paraszttársadalmakra, minden emberi civilizációt jellemez).[101] A dilemma megoldását egyes kutatók Európán kívül, az arab világban, Afrika moszlim befolyású területein, vagy Indiában, Kis-Ázsiában keresték. Itt azt vizsgálták, hogy a nézéssel való rontás milyen típusú gazdasági, társadalmi konstelláció keretében, a mindennapi élet mely területeit érinti; az igézéssel megtámadott személyek, tárgyak, folyamatok milyen helyet foglalnak el a helyi értékrendben. Szóba kerültek a paraszt közösségek a nomád közösségekkel szemben, a szemverés kockázatának jobban kitett gabona, gyümölcs, tej fontos szerepe a földművelők értékrendjében.[102] Garrison és Arensberg azt a kérdést vizsgálja,[103] hogy mi a közös a mediterrán civilizációkban, ahol van tej, kenyér, hús és szemverés (szemben a tej, kenyér és szarvasmarha nélküli területekkel, ahol nincs); ugyanők megkülönböztetik a komplex társadalmakat, amelyek fölérendelt autoritással rendelkeznek (és ahol ismert a szemverés), és a kevésbé komplex társadalmakat (ahol boszorkányság van).[104] Roberts szerint (aki egy „egyetemes irigység-elméletet" szándékozott kidolgozni) Fekete-Afrika azon, iszlám hatásnak kitett területein ismert a szemmel rontás, ahol szarvasmarhatartás is van.[105]

Mindez bizonyára igaz, sajnos azonban önmagában kevésnek látszik a szemverés lényegének megragadásához. Az ellenpéldák, kivételek alapján (amelyeket a más gazdasági, társadalmi viszonyok között fellelhető, vagy az azoktól szinte teljesen füg-

getlenedett európai szemverés-rendszerek szolgáltatnak) inkább véletlenszerű, mintsem törvényszerű összefüggések látszanak e viszonyok és a szemverés-komplexum megléte, illetőleg hiánya között. A szemverés elterjedési képe inkább azt sugallja, hogy e hiedelem- és rítuskomplexum a kulturális jelenségek diffúz terjedésének, „öröklésének" köszönheti létét, jelenléte egy adott helyen szempontunkból tehát véletlenszerű. Az európai helyzet szempontjából az itt említetteknél tanulságosabbak számunkra Cosminsky és Herzfeld fentebb idézett vizsgálatai,[106] amelyekből kiderül, hogy az „irigység" és a „korlátozott javak" elvein alapuló szemverés-komplexum éppúgy a társadalmi kontroll eszköze lehet, mint a boszorkányság, ugyanakkor csapásmagyarázó ideológiai rendszerként is központi szerepet tölthet be. Tehát úgy látszik, a zárt közösségek azonos társadalmi-gazdasági körülményei eltérő csapásmagyarázó és -elhárító, valamint konfliktusmegoldó elméleteknek és gyakorlatoknak adhatnak teret. Ezek elvileg más hiedelemrendszerek alternatíváiként állhatnak egy-egy helyi társadalom rendelkezésére. A szemverés mellett ilyen lehet a boszorkányság, az áldás és átkozódás, vagy az eskü rendszerei, valamint különböző divinációs és istenítéleti rendszerek (ilyeneket – egyházi kézen – az újkorban az ortodox Kelet-Európából, vagy a magyarság keleti csoportjainál ismerünk),[107] sőt, vannak adataink a halottakkal való kommunikáció egyes formáinak – például a halotti megszállottságnak – ilyen szerepére. Ezek a rendszerek – legalábbis az újkori Európában – nem kötődnek szorosan egy-egy gazdasági-társadalmi formációhoz, noha például a szemverés és boszorkányság rendszere egyaránt utal szimbolikájában a (valamikori) zárt társadalmak „korlátozott javaira".

Nem akarnék az elterjedési kép egészen pontos ismerete nélkül elhamarkodott következtetéseket levonni, de adataimból most úgy látom, hogy ahol van már egy erősen meggyökeresedett, hasonló szerepet betölteni tudó rendszer, egy másik nem kap központi szerepet; egyikük már „csupán" mint (csapásmagyarázó és csapáselhárító) hiedelem- és rítusrendszer él tovább (vagy mint „csak" ilyen honosodik meg). Ahol a nyugat/közép-európai értelemben vett „falusi boszorkányság" nem olyan intenzív, ott lesz (sokszor társadalmi kontroll szerepet is betöltő) „központi" hiedelemrendszerré a szemverés-hit. Míg Nyugat- és Közép-Európában úgy látszik, hogy a kora újkorig a boszorkányság a központi csapásmagyarázó ideológia és egyúttal a kisközösségi szolidaritás megsértésének legfontosabb szankciórendszere, Európa egyes peremvidékein a szemverés-komplexum is kaphatott hasonló szerepeket. Így például Dél-Európának is a legdélibb szélén, Szicíliában, Görögországban, Törökországban, Dél-Spanyolországban inkább az igézet, és/vagy a tündérhiedelmek és -rítusok töltenek be csapásmagyarázó, olykor szankcionáló szerepet is – ugyane helyeken nem, vagy kevéssé létezett a közép-európai értelemben vett „falusi boszorkányság". Mint láttuk, ugyanakkor sok fedés, összejátszás tapasztalható Európában a két – vagy több – rendszer között. Kapcsolat van a szemverés és az „ártó beszéd" fonalán az átkozódás csapásmagyarázó és szankciórendszerei között,[108] és a szemverés több szálon érintkezett a boszorkánysággal. Említettük a szándékos és ártatlan igézés kapcsán a boszorkánysággal való egyik leggyakoribb érintkezési pontot: a boszorkánynak tulajdonított szándékos szemverést. A gonosz pillantás szerepe

a boszorkányságban más vonatkozásban is fontos lehet:[109] mint kórok, boszorkány-attribútum, rontó, rontás-elhárító, boszorkány-azonosító és gyógyító rítus egyaránt helyet kaphat a szemverés-rendszer egy-egy mozzanata a boszorkányság-esetekben.

Azonban az egymásba játszás esetei ellenére sem beszélhetünk – Közép-Európában legalábbis (vagy talán egész Európában sem) – a két rendszer azonosságáról. Magyar esettanulmányaink is a rendszerek különállására vallanak, az időnkénti kontaminációk ellenére. Csíki falvakban végzett párhuzamos vizsgálataink eredményei szerint itt a szemverés és boszorkányság minden lényeges szempontban eltérő rendszere még csak nem is érintkezik egymással.[110] Nem érthetek egyet Willem de Blécourttal, aki az újkori európai boszorkányságot összefoglaló kézikönyvben úgy nyilatkozik, hogy *helytelen* a szemverés és boszorkányság hiedelemrendszerének a megkülönböztetése, illetve az ártó szem önálló, zárt szimbolikus rendszerként való feltételezése, szerinte praktikusan nem választható el a kettő.[111] A két rendszer összeolvadásáról véleményem szerint csak ott beszélhetünk, ahol a szemverés-komplexum „közép-európai boszorkányságként" működik, ahol tehát ugyanabba a kisközösségi társadalmi rendszerbe – a boszorkányvád szociológiájának szomszédsági körökben működő szereposztásába és gyanúsítási–gyanú-elhárítási–gyógyítási stratégiájába – illeszkedik bele, annak nyújt ideológiát. Észak-Európában, úgy látszik, fokozottabb a két rendszer egybeesése. Ha megnézzük például Maclagan skót adatokat feldolgozó szemverés-könyvének „Ha kérnek az embertől, adjon" című fejezetét,[112] úgy találjuk, hogy itt az ártó szem okozta baj (legtöbbször tehén tejének elvesztése), a leírt szemverés-esetek szereplői, valamint az esetek lefolyásának szekvenciája szinte szó szerint egyezik a szomszédsági boszorkányság eseteinek egyik leggyakoribb típusával. Utóbbit a Christina Larner skóciai boszorkánypereket feldolgozó művében leírt esettípusok[113] alapján így vázolhatjuk: csapás magyarázata/diagnózisa – okozó megkeresése, vádolása – a baj helyrehozatala, illetve visszautalása az okozóra. Egy Maclagan leírta szemverés/boszorkányság-eset[114] vázlata: valaki temetésre menet meglát egy kieresztett nyájban egy tehén mellett egy igen szép borjút – gyönyörködve mereszti a szemét a két állatra – kéri a szomszédot, hogy adja el neki a borjút – az visszautasítja – a borjú egy hét múlva megdöglik – nem volt kétséges számukra, hogy a szomszéd gonosz szeme ölte meg az állatot. Talán nem véletlen, hogy Blécourt fenti következtetéséhez észak-európai anyag: Vuorela[115] finn adatai és skandináv példák szolgáltak alapul.

A végső szavak kimondásához e vonatkozásban is mindegyik itt említett hiedelem- és rítusrendszer átfogó és részletekbe menő vizsgálata lenne szükséges. Ebből nem maradhatnának ki az eddigi kutatás által csak alig érintett – és itt is épp hogy csak megemlített – rendszerek (például átok-, eskürendszerek, istenítélet, halotti megszállottság, illetve kommunikáció a halottakkal általában stb.) sem, amelyek gyanúnk szerint a kora újkori Európában még szintén fontos csapásmagyarázó és kistársadalmakat szabályozó normarendszerek lehettek, ha nem azonos súlyúak is a kutatás által kiemeltebben kezelt boszorkányság- vagy szemverés-szisztémákkal.

Jegyzetek

1 Lásd az egyik sumer szöveg angol nyelvű közlését: Langdon (1976: 40).
2 Roberts (1976: 223–226), mint erre Sárkány (1993: 1143) is felhívja a figyelmet.
3 Ismertek ugyan polinéziai adatai is, és honos Fekete-Afrika északi részén, továbbá Közép-Amerika bennszülött népességének egy részénél is. Afrikában a kutatók majdnem egyöntetű véleménye szerint az iszlám közvetítésű, eredetileg egyiptomi, arab sajátságokról van szó; Közép-Amerikát illetően korai ibér hatással számolnak. Ezek a feltételezések egy Közel-Keletről induló diffúziót valószínűsítenek. (De nem magyarázzák meg a polinéziai elterjedést.) E kérdésekről és általában a történeti emlékekről és az elterjedési képről lásd elsősorban Seligmann (1910) és Elworthy (1912) összefoglalásait, valamint Maloney (1976a) kutatástörténeti áttekintését, a szemverés világtérképével; illetve ugyanabban a kötetben Roberts (1976) világ-áttekintését.
4 A magyar adatok a Néphit Archívum alapján készülő Magyar Néphit Enciklopédia 1000 körüli adatot tartalmazó „Szemverés" csoportjának alcsoportjaiban találhatók, amely elvileg a teljes magyar nyomtatott és publikálatlan (kéziratos) forrásanyag. Áttekintett, vizsgálatba bevont adataimra e cikkben – helyhiány miatt – csak esetleges egyedi érdekesség okán, vagy idézés esetén hivatkozom.
5 Lásd például Jahn (1855); Elworthy (1895); Feilberg (1901); Kuhnert (1909); Frey (1953).
6 Lásd például Kriss–Kriss-Heinrich (1962); Ulmer (1994).
7 Meisen (1950; 1952).
8 Jahn (1855); Seligmann (1910; 1922; 1927).
9 Hovorka–Kronfeld (1908).
10 Lásd Róheim (1984 [1952]) és bibliográfiája; vagy a modern szociálpszichológiai vizsgálatokról: Hauschild (1979).
11 A fontosabbak közül például: Maclagan (1902), Arnaud (1922), Murgoçi (1923), Đorđević (1938); Vuorela (1967); Hand (1976); Hardie (1981); Herzfeld (1981); Gojev (1992). Említésre méltó a 19. század végén a francia *Mélusine* folyóirat majd két évtizedig tartó „fascination" eset- és egyéb tanulmánysorozata.
12 Dundes (1981); Maloney (1976).
13 Lásd például: Pitrè (1889); Lawson (1910: 8–15); Blum–Blum (1965: 185–186); Stewart (1999: 232–235); Canaan (1914: 28–32); Kriss–Kriss-Heinrich (1962: II). Jelen rövid összefoglalásomban nincs terem felsorolni minden szemverésről írott fontos munkát; kérem a tisztelt Olvasót, hogy további részletes könyvészetért forduljon az itt idézett átfogó művekhez, melyek közül a legteljesebb (ugyan főleg a német címek, nevek vonatkozásában sok hibát tartalmazó) modern bibliográfiákat a Dundes szerkesztette kötetben találja.
14 Lásd erről Pócs (1988: 666–671, 684–687; 1986a); valamint a magyar igézet-ráolvasások rendszere: Pócs (1985–1986: I. 256–302; II. 470–502).
15 Rövid összefoglalások: Hoppál (1970); Pócs (1981; 1990a: 685). Helyi, táji monográfiák szemverésről írott fejezetei, részfejezetei közül néhány fontos: Vajkai (1943: 101–105); Kovács (1962: 194–195); Jung (1978: 42–43); Kapros (1986: 307–317); Krupa (1987: 118–130); Vasas (1985: 93–96); Csőgör (1998: 200–210); Balázs (1999: 295–313); Barna (1989: 643); Kótyuk (2000: 52–57); Csáky (2001: 106–112). Jó magyar esettanulmányok: Vidák (2000: 110–122); Balázs (2002).
16 A terminusok összesített sorozatát lásd például: Seligmann (1910: I. 1–10); Elworthy (1912: 608); Spooner (1970: 312); egy-egy terminustípus adatait lásd többek között: Pergman (1927a; 1927b); Weiser-Aall (1937); Spamer (1958: 109–157); Moss–Cappannari (1976).

17 Vö. a Lauri Honko által bemutatott „projektilelméletet", vagyis a testbe hatoló tárgyakkal kapcsolatos betegségmagyarázatokat: Honko (1959).
18 Lásd például Elworthy (1895: 170); Seligmann (1910: 66–78; 1922; 1927); Frey (1953).
19 Balázs (1999: 300).
20 Róheim (1984); Dundes (1981).
21 A werwolf-lények születési sajátságairól: Pócs (2002: 176–180).
22 Jung (1978: 43) és saját gyűjtés.
23 Frey (1953).
24 Lásd összefoglalóan Seligmann (1910: I. 138–146); Elworthy (1912: 608–610).
25 Winkler (1931: 3) német fordításban közli a ráolvasásokat.
26 Winkler (1931: 88–89).
27 E kapcsolatokról lásd Pócs (1990b): ahol Qarina mellett e démonok is szóba kerülnek, a magyar néphit – a szövegekben e démonok helyére lépő – megszemélyesített igézetével együtt.
28 Pócs (1984–1985: II. 449); Kallós Zoltán gyűjtése. Több hasonló a XV. csoportban (i. m. 442–483).
29 Lásd e démonokról és a velük kapcsolatos ráolvasásokról: Pócs (1990b). A „Találkozás a gonosszal" típus szöveganyaga és összefoglaló leírása: Pócs (1985–1986: II. 442–503; 1988: 682–685).
30 A „Begegnunssegen" egyes szövegcsoportjai a magyar nyelvterületre mind a keleti, mind a nyugati egyház közvetítésével eljutottak. Fenti démonok közvetlenebb leszármazottai – általában egész Kelet-Közép-Európában – inkább a „keleti" szövegekben (keleti és délszláv, román szöveganyagban) jelennek meg (lásd Pócs i. h.).
31 Skót, ír, svájci, arab, palesztin adatok. A szemek sajátságairól összefoglalóan: Seligmann (1927: 687).
32 Jahn (1855: 39). A szemverés több ezer éves nyelvemlékeiben, asszír ráolvasásokban is együtt említik már a gonosz szemet és gonosz nyelvet, mintegy szinonimaként: Lásd Seligmann (1910: I. 7) példája.
33 Pócs (1985–1986: i. h.) adatai, továbbá a Néphit Archívum „Szemverés" csoportjának adatai alapján.
34 Spamer (1958: 110–113).
35 Balázs (1999: 298).
36 Langdon (1967: 40) angol fordításban közli a szöveget.
37 Lásd: Weiser-Aall (1937).
38 Maclagan (1902).
39 Lásd Pócs (1986b: 193–195).
40 Lásd erről: Pócs (2001).
41 Lásd például: Seligmann (1910: I. 4); Elworthy (1912: 608); Vuorela (1967: 9); a Maloney-kötet (1976b) több tanulmánya; bevezetőjében Maloney (1976a: IX–X.) összefoglalja ezeket a nézeteket. Dundes (1981: 263–264) szintén részletezi az „irigység-teóriát". Stewart (1991: 235) még az igézet elleni görög egyházi imák, áldások szövegeiben is felfedezi az igézet és féltékenység kapcsolatát.
42 Pitrè (1889).
43 Cosminsky (1976).
44 Herzfeld (1981).
45 Blum–Blum (1965: 186).
46 Seligmann (1927: 685–686).

47 Seligmann (1910: I. 4).
48 Lásd McCartney (1981) összefoglaló áttekintését, amely elsősorban római auktorokból indul ki, de a későbbi európai adatokból is hoz példákat.
49 Eddigi tudásunk szerint sajátosan magyar típus, nem tudunk nemzetközi párhuzamáról; lásd Pócs (1988: 684–685).
50 Pócs (1985–1986: II. 495); átvétel Gunda (1936: 320)-ból.
51 Pais (1975).
52 Lásd például a skandináv *hug* képzeteket: ez – egyéb vonatkozásaitól eltekintve – az irigy gondolat megtestesítőjeként aktivizálódó szellemlény is lehet: Alver (1971). Hasonló szerepe lehet a közép-délkelet-európai lidérc/mora képzeteknek is; ezekről lásd például Pócs (2001a: 152–156). Az irigység e szerepeiről a múlt skandináv társadalmaiban lásd: Shemsdorf (1988).
53 A falusi boszorkányság egyik alapvető közép-nyugat-európai típusát a mágikus képességek/vagyon megszerzése, elirigylése, visszaszerzése stb. szomszédsági kapcsolatokon keresztül érvényesülő mechanizmusa határozza meg. Lásd e típusokról például: Briggs (1984); Pócs (1995).
54 Lásd: Foster (1972); Stein (1976); Dundes (1981).
55 Foster (1965).
56 Oláh (1986: 48 és I/2. fejezet).
57 Galenus, sztoikusok, Alexandriai Kelemen stb.; lásd például Shaw (1998, különösen 23–24).
58 A „Találkozás a gonosszal" típusokra vonatkozóan lásd a 29. jegyzet hivatkozásait.
59 Pócs (1985–1986: II. 463–464).
60 Dundes (1981).
61 Pócs (1985–1986. II. 172): hatvani és nagyrévi (Heves és Szolnok megye), valamint nagykörüi (Szolnok megye) szöveg. Lásd erre vonatkozóan Pócs (1979).
62 Róheim (1984: 472).
63 Például Stewart (1991: 235); Dundes (1981: 274).
64 Vuorela (1967: 85).
65 Róheim (1984: 474).
66 Maclagan (1902: 122).
67 Dundes (1981: 268, 270).
68 Seligmann (1910: II). Bibliográfiánk minden dél-európai és közel-keleti, észak-afrikai anyagot bemutató tanulmánya sok amulett-dokumentumot tartalmaz, amelyek többségükben szem-, phallikus, illetőleg kéz-amulettek.
69 A görögöknél a 9–7. században jelennek meg, főleg egyiptomi hatásra; az egyiptomi előképek a szemverés legkorábbi ismert ábrázolásai: Frey (1953: 252–266); Seligmann (1910: II. 138–151); Jahn (1855: 61–62).
70 Róheim (1984 [1952]).
71 Lásd Jung (1992: 113–118). Voigt Vilmos is – egyetértőleg – hozzászól a kérdéshez: Voigt (2002).
72 Vuorela (1967: 88).
73 Dundes (1981); Róheim (1984 [1952]). Róheim említi például, hogy a latin *fascinum* egyaránt jelentett babonázó szemet (vö. *fascinatio* = *'szemverés'*) és *penis*t: Róheim (i. m. 475). Stewart (1991: 234) ezt még kiegészíti a *fascinum* szóval etimológiailag rokon görög *baszkania, vaszkania* ('szemverés') hasonló kettős jelentésével.
74 Saját gyűjtés. A magyar varázsigéket lásd: Pócs (1985–1986: II. 565–566).
75 Vuorela (1967: 91, 90). Jung (1992: 241–242) ezeket újabbakkal egészíti ki, és még további adatokat is hoz.

76 Jung (1992: 111–112). A „kígyó faszát" említő ráolvasásokat lásd Pócs (1985–1986: II. 563–564).
77 McCartney (1981: 26).
78 Kapros (1986: 313).
79 Pitrè (1889: 242).
80 Vuorela (1967: 76).
81 Stewart (1991: 232).
82 Ezek változatos sorát lásd Seligmann (1910: II. 297–304); Kriss–Kriss-Heinrich (1962: II.)
83 Részletes leírás egy-egy tájegység vonatkozásában ismert; lásd a szemverés 12. jegyzetben említett adatközléseit: összefoglalóan Hoppál (1970); Pócs (1987).
84 Erről Spamer (1958: 75) ír részletesen, bemutatván a németségnél, illetőleg Nyugat-Európában ismert szemverés elleni ráolvasás-típusokat.
85 Lásd Pócs (1985–1986: I. 256–272).
86 Lédec, Pócs (1985–1986: II. 257), Morvay Judit gyűjtése.
87 Lásd Pócs (i. m. II. 478), Gyimesközéplok; hasonlók: i. m. 272–282. Ugyanitt lásd az „okozók" felsorolásának további változatos szövegtípusait.
88 Stewart (1991: 234).
89 Burgenlandi és magyar adatok.
90 Jung (1978: 59).
91 A mérés európai módszereiről összefoglalóan lásd: Grabner (1967); valamint Hand (1972–1973).
92 Diószegi Vilmos gyűjtése.
93 A magyar anyagban előforduló néhány további füstölőszer: pókháló, karácsonyi morzsa, temetőből hozott kilencféle fű, kilencféle fa levele, padlásról összeszedett száraz macskaszar, pendelymadzag stb.
94 Lásd erről Pócs (1985–1986; 1986a; 1988) munkáinak a 14. jegyzetben megjelölt helyeit. Az igézet-ráolvasások egyik legteljesebb európai összefoglalása: Spamer (1958: 109–157). További igézet-ráolvasás bibliográfiát lásd Pócs, i. h.
95 Pócs (1985–1986: II. 478), Hoppál Mihály gyűjtése.
96 Diószegi Vilmos gyűjtése. Baranyában és Somogyban ismert: Pócs (1985–1986: I. 264).
97 Vuorela (1967: 103).
98 Vajkai (1943: 103).
99 Dundes (1981: 265).
100 Hódmezővásárhely, Nagy (1975: 447).
101 Foster (1965).
102 Spooner (1970: 314).
103 Garrison–Arensberg (1976).
104 I. m. 322.
105 Roberts (1976); Sárkány (1993) is hivatkozik erre a tételére.
106 Cosminsky (1976); Herzfeld (1981).
107 Lásd ez utóbbiakról Pócs (2002).
108 E vonatkozásokra – részletesebb vizsgálat hiányában – nem tudtam részletesen kitérni.
109 Lásd például franciáknál: Bouteiller (1958: 89–93).
110 Vö. Vidák (2000) és Pócs (2000).
111 Például ahogy Garrison és Arensberg teszik fent említett cikkükben, amikor Mary Douglas boszorkányság-kategóriáival vetik egybe a szemverés eseteit: Blécourt (1999: 193–196).

112 „People should give when asked": Maclagan (1902: 48–50).
113 Lásd Larner (1981: 114).
114 Maclagan (1902: 50).
115 Vuorela (1967).

Bibliográfia

ALVER, Bente Gullveig 1971: Conceptions of the Living Human Soul in the Norvegian Tradition. *Temenos* 7: 7–33.

ARNAUD, Louis 1912: La Baskania ou le mauvais oeil chez les grecs modernes. *Echos d'Orient* 15: 385–394.

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas–Akadémia Könyvkiadó.

– 2002: Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia az igézés gyógyításában. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest: Balassi Kiadó, 400–411.

BARNA Gábor 1989: Fejezetek a palóc néphitből. In Bakó Ferenc (szerk.): Palócok IV. Rítus és folklór. Eger: Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága, 595–677.

BLÉCOURT, Willem de 1999: The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher. The Continued Existence of Traditional Witchcraft. In Blécourt, Willem–Hutton, Ronald–La Fontaine, Jean (szerk.): Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century. London: The Athlone Press, 141–219.

BLUM, Richard–BLUM, Eva 1965: *Health and Healing in Rural Greece.* Stanford: Stanford University Press.

BOUTEILLER, Marcelle 1966: *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui.* Vallois.

BRAV, Aaron 1981: The Evil Eye among the Hebrews. In Dundes, Alan (szerk.) *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 44–54.

BRIGGS, Robin 1984: *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France.* Oxford: Clarendon Press.

CANAAN, T. 1914: Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel. *Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts* XX. Hamburg.

COSMINSKY, Sheila 1976: The Evil Eye in a Quiché Community. In Maloney, Clarence (szerk.) *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 163–174.

CSÁKY Károly 2001: *A Középső-Ipoly menti palócok népi hiedelemvilága.* Dunaszerdahely: NAP Kiadó.

CSISZÁR Árpád 1968: Szemmelverés és igézés. *A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* 11: 161–179.

CSŐGÖR Enikő 1998: *Tordatúr hiedelemvilága.* Kolozsvár: Kriterion.

DONALDSON, Bess Allen 1981: The Evil Eye in Iran. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 66–77.

ĐORĐEVIĆ, Tihomir R. 1938: *Zle oči u verovanju južnih slovena.* Beograd.

DUNDES, Alan (szerk.): 1981: *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing.

– 1981: Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 257–312.

ELWORTHY, F. T. 1895: *The Evil Eye.* London.
– 1912: Evil Eye. In Hastings, J. (szerk.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 5. Edinburgh: Clark, 608–615.
FEILBERG, H. F. 1901: Der böse Blick in nordischer Überlieferung. *Zeitschrift für Volkskunde* 11: 304–330, 420–430.
FOSTER, George M. 1965: Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67: 293–215.
– 1972: The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. *Current Anthropology* 13: 165–202.
FREY, D. 1953: Dämonie des Blickes. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften* Klasse 3. Mainz.
FÜVESSY Anikó 1997: Nézéssel való rontás (igézés) és gyógyítása a Fekete-Körös vidékén. *Néprajzi Látóhatár* VI: 560–567
GARRISON, Vivian–ARENSBERG, Conrad M. 1976: The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranopia or Patronal dependency? In Maloney, Clarence (szerk.) *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 287–328.
GOJEV, Angel 1992: *Uročasvaneto. Blgarski narodni vjarvanija* 1. Technosist, Gabrovo.
GÖNCZI Ferenc 1937: *Somogyi gyermek.* Csurgói Könyvtár VI. Kaposvár.
GRABNER, Elfriede 1967: Verlorenes Maß und heilkräftiges Messen: Krankheitserforschung und Heilhandlung in der Volksmedizin. In Grabner, Elfriede (szerk.): *Volksmedizin: Probleme und Forschungsgeschichte* (Wege der Forschung 63.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 538–553.
GULYÁS Éva 1976: Jászdózsai hiedelmek. *Folklór Archívum* 4: 7–186.
GUNDA Béla 1936: Ráolvasással történő gyógyítás Apátfalván. *Ethnographia* XLVII: 319–320.
HAND, Wayland D. 1972–1973: „Measuring" with String, Thread, and Fibre: A Practice in Folk Medical Magic. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 68/69: 420–451.
– 1976: The Evil Eye in its Folk Medical Aspects. A Survey of North America. *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, Mexico, 2 al 6 de Septiembre de 1974. Mexico City,* 3: 183–189.
HARDIE, Margaret M. 1981: The Evil Eye in Some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 107–123.
HARFOUCHE, Jamal Karam 1981: The Evil Eye and Infant Health in Lebanon. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 86–106.
HAUSCHILD, Thomas 1979: *Der Böse Blick: Ideengeschichtliche und Sozialpsychologische Untersuchungen.* Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie VII. Hamburg: Arbeitskreis Ethnomedizin.
HERZFELD, Michael 1981: Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village. *American Ethnologist* 8: 560–574.
HONKO, Lauri 1959: *Krankheitsprojektile.* Folklore Fellows' Communications 178. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
HOPPÁL Mihály 1970: Az „igézés"-hiedelemkör alkotóelemei. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* IV: 259–286.
HOVORKA, O. V.–KRONFELD, A. 1908: *Vergleichende Volksmedizin* I–II. Stuttgart.
JAHN, Otto 1855: Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. *Berichte über Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.* Philologisch-Historische Classe 7: 28–110.

JUNG Károly 1978: *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások.* Újvidék: Forum Könyvkiadó.
– 1992: Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez (A szemmelverés elhárításának kérdéséhez). In *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék: Forum Könyvkiadó, 104–121, 241–242.
KAPROS Márta 1986: *A születés szokásai az Ipoly mentén.* Studia Folkloristica et Ethnographica 18. Debrecen.
KÓTYUK Erzsébet 2000: *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris.
KOVÁCS Endre 1962: *Doroszló hiedelemvilága.* Újvidék: Forum Könyvkiadó.
KRISS, Rudolf–KRISS-HEINRICH, Hubert 1962: *Volksglaube der Bereich des Islams* I–II. Wiesbaden.
KRUPA András 1987: A délkelet-magyarországi szlovákok hiedelemvilága. Studia Folkloristica et Ethnographica 23. Debrecen.
LABOUVIE, Eva 1993: Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit. In Blickle, Peter (szerk.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft.* Berlin: Duncker Humblot, 121–145.
LANGDON, Stephen 1981: An Incantation in the 'House of Light' Against the Evil Eye. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 39–40.
LARNER, Christina 1981: *Enemies of God. The Witchhunt in Scotland.* London.
MACLAGAN, R. C. 1902: *Evil Eye in Western Highlands.* London.
MALONEY, Clarence (szerk.) 1976: *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press.
– 1976a: Introduction. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, V–XVI.
– 1976b: Don't say „Pretty Baby" Lest You Zap It with Your Eye – The Evil Eye in South Asia. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 102–148.
McCARTNEY, Eugene S. 1981: Praise and Dispraise in Folklore. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 9–38.
MEISEN, Karl 1950: Der böse Blick und anderer Schadenzauber im Glaube und Brauch der alten Völker und in der frühchristlicher Zeit. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 1: 144–177.
– 1952: Der böse Blick, das böse Wort und der Schadenzauber durch Berührung im Mittelalter und in der neueren Zeit. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3: 169–225.
MOSS, Leonard W.–CAPPANNARI, Stephen C. 1976: Mal'occhio, Ayin ha ra, Oculus fascinus, Judenblick: The Evil Eye Hovers Above. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 1–15.
MURGOCI, Agnes 1981: The Evil Eye in Roumania, and Its Antidotes. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 124–149.
NAGY Gyula (szerk.) 1975: *Élet a vásárhelyi pusztán.* A Békés Megyei Múzeumok Közleményei 4.
OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!" A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
OYLER, Rev. D. S. 1981: The Shilluk's Belief in the Evil Eye. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 78–85.
PAIS DEZSŐ 1975: Az óvó- és sorsirányító nevek. In *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 328–338.
PERGMAN, Adelgard 1927a: Berufen, Beschreien. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig: Walter and Gruyter, 1096–1102.

– 1927b: Besprechen. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig: Walter and Gruyter, 1157–1172.
PITRÈ, Giuseppe 1889: *La Jettatura ed il Malocchio. Usi e Costumi, Credenze e Pregiudizi del Popolo Siciliano* IV. Biblioteca delle Tradizioni Popolari Siciliane XVII. Palermo, 235–249.
PÓCS Éva 1979: Harmatszedés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 474–476.
– 1981: Szemverés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* 4. Budapest: Akadémiai Kiadó, 636–638.
– 1985–1986: *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest: Akadémiai Könyvtár.
– 1986a: *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest: Helikon Kiadó.
– 1986b: Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
– 1988: Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): Magyar népköltészet. *Magyar Néprajz V.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 633–691.
– 1990a: Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Budapest: Akadémiai Kiadó, 527–691.
– 1990b: „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közel-keleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 110–130.
– 1995: Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. Sopron vármegye 1529–1768. *Népi kultúra – népi társadalom* 18: 9–66.
– 2001a: Démoni megszállottság és ördögűzés a kelet-közép-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Studia Ethnologia Hungarica I. Budapest: L'Harmattan Könyvkiadó–PTE Néprajz Tanszék, 137–198, 357–359.
– 2001b: Átok, rontás, divináció: Boszorkányság a vallás és mágia határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Könyvkiadó, 419–459.
– 2002: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest: Balassi Kiadó, 165–220.
ROBERTS, John M. 1976: Belief in the Evil Eye in World Perspective. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 223–278.
RÓHEIM, Géza 1984: A szemmel verés. In Verebélyi Kincső (szerk.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból.* Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1984, 465–485. [The Evil Eye. American Imago IX (1952): 3–4, 351–365.]
SÁRKÁNY Mihály 1993: Igéző szemek. *Élet és Tudomány* 36: 1142–1143.
SCHOECK, Helmut 1981: The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York–London: Garland Publishing, 192–200.
SELIGMANN, S. 1910: *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.* I–II. Berlin: Hildesheim.
– 1922: *Die Zauberkraft des Augens und das Berufen: Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens.* Hamburg: L. Friederichsen & Co.
– 1927: Auge. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin–Leipzig: Walter and Gruyter, 679–701.

SHAW, Teresa M. 1998: *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity.* Minneapolis: Fortress Press.

SHEMSDORF, Henning K. 1988: Envy and Fear in Scandinavian Folk Tradition. *Ethnologia Scandinavica*, 34–42.

SPAMER, Adolf 1958: *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch. Aus seinem Nachlaß.* Bearbeitet von Johanna Nickel. Berlin: Akademie-Verlag.

SPOONER, Brian 1970: The Evil Eye in the Middle East. In Douglas, Mary (szerk.): *Witchcraft Confessions and Accusations.* Association of Social Anthropologists Monograph no. 9. London: Tavistock, 311–319.

– 1976: Anthropology and the Evil Eye. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 279–286.

STEIN, Howard F. 1976: Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual. In Maloney, Clarence (szerk.): *The Evil Eye.* New York: Columbia University Press, 193–222.

STEWART, Charles 1991: *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

TREDE, Th. 1890: *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens.* Gotha.

ULMER, Rivka 1994: *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature.* Hoboken, NJ: KTAV Publishing House.

VAJKAI Aurél 1943: *Népi orvoslás a Borsavölgyében.* Kolozsvár.

VASAS Samu 1985: *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

VIDÁK Tünde 2001: A születés. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris Könyvkiadó, 81–136.

VOIGT Vilmos 2002: Arctalanítás. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest: Balassi Kiadó, 235–240.

VUORELA, Toivo 1967: *Der böse Blick im Lichte der finnischen Überlieferung.* Folklore Fellows' Communications 201. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

WEISER-AALL, Lily 1937: Verhexen. In Hoffman-Krayer, E.–Bächtold-Stäubli, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 8. Berlin–Leipzig: Walter and Gruyter, 1570–1584.

WINKLER, H. A. 1931: *Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden.* Stuttgart.

WOODBURNE, A. Stewart 1981: The Evil Eye in South Indian Folklore. In Dundes, Alan (szerk.): *The Evil Eye.* A Folklore Casebook. New York–London: Garland Publishing, 55–65.

KESZEG VILMOS

A rontás és gyógyítás mint irodalmi trópus

A szerző hosszú időn keresztül figyelte azt, hogy a rontásra, gyógyításra, a boszorkányságra vonatkozó szöveghagyomány, beszélési gyakorlat hogyan épül rá a genealógiai struktúrákra, a biográfiai motívumokra, a lokális szociális és geográfiai struktúrákra, az ökoszisztémára, mint a hiedelmet legitimizáló, hitelesítő evidenciákra.[1] Jelen esetben arra kérdez rá, hogy mi történik ezzel a hagyománnyal, amennyiben

- a hagyomány áttevődik egy számára idegen környezetbe,
- az orális, tehát variálható hagyomány leíródik, azaz kimerevül,
- olyan személyek textualizálják és öntik narratív formába, akik nem álltak személyes kapcsolatban ezzel a hagyománnyal, értesüléseiket idegen forrásból merítik, és fiktív narratívumba szerkesztik,
- a hagyományról való beszélést valamilyen speciális (ez esetben esztétikai) szándéknak rendelik alá,
- feldolgozása, átírása egy tőle idegen stílus eszközeivel történik meg,
- a hagyománytól szintén független személyek ezzel a hagyománnyal mint a fenti reprezentációs folyamat termékeivel találkoznak.

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a boszorkányság, a mágia, a látnokság, a mediálás, a rontás–gyógyítás gyűjtőfogalmába vonható motívumoknak az irodalmi beszédmódban való feltűnését és jelenlétét tekintse át. Az irodalmat olyan nyelvi viselkedésnek tekintjük, amely az esztétikai értékteremtés szándékával zárt, definit jellegű szövegeket *(esztétikai tárgyakat)* szerkeszt, s ezeket nagy példányszámban sokszorosítva terjeszti, ezáltal két esztétikai alany (az alkotó és a befogadó) között esztétikai viszonyt létesít.[2] E viszony alapját (eszközét) esetünkben olyan szövegek képezik, amelyek az esztétikai tárgy megalkotásában etnográfiai tényeket (a boszorkánysággal kapcsolatos motívumokat és narratívumokat, epikus sztereotípiákat) használnak fel. Azaz, ebben a sajátos helyzetben az etnográfiai tények a maguk mikrokontextusából (kognitív környezetéből, textuális/rituális koherenciájából) kiemelve eszközértéket töltenek be az esztétikai öröm kiváltásának folyamatában. Ebben a folyamatban az etnográfiai tények az alkotó akarata szerint/ellenére reprezentálnak egy olyan világot, amelyben e tények világépítő, konstitutív, továbbá

biografikus funkciót töltenek be. A műalkotások mint nyilvános, kommunikált reprezentációk a befogadás során mentális reprezentációvá alakulnak át. Dan Sperber járványtani metaforáját, a „reprezentációk epidemiológiáját" használva,[3] a műalkotás popularizálódása napirendre tűzi és állandósítja az etnográfiai tényekkel való szembesülést egy olyan világban, amelynek nincs közvetlen tapasztalata e tényekről, s amely e tények tárgyalását és kezelését más paradigmába utalja át. A paranormális rontás, a gyógyítás, a boszorkányság a művészi szövegbe emelődve megszűnik külső referenciára, tényszerűségre igényt tartani, kiemelődik abból a kollektív életvilágból, amelyen belül realitást (életvilágot) termel, viszonyokat, életpályákat szabályoz. Narratív megjelenítése partikuláris szöveggé, művészi szöveggé alakul át.

A mítosz, a történelem és a művészi szöveg elhatárolását Jurij Lotman végezte el. Tipológiájában a mítosz a ciklikus mozgásnak alávetett, aktualitását ismételten, rituális módon felújító, az elvet, a normát, a törvényt hordozó és szabályozó szöveget jelenti. A történelem a ciklikusság helyett a lineáris időt, a törvényszerűség helyett az anomáliát, az egyszeri eseményt reprezentálja. E szövegek már nem szerveznek világot, hanem róla beszélnek. A művészi szöveg a szövegtipológia háromszögének harmadik sarka: a nem-valóságosat ábrázolja, az öntörvényűt, a fikciót.[4] Amiről más összefüggésben Habermas is szóváteszi: a „metafizika után" megnő az eljárási racionalitás (a megfigyelői perspektíva kihangsúlyozása, a módszer) szerepe, szemmel láthatóvá válik az ész szitualizálása (historizmus, életfilozófia, az emberi egzisztencia), a figyelem nagyobb intenzitással fordul a beszélés kontextusa, aktusa felé. Illetve, mindaz, ami ezen a határon kívül szorul, a művészetben kontextualizálódik, szerveződik újra.[5]

E folyamatban leglátványosabban a szüzsé narratív megjelenítésének státusa és kontextusa változik meg. Primer társadalmi kontextusában a narratívum valójában mindig aktuális kulturális igényeknek, funkcióknak felel meg: konfliktusokat kezel, előítéletet termel, hagyományt örökít át, (genealógiai, tér-, jelen-, szociális, kulturális stb.) identitástudatot erősít, attitűdöt tanít és vált ki, képzeteket tanít és erősít meg stb. Azaz, egy életvilág része és ugyanakkor az életvilág megépítője. A referenciális funkció (előbb említett) radikális megváltozása mellett a szüzsé az irodalmi diskurzus kontextusába tevődik át. Elveszíti az életvilággal való kapcsolatát. A szöveg által a *szerző* kezdeményez irodalmi kommunikációt az *olvasóval*, amelynek lebonyolításában egy közvetítő közeg (szerkesztő, kiadó, terjesztő) vesz részt. Valamint, a narratívum az *irodalomkritika és irodalomtörténet* tárgyává válik. A róla való beszélés *irodalmi esemény*. Ennek következtében, ebben a folyamatban a boszorkány, a gyógyító, a mágus, a narratívum primer feldolgozója, hallgatója, akárcsak a narratívum mikrokontextusa, a poétikai univerzum részévé válik.[6] A jelenség az irodalmi/művészi folklorizmus fogalmával azonosítható. A fogalom a folklórtól a nem-folklór felé, számára idegen környezetbe való elmozdulást nevezi meg.[7] Bausinger szerint ebben a folyamatban a populáris kultúra elemei egy heterogén, egyensúlyozó identitású társadalom kezelése stratégiájának a része.[8]

A szüzsé irodalmiasítása, irodalom általi lefoglalása egyéb következménnyel is jár: a szüzsé megjelenítésének morfológiai és formai (műfaj, beszédstílus) specifikumai

felszámolódnak, átszerkesztődnek, szerzői világképnek rendelődnek alá. Propp strukturalista meseelemzése nyomán néhány kísérlet történt annak bizonyítására, hogy a mitikus és mágikus szerepkörök narratív feldolgozásában egy véges számú, szerepkörök szerint eltérő narratív paradigma érvényesül.[9] E kutatások egyik megállapítása, hogy a hiedelemnarratívumoknak néhány elkülöníthető nagy típusa van. Ezek: *a találkozás, az elhárítás, R a hibás, R szert tesz démoni erőre és megtámadja R-t.*[10] Az erdélyi mezőségi boszorkánynarratívumok elemzése pedig azt a következtetést eredményezte, hogy e narratívumok leggyakrabban az alábbi narratív sémát követik: *valaki boszorkánnyá válik; a boszorkány megkárosít valakit/valamit; a boszorkány támad, áldozata tanács alapján védekezik és megszabadul a rontástól; a boszorkány bűnhődik.*[11] Ugyanígy, általában a hiedelemről való beszélés módja sajátos terminológiai, retorikai és műfaji lehetőségekkel rendelkezik, amely az irodalmi szövegben vagy elszakad a szüzsétől, vagy az utánzás, a szimuláció eljárása révén kerül be a szövegbe.[12] „A nyelvhasználat minden szférájában léteznek bizonyos megszilárdult megnyilatkozástípusok" – mondja Bahtyin. A nyelvi érintkezés feltételei között közvetlenül kialakult beszédformák a primer, *elsődleges műfajok*. A kulturális érintkezésformák más hagyománnyal, bonyolultabb formákkal rendelkeznek. Ezek *a másodlagos (összetett) műfajok.*[13] Esetünkben a hiedelemnarratívum a szépirodalmi beszédmód formáihoz, a regényhez, a színdarabhoz, a novellához, a költeményhez stb. igazodik. A műfajiság a beszélés etnográfiájának irányzata szerint is a kulturális regiszterre jellemző sajátosság.[14]

Kutatásunkat az 1918 utáni, két világháború közötti romániai magyar irodalom alkotásaira terjesztettük ki. Bár az alsó határ meghúzása mindenképpen önkényes, mégis azzal indokolható, hogy Erdélynek romániai felségterületté alakulása következtében szükségessé vált az irodalmi élet újraszervezése, az irodalom státusának megteremtése, funkcióinak újradefiniálása. A történelmi változás az emigrációnak, a magyarság jogvesztésének olyan látványos és traumatikus formáját eredményezte, amely az egész térségben egy új „korszaktudatot" eredményezett. A korszaktudat nagymértékben megnyilatkozik az érvényben lévő szövegekben, a szövegek termelésében és használatában, valamint a szövegek retorikájában.[15] A *transzilvanizmus*nak nevezett ideológiai konstrukcióban valójában ellentmondásos tendenciák simultak egybe: a történelmi múlthoz való ragaszkodás és a történelmi előítéletek mellőzése, a hagyomány őrzése, ápolása, popularizálása és a korszerűségre való törekvés, a nemzeti hagyományoknak a kisebbségi létben való átörökítése és a román nemzeti állam etnikumai felé nyitás, az irodalmiságnak a kisebbségi lét szolgálatába állítása és az irodalmiságnak a partikularitástól való eloldása stb.

A politikai-társadalmi forradalmak és átrendeződések általában érintik az irodalom státusát, a műértelmezés, a kritika és a recepció kánonjait. Ez a gyakorlat a kortársak hallgatólagos konszenzusa, amely a társadalmi kapcsolatok, a kommunikációs tevékenységben használt beszédmódok és szövegek kognitív keretét képezi. A két világháború közötti korszak irodalmának társadalmi hivatásáról állandó diskurzus zajlott. Itt mindössze a *Pásztortűz* cikkírójának szavait idézzük, aki szerint „az erdélyi magyarság mai helyzetéből természetszerűen következik" az irodalom iránti érdek-

lődés. „Az erdélyi olvasóközönség ösztönszerűen keresi a tiszta irodalmi szellemmel való belső összeforradást. Irodalmi felolvasásoknak, szavalatoknak Erdély-szerte nagy a közönsége."[16] Ugyanebben a korban megfogalmazódott az erdélyiség kergetéséből származható provincializmustól való félelem is: „Az egyik, a nem kívánatos változás az, ha a közönség és azírók zöme az általános kulturális törvény kivételszerű megcáfolásával vissza és alá esnék újra az irodalmi tudatnak rég elhagyott alacsonyabb fokára, s nem a művészit a magyarban és a magyart a művészetben keresné és követelné, hanem csak az erdélyi vagy romániai magyart a művészi mozzanatnak elhanyagolása, a tudat középpontjából való kiesése árán."[17]

Kik ezek az inkvizítorok, akik újra kinyitják a boszorkányperek már-már elfeledett dossziéját?

Qui raconte le roman? – teszi fel a kérdést egy 1977-ben francia nyelven megjelent tanulmányában Wolfgang Kayser. Válasza: a 19–20. századi epika felszámolta az olümposzi, mindentudó narrátor szerepét. A narrátor, akárcsak az olvasó, annak a poétikai univerzumnak a része, amelyet a szerző alkot meg, a narratíva terével és idejével együtt.[18] Lintvelt mind a narrátornak, mind az olvasónak két típusát különbözteti meg: az absztrakt szerző és az absztrakt olvasó a mű jelentésének részét alkotja. A konkrét narrátor (a szerző) és a konkrét olvasó történeti és biografikus személyiség, a műtől független világban élnek, s a mű által kommunikálnak egymással.[19]

Makkai Sándor (1890–1951) *Ördögszekér* című története 1601-ban kezdődik és 1636-ban zárul. A csíksomlyói Báthory István korán árvaságra jutott gyermekei 1601-ben kerülnek nagybátyjuk, ecsedi Báthory István udvarába. Itt nevelődnek éveken keresztül, a rendek Báthory Gábort Bethlen Gábor sugallatára innen emelik Erdély trónjára 1608-ban. Az ifjú fejedelem öt év múlva máris gyilkosság áldozata lesz, s helyét Bethlen Gábor foglalja el. A másik árva, Báthory Anna, előbb Bánffy Dienes, majd Jósika Zsigmond felesége, özvegye, 1636-ban tűnik el az olvasó elől.

A szerző Báthory Anna boszorkánysorsának két korszakát szerkeszti meg. A lengyel, pápista vallású mostohaanya szeretetének védelme alól a lápok övezte várba érkező lány a szerető, de immár megfáradt Macskássy Sára, a főudvarbíró felesége közelében vadóccá alakult. Örömét lelte a vadászatokban, a vad vágtákban, a magányos bolyongásokban. Élvezettel követte a leölt állatok szenvedését, álruhában részt vett a cselédek duhajkodásában, helytállt az ifjú nemesek tivornyáin. Prométheusz történetét hallva fogalmazódik meg benne élete értelme: az emberek kínzása, a szadizmus. Makkai Sándor Báthory Anna jellemének alakulását a paraszti mitológiával való találkozásból vezeti le. A várba érkezve a gyermekek azonnal felfigyelhetnek Ecsedi Báthory István puritánságot, komorságot, vallásosságot árasztó, és a feleség, a homonnai Drugeth Fruzsina „messze bűzlő kotyvalékkel tele fazekkal", füstölőszerszámokkal sürgő javasasszonyokkal benépesített lakosztálya közötti különbségre. Bár a vár ura fogadja be a maga világába az ifjú vendégeket, Fruzsina asszony lakosztályába pedig nincs bejárásuk, a lány mégis ez utóbbihoz vonzódik jobban. Kis szolgája, az ártatlan és naiv Sári avatja be a környék mendemondáiba. Igazi tanítómestere a félelmetes kinézésű, mindent és mindenkit szemmel tartó, szeszélyes banya, Rebi néne. A szerző nem tud elvonatkoztatni a boszorkánnyal szembeni előítéletektől.

Az öregasszony eszelős, csúnya és kegyetlen. Folytonosan magában motyog, a legváratlanabb helyeken tűnik fel. Teste szőrös, arca barázdált, ujjai hüllőkarmokban végződnek. Az első találkozást a regény így prezentálja: „Hirtelen egy vén, hajlott hátú, boszorkányképű banya csoszogott eléje, vigyorogva, magában motyogva." Anna a boszorkánytól tudja meg, hogy a várban kísértetek járnak. Luca napján Rebi is beszélt a vérfertőzést elkövetett, s ezért apjuk által kivégzett Báthory-testvérekkel. Tőlük hallotta azt, hogy Anna a várba fog költözni. Találkozásukkor felajánlja szolgálatait a fiatal leánynak: „Ne feledd, hogy jóakaród, szolgád vagyok, s miben akarod, segítlek. Titkos sok tudományom es parancsodra lészen!..." Anna sosem veszi igénybe szolgálatait. Ellenben az ismételten elborzasztja, hogy az öregasszony legtitkosabb gondolatait is olvasni tudja.

Makkai Sándor nem tudja hitelessé tenni Rebi néne alakját. Ritkán szerepelteti, s még ritkábban motiválja ténykedését, s jellemén elégtétellel hagyja eluralkodni a negatív vonásokat. Asszonyát meggyőzi arról, hogy férje megrontotta, s ezzel kiterjeszti föléje a hatalmát. A lakosztályába zárkózott asszony számára ő szállítja a kémkedéssel megszerzett híreket. A fonóban, a cselédek körében hátborzongató történetekkel szórakoztatja hallgatóságát. Míg a tudatlan, idős cselédek hisznek szavának, a fiatalok elhallgattatják alaptalan vádaskodásai, locsogása miatt. Idő előtti halálát is fecsegése miatt leli. A testvérek szerelmét kileső, s erről asszonyának árulkodó öregasszonyt Báthory Gábor az erkélyről a mélybe hajítja. A szerző nem tudja elfojtani kárörömét. *„Végre hát csakugyan repül Rebi nénö, még károgott is a levegőben"* – jegyzi meg ironikusan.

Az alighanem elkerülte Makkai Sándor figyelmét, hogy saját történetében az öreg Rebinek Annára jóval nagyobb hatása van, mint ahogyan a szerző szeretné. A lánynak álruhába öltözve van alkalma kihallgatni Rebi néne Báthoryakról készített fátumát:

> A Báthoryak fia mind ördög, leánya mind boszorkány! – mondta Rebi nénö, s halk borzongás futott végig az *ostoba* leányok hátán. – A legrégibb ősük egy hétfejű sárkán s egy gonosz tündér gyermeke volt, e lápban párzották, s az épité e várat. A címerökben azért es vannak sárkánfogak. Fia, leánya egymással szeretkező, egymást öldöklő vótt örökké a Báthoryaknak. Teméntelen kincseiket lüdércek vetik fel a föld alól. Valamennyi eladta lölkit az ördögnek. A mostani úrnak is vagyon egy szörnyű bűnnye, mer megölt egy főurat, hogy leányát elrabolja s kincseit Ecsedbe hozza. De a lány megátkozta, s az átok megfogant rajta: nagy nyavalya szaggatja örökké, s mindig éhes-szomjas, és a szíve ég, mint a pokol. Azér is imádkozik örökké, hogy az Isten megbocsásson nékie, de késő, mert láttam a vörös varjat ülni éjfélkor az ablakjában, aki az ördög, és a lelkét várja.

S tulajdonképpen ezzel a mozzanattal indul el Anna a kikerülhetetlen fátum felé. Annát legelőször, egy gyermekes játék hevében, fivére nevezi boszorkánynak. Nem sokkal később, a cselédek összejövetelén Rebi néne mondja el, hogyan készül a szerepét betölteni.

> Egykettőre megnől a kis boszorkán, s akit hajszálival megfoghat, a lápban lészen annak fekvőhelye! [...] A kis boszorkán [...] már es tanujja a tündérséget. Tudjátok, hogy örökkön a lápokban szeret búkálni. Vadászik, mondjátok. Igen a! A kis kerek tóhoz jár titkon, ahol a tündérek laknak, s tőlük tanujja a legén-szív-hasgatás, elhervasztás mesterségjit!

A titkon kihallgatott beszélgetés hatására a körülötte történő szokatlan eseményeket már Anna is saját boszorkány voltának tulajdonítja. A várban megtelepedő ötvösmesternek ő mondja:

> Hiszen boszorkány vagyok! [...] Boszorkány, boszorkány! Láttam a tündéreket a kerek tóban. Szólottak, beszéltek. Szeretem a vért látni s kacagni azt, ki szeret! S egy legény felakasztotta magát érettem, akivel reggelig táncoltam.

Az ötvösmester képet is metsz „Anna boszorkányról", a tizenhárom éves, megejtően szép lányról. Nevelőanyjának, az idős Sára néninek halálos ágyán szintén megvallja boszorkánnyá válását. S nemsokára a parasztok is annak tartják őt. Titokzatos, érzéki, vadóc „nádiboszorkánynak".

> Maga se vette észre, hogy lassan-lassan kezdi elhanyagolni magát; hogy viselkedésében, öltözködésében, szavaiban paraszti sorába süllyed a láp lakóinak, s amint térdig felgyűrt szoknyában, mezítláb tapos a lápban, s evez vagy hálót von, tüzet rak, üstöt kever, nádat tör, hever, beszél vagy hallgat: egészen olyanná kezd lenni, mint ők, s kócos tündéri szépségében a Leonárd mester ezüstplakettjén kacagó nádiboszorkány zilált hajú, vad bűbája kezd valóra válni. Pásztorlegények tüzes szeme s méla furulyája a tisztásokon, halászlegények búsongó dalolása s keserves füttyei a nádasok rejtekein, szótlan félelemmel s epedő szerelemmel feléje hajló vad parasztfiúk szagos bokrétái, miket a délutáni árnyékban felébredve maga mellett, s néha egészen beborítva általuk, keblén talál: ezt a vad boszorkányi bűbájt hirdették; az egész láp tele lett iránta való forró, fülledt, tikkadt szenvedéllyel: s ő maga álmodozva, lankadva, hanyagon s lefelé süllyedve járt ebben a légkörben, kócosan, virágkoszorúval, láp szennyezte s tépte ruhában s kietlen messzeségbe meredt szemekkel.

A tizenöt éves fejedelmi sarjnak a cselédek világában és a lápban való eltévelyedését a Gyulafehérvárról hazatérő fivér, később a várba érkező Nádasdyné teszik szóvá. S innen már új korszak indul Anna életében. Annának a Bethlen Gáborral való beszélgetése, a férfi iránt fellobbanó rajongás megtisztítja az önvádtól, kiemeli a szennyes gondolatok fertőjéből. Rebi néne halott, Báthory Gábor Erdély fejedelme. Annát fivére szeretői másfajta boszorkányságra, a szerelem művészetére, a férfiindulatokkal való játékra tanítják meg. Új tanítója Báthory Erzsébet (ő az, akiről mint vámpírról készült film Nyugaton), s még inkább Imrefiné, az erdélyi kancellár kacér felesége, akinek hatására a nádiboszorkány „úri boszorkánnyá" alakul át. Báthory Erzsébet mondja:

> Megtanulod a szerelem művészetét! [...] Ez a mi szép testünk arra született, hogy fejedelmek s főurak essenek kétségbe érte! Én is boszorkány volnék a te gondolatod szerint. De nem parasztlegények, hanem urak boszorkánya! Az léssz te is, leánykám! Országok sorsa fordul meg s függ a hajszálainkon!

Majd pedig Imrefiné:

> Nem hitván kendőben s egyébben van az én boszorkányságom [...] Hanem, látod-é, forró karjaim, puha keblem, égő szemem s csókos szám vonja hozzám a drágát! [...] Igen, kell lennie bennem valamely bűbájnak, de belül. Nem mesterséggel cselekszem, hanem belőlem csak úgy kigyün [...] asszonyi csáb, Anna.

S Anna azonnal átállítódik az új boszorkányszerepre: „Igen [...] én is boszorkány vagyok [...] ilyenformán" – feleli töprengve. S ettől kezdve az öltözködés, a csábítás, a paráznaság, a terhesség megelőzése és megszakítása, az élvezetek nyújtása és követelése köti le figyelmét. Hálójába rendre belekerül két férj, a fejedelem fivér, megszámlálhatatlanul sok úr és szolga. Áldozatai között néha ártatlan lányok is vergődnek. A házasélet négy évétől halálra kínzott első férjtől örökölt kereki vár „boszorkányvárrá", a bűnök, élvezetek, tivornyák, a szodomizmus helyszínévé alakul át. Ám Báthory Annának ez alkalommal sem sikerült valódi boszorkánnyá válnia. Az egyetlen erdélyi férfin, akit tisztelni és szeretni tud, Bethlen Gáboron Báthory Anna minden varázsa megtörik. És akkor is, amikor 1618. december 14-én a kolozsvári börtönbe zárják. Sem a nádi-, sem az úri boszorkánynak nincs hatalma sem élők, sem halottak fölött. Még maga fölött sem – sem a bűnöknek, sem az indulatoknak nem tud ellenállni. Látszólag Erdélyország és Erdély fejedelmének sorsát igyekszik befolyásolni. Amire tehetségéből telik, az csupán az erkölcsi fertőben való megmártózás. A narrátor ezért is félti hatásától Erdély és az erdélyi arisztokrácia sorsát.

A szerző gyakran él a *leleplezés* gesztusával. Egy alkalommal, nem sokkal az ecsedi várba költözés után, Sári, a kis szolgálólány elfecsegi a konyhai öreg cselédektől hallott mendemondákat. Holdvilágos éjszakákon a halott Báthoryk kísértet formájában sétálgatnak az ecsedi vár kertjében, zivatarok idején pedig a pincébe és a padlásra húzódnak dorbézolni. Rebi néne, a vár titokzatos öregasszonya, lépten-nyomon bizonygatja, hogy éjszakánként egy, fejét a hóna alatt hordozó ifjú kergetőzik egy Báthory kisasszonnyal. Incesztust elkövető testvérek voltak ők, akiket apjauruk büntetett fővesztéssel, a lányt pedig a kútba vettetéssel. Anna hatása alá kerül a frissen hallott, fura történeteknek. A késő esti órában lakosztályát egy szál gyertya világítja meg. Annak a lángja is hirtelen lobogni kezd, majd kialszik. Anna a kísértetnek tulajdonítja a fény kialvását, s rémülten menekül fivére ágyába. Az író azonban siet felvilágosítani az olvasót, hogy a gyertya fényét a nyitott ablakon becsapó szélfúvás lobogtatta meg, s egy berepülő nagy, sebes denevér keltette szélörvény oltotta ki.

Ugyancsak a hallottak, valamint az első, szabadban töltött éjszaka szokatlansága vált ki érzéki csalódást Annában. A várban tartózkodó fiatal nemesek szórakoztatá-

sára három napra tervezett vadászat első éjszakáján Anna elkószál az ecsedi lápban. De innen idézzük a regényíró által vezetett történetet.

> Egyszerre csak a nádasok felett, a füzesek lombjain át kibukkant az ezüst hold, kísérteties fénnyel öntve el a világot. Anna nem tudott tovább a sátorban maradni. [...] Hirtelen kis kék láng lobbant fel előtte. Ott libegett, anélkül hogy világítana, szeszélyesen táncolva előtte, mintha a füvek hegyén ugrálna. Aztán még egy, még egy... Csakhamar egész kis lidércsereg libegett, táncolt előtte. Anna követte őket. A kis lángok átszökelltek a zsombékokon, be a nád közé. Végig egy ösvényen. Egyszerre csak eltűntek, de ugyanakkor, mint valami csillaghullás, fénybogarak egész felhője rajzott fel körülötte nesztelenül hullva, hullva a sötétbe. S túl a fényfelhőn, valami édes, búgó susogás hangzott, mintha hívta volna. S Anna szinte álomban ment, ment előre. S kitárult előtte egy holdsütötte kis kerek tó. Szinte felsikoltott. Öt-hat fehér test ringatózott a habokban, s karcsú, fehér karok nyúltak a hold felé. A vízitündérek fürödtek a holdfényben, s egymással sugdosódtak szívet fájdító szirénhangokon. [...] Már látta sötéten kígyózó hajukat, vakító keblüket, fényes szemüket, piros ajkukat, villogó, nevető gyöngyfogukat, s feléje tárt habfehér karjaik cikáztak a szeme előtt. S ekkor hallotta a hangjukat is:
>
> – Jöjj, jöjj! Mink is Báthory kisasszonyok voltunk, s most tündérek vagyunk! Jöjj, fürödj velünk a holdfényen, jöjj vízi palotánkba a hínár alá! Száz szép legény van ott lehurkolva s alusznak. Szépek, szépek, s mi csókolgatjuk, ölelgetjük őket a víz alatt!

A vízitündérek csábítják, csalogatják az elbűvölt kislányt. S hogy mégsem lép közéjük, a felhőben elrepülő boszorkánynak, Rebi néninek köszönhető, aki a víz alá riasztja a lányokat. A narrátor újra siet előhozakodni a magyarázattal.

> A hold kisütött, s egy nagy, fekete halászsas lebbent el a sás között. Hat szép fehér hattyú rebbent szét a tavacska vizén. S Anna mélyet sóhajtva úgy érezte, mintha nehéz álomból ébredne.

Az ecsedi várba érkezett árvákat már az első nap reggelén váratlan meglepetés éri. A fürdőszoba egyik csapján hideg, a másikon pedig forró víz ömlik a padlóba eresztett márványmedencébe. A meglepődött Anna boszorkányságnak nevezi a fürdőszoba ilyetén működését. Nem tudja azt, amit a narrátor elárul olvasóinak az újszerű technikai megoldásról: egy körbejáró ló hajtotta gépezet pumpálja fel a vizet az emeletre, a fürdőszobába. A megoldás, akárcsak a kertben és a termekben található egyéb elmés megoldások, egy csavargó olasz mestertől származik.

A leleplezés a távolságteremtés olyan eljárása, amely a narrátor és az olvasó között szolidáris viszonyt alakít ki, azáltal, hogy a szereplő háta mögött cinkosan egymásra mosolyognak, s ily módon különválasztja egyik oldalon a szereplő világát, a történetet (histoire), másik oldalon a narrátort és az olvasót, tehát az értékítélettel

telített világot, az elbeszélést (récit).[20] Az eljárás retorikai alakzata a helyzet kétszeres, párhuzamos (pontosabban ellentétes) narratív megjelenítése. Miközben az első narratív reprezentáció szimulálja az optikai csalódáson áteső hőssel való együttérzést, megpróbálja átélni emócióit, a második narratív reprezentáció átírja a történetet a racionalitás dimenziójába. Ezzel az eljárással gazdagon élt a felvilágosodás szépirodalma (például Bessenyei György: *Tarimenes utazása*), a 19. századtól kezdődő népművelő, felvilágosító irodalom (Gegő Elek).

A szerző egy pillanatig sem engedélyezi magának, hogy belevesszen ebbe a világba. Nem tesz engedményt, nem marad következetlen. Bár egy alkalommal több lapon keresztül jeleníti meg a cselédasszonyok fonóját, maga nem tudja belefeledkezéssel, személyes idegenkedése és előítéletei nélkül hallgatni az ott elhangzó történeteket. Nem rejtegeti azt, hogy személy szerint számára is ellenszenves ez a világ. Amint a regényhez írott előszóban nevezi: „alacsony és durva környezet".[21] Valójában a folytonos, állandó és hangsúlyozott jelenléte alkotja meg a világot, jelenti a világ biztonságát. A történet morfológiai szerkezete ezért is tér el a boszorkánynarratívumokétól, s hasonlít ahhoz a hatalmi beszédmódhoz, ami csupán egy ítélet motivációja kíván lenni. A szerző nem hallgatja el azt, hogy Anna törvény általi halálra ítélése saját találmánya: a szerző erkölcsi érzéke nem volt hajlandó szemet hunyni egy gátlástalan lélek tévelygései fölött. Idézzük a meglepően indulatos célzást rejtő szerzői magyarázkodást:

> Báthory Anna sorsa különben ékesen szóló bizonyságtétel az erkölcsi világrend sérthetetlen fensége mellett. Akik ezt a világrendet igazán tisztelik, azok mély szánalommal fogják kísérni Anna sorsát, s megerősödnek az örök törvény iránti hódolatukban. Akik nem? Azokról nem érdemes beszélni.[22]

Szintén e hatalmi beszédmód retorikai alakzataként nevezhető meg a boszorkánnyal, a boszorkánysággal kapcsolatos etnográfiai tények hiánya és eklektikus volta. A forrásairól beszélve a szerző teszi szóvá, hogy Komáromy Andrásnak a *Századok* 1894-es évfolyamában közzétett, *A „bűbájos" Báthory Anna* című életrajza indította meg érdeklődését. Ez a forrás azonban „egyetlen adatot sem tud róla adni gyermekkorának abból a sorsdöntő hét esztendejéből, amelyet tizennégy éves koráig Ecsed várában töltött az árva".[23] Amire a szerző ebben a helyzetben rákényszerül: „Mindezeket az alakokat és az egész környezetet ki kellett színezni."[24] Így válik érthetővé, miért annyira vérszegény e poétikai világ boszorkányalakja, s miért annyira ingatag az az életvilág, az a kognitív világ, amelyben Anna él. Mindössze elvétve találunk a történelem folyamán olyan hiedelemközhelyeket, mint: a táncot az ördög találta ki, Luca napja gonoszjáró nap, az új helyiségben látott álom beteljesedik, a boszorkány hajából vágott tincs szerencsét hoz.

Makkai Sándor 1890-ben született Nagyenyeden, papi családban. Kolozsváron református teológiai, majd bölcsészdoktori oklevelet szerez. 1915-től lelkész, 1917-től teológiai magántanár, 1926-tól, 36 éves korától püspök, 1936-ig, amikor távozik Erdélyből. Élete 1951-ben zárult. *Ördögszekér* című regénye Kolozsvárt jelent meg

1925-ben, egy évvel a püspökké választása előtt. Könyvében azonban elsősorban nem a puritán érzelmű lelkész, a püspökhelyettes, a majdani püspök szólal meg. A lelkész Makkai egyébként is „a vallásos jelenségek realista, kritikus, történelmi értelmezésében oly messzire elment a racionalizmus irányába, amennyire gyakorló egyházi ember egyáltalán elmehet" – írja róla egyik életrajzírója.[25] Inkább azt a nemzetét féltő értelmiségit kell látnunk, aki a realitásokkal való szembenézést sürgette (*Magyar fa sorsa*, 1927, *Magunk revíziója*, 1931, *Magyar nevelés, magyar műveltség*, 1937), s a nemzeti történelem, a múlt és a jövő, a történelemalkotó energiák elherdálását féltette. A nagy munkára hivatott, az átlagembert meghaladó kapacitásokkal született Báthory testvérpár részben megbízásból, részben jószántából egy ideig saját elképzelése, saját indulatai szerint alakítani kezdi Erdély történelmét. Amit Makkai Sándor furcsáll, az a két testvér által erre kiválasztott stratégia. A regény rövid idő alatt nagy feltűnést keltett. Megjelenése idején a romániai magyar irodalom első igazán zajos könyvsikere volt; híres és hírhedt regény, botrányhangulat alakult ki körülötte; illett, hogy mindenki véleményt mondjon róla, akár olvasta, akár nem [...] Mert noha az utolsó Báthoryak testvérszerelme, vérfertőző rémhistóriája nem lényege ennek a regénynek, mégis az olvasók aszerint emlegették és tartották számon: „az a regény, amelyikben azok a testvérek..." És ugyancsak ilyen izgató, felszínességében is ható témája e regénynek: Báthory Anna „általános elzüllése".[26]

És idézzük Németh Lászlónak az olvasás izgalmáról árulkodó, 1927-ben írott szavait: „Első kiadása körül valóságos mondakört támasztott a megjelenését követő botrány s a hozzáférhetetlenség Siegfried-csuklyája. Voltak, akik a legnagyobb magyar regények közt emlegették, s voltak, akik az erdélyi kálvinistákat féltették püspöküktől. Dühös röpiratok és dühös püspökfiak támadták a fiatal főpapot, aki Biblia-fogó kezével a testvérszerelem leírására vetemedett."[27]

Ezektől az indulatos támadásoktól igyekeztek megmenteni a szerzőt és a művet a romániai irodalomkritika legtisztábban gondolkodó ítészei: Laczkó Géza, Németh László, Kuncz Aladár, Jancsó Béla, Szerb Antal, Szenczei László. A téma az ő hatásukra kanonizálódott morálfilozófiai kérdéssé. Amint a fenti elemzés is bizonyította: a boszorkányság az önpusztító hajlamokat tápláló és az együttélés normáit kikezdő morális beállítottság foglalata.

Szabó Dezső (1879–1945) számtalan indulatot meglobogtatva mondja el a 20. századi erdélyi falu „elsodródását".[28] Lelkésze, Farcády Jenő megállíthatatlanul süllyed el családja gondjaiban, az adósságokban, az alkoholmámorban. Amiből erőt merít az élethez, az a különböző alkalmakkor rögtönzött dagályos eszmefuttatás. Kuncz Ilona, a falu tanítónője úgy éli életét, mintha ő lenne megbízva a földi igazságszolgáltatás végrehajtásával. Schönbergernek, a faluba tévedt zsidónak csak pénze van, majd mindent megvesz hozzá.

A falu fiataljai hirtelen nagyra nőve helyet keresnek maguknak az életben. Böjthe János egyetemi tanulmányait befejezve tér haza Európából, s szülei meglepetésére úgy dönt, hogy földet fog művelni. Farkas Miklós a budapesti modern irodalmi élet hangadója, vezéralakja lesz. Kilenc könyvét ki lelkesedéssel, ki értetlenkedve, ki felháborodva olvassa. Farcády Judit, a szépséges paplány színészi pályáról álmodik a

falusi parókia sötét szobájában. Sarkadi Géza, a falu Schönberger nevű zsidójának akarnok fia előbb Farkas Miklós árnyékában írja meg kritikáit, majd apja kitűnő érzékét örökölve miniszteri széket foglal magának.

Az első világháború mindannyiuk számára sorsforduló. A férfiakat, a fiatalokat frontra viszik. Itt hal meg rendre Kuncz Ilona mindkét fia. Míg az idősebbik halálhírén a hamis hazafiság pátosza segíti át, kisebbik fia halálának hírét már nem tudja túlélni. Farczády Jenő nagyobbik lánya Budapest hírhedt szépasszonya lesz. A pompából rendre aláereszkedik az örömlányok megvetett világába. Kisebbik testvére betegség áldozata lesz. A lelkész egészségét az ital, tisztességét a nincsteleség emészti fel. Mikor a botrány elől egyháza korai nyugdíjba menekíti, családja eltartásáért írnoki munkát vállal. A falu zsidója mindenkor feltalálja magát. Egyetlen riválisa Böjthe János. Az Európát, majd a frontot megjárt fiatalember összegyűjti a román betörés elől szétszóródott faluját. Újraéleszti a gazdálkodást, családot alapít, jövőt teremt.

A sodró lendületű történetet, a sűrűn benépesített regényvilágot Szabó Dezső 1919-ben alkotta meg. Azt bizonyítja benne, hogy a világot mindenestől újra kell teremteni. A múltjába hulló dzsentri, akárcsak a hozzáigazított, korrupttá vált közigazgatás, a nyomasztóvá vált oktatás, az egyház nem tudják sem a történelmet, sem az életet vállalni. Ezért mintegy varázsütésre válnak láthatatlanná, omlanak össze a háború kitörésekor. Ezt a halálra ítélt látszatvilágot jeleníti meg Szabó Dezső az európai mitológia segítségével.[29] A mitológiát, akárcsak a vallást, olyan metaforikus nyelvként használja, amely egyszerre tud referenciális és szimbolikus funkciót betölteni. A halódó világ realitását ellensúlyozza a rávetülő mitikus világ: a mitológia az élettel a látszatéletet, az emberrel a gyilkos és alattomos indulatokkal eltöltött, a múltja, az ösztönei által üldözött nem-embert, a jelennel a múltat, az alkotással az örömtelen munkát, az élettel a halált állítja szembe. A regény mitológiájának dominánsalakjai a *lidérc, a kísértet, a visszajáró halott, a vámpír.* Farcádynak az ital savanyú szaga által betöltött lakásában a kis lámpa fénye súlyos *lidércként* fekszi meg a gyermekek álmát. A papucs alatt élő Kuntz Imre számára izgága felesége folytonos *lidércnyomás.* A háború előrevetülő réme felvert *lidércként* indul neki a világnak. Farkas Miklósnak nyugtalan lelkiismerete *lidércként* szegődik nyomába. Később már menekülni próbál *lidérceitől,* „önmaga feljáró kísértete lesz". A papság és az erdélyi magyarság megváltó ígéreteként induló Farcády tiszteletes egészségét és erkölcsét kikezdi a sok dorbézolás. A folytonos alkoholmámorból ritkán ébredő férfiba *hazajáró lélekként* tér vissza a szerető apa. Később, mikor püspöki rendelkezésre új lelkész foglalja el a szószéket, s Farcády egy faluszéli házikóba költözik családjával, a falu megfeledkezik róla, s ritka sétái során úgy csodálkoznak rá volt hívei, mint *felállt hullára.* A gyermekei halálát elviselni nem tudó tanítónő felakasztja magát. Férjének hagyott levelében fogadkozik, hogy *visszajár* majd megrontani boldog özvegyi életét. A *vámpírok* a háború kitörésétől kezdve pusztítják a férfiakat. A háttérországban, a beteggondozókban „a vér fertelmes vámpírjai" támadnak rájuk, a férfira éhes lányok, ápolónők, „hogy a halni indulókból még kimaszturbálják az utolsó ölelést, az utolsó garast". E kísértő lények világába illeszkednek be a *manók, a vilik.* Együttesen egy olyan mitológiát alkotnak, amely szubjektivizálja, individualizálja, megélhetővé és

megítélhetővé teszi a történelmet, a társadalmat, a háborút. Világuk csak akkor szűnik meg, amikor a gyilkos indulatú ellenségek lassan kihalnak, amikor a háború véget ér, amikor Böjthe János maggal veti be a termőföldeket, s amikor a bölcsőben felsír az első csecsemő.

A múlttal, a dzsentrivel, a háborúval, egy ellenséges világ részeivel számol le Szabó Dezső regénye. Ezért nem tudja intencióit pusztán a regényírás narratív eljárásaira bízni. Helyenként a gondolatok, az írói intenciók, helyenként az indulatok maradnak pőrén. Ezért is követte lezárhatatlan, összebékíthetetlen vita a regény megjelenését.[30] A regény mitológiája azonban kifogástalan. És észrevétlen. A mitológia mint retorikai eljárás a történelmi narratíva megjelenítésének eszköze, alkalmas megidézni és elítélni egy antivilágot, amely a jelennel szemben a múlt, a humánussal szemben az antihumánus, a haladással szemben a megtorpanás.

A két világháború közötti romániai falu sorsát megszállottan vállaló és irányító Balázs Ferenc (1901–1937) a nagyvilág bejárása után az aranyosszéki Mészkőn állapodott meg, unitárius lelkészi hivatást teljesítve. Az unitárius teológia elvégzése után előbb Oxfordba, majd az Amerikai Egyesült Államokba utazott. Haza Ázsián keresztül, Japán, Kína, India, Palesztina érintésével tért. Személyesen kereste fel Rabindranath Tagorét, Gandhit. Amerre járt, mindenütt szülőföldje felemelése számára keresett gazdasági, szociális, kulturális modelleket. Hazatérve tanító szándékkal tette közzé világ körüli útjának tapasztalatait *(Bejárom a kerek világot)*. Falusi lelkészként népfőiskolát, vidékfejlesztő szövetkezetet kezdeményezett, négyéves falufejlesztési tervet dolgozott ki. Eredményeiről és kudarcairól megírta a kor legvisszhangosabb szociográfiai munkáját *(A rög alatt)*. Mindezen idő alatt kitartó munkatársa volt a *Korunk* című folyóiratnak, munkatársa, vezéregyénisége a radikális szemléletű Erdélyi Fiatalok csoportosulásnak. A „magyar falu problémáiról", az „erdélyi magyar faluról", „a szövetkezeti kérdés jelentőségéről", „a falu gazdasági problémáiról", „a falu gazdasági megszervezéséről" folyamatosan tartott előadásokat. Nőszövetséget, dalárdát, ifjúsági egyesületet, sportéletet alapított. Templomot, papilakot, iskolát épített és bővített. Vetőgépet vásárolt, gyümölcsfákat telepített, vízvezetéket kezdeményezett, vegyszerek használatát javasolta.

Súlyos betegen regényt írt mészkői élményeiből, a falutörténetnek az emlékezet alapján is azonosítható epizódjaiból, *Zöld árvíz* címmel.[31] A kritika kezdetektől a hanyatlás, a betegség „bélyegét" látja a művön. A Balázs Ferencről szóló monográfiát befejező Horváth Sz. István így foglalja össze a regény recepcióját: „Nem is egyértelmű a regény fogadtatása. Már akkor többen meglátják és fel is vetik hiányosságait, szerkezetének szétesőt voltát. [...] A regény besorolódott a kortárs népies regények közé."[32] A szerző ez utóbbi mondata Kováts József bírálatából ihletődik. Szerinte ugyanis: „Mint irodalom a közepes népies regények közé sorozható, mint egyéni dokumentum oly papregényekkel tart fenn közösséget, melyek Az elnémult harangok, a Fáklya és az Elsodort falu vonalán túl a szerző életének szűrőjén áttört tapasztalatok."[33]

A *Zöld árvíz* két világot szembesít egymással. Az egyik a biztonságot nyújtó, a múlthoz és a tájhoz tapadó helyi hagyomány: a mentalitás, az életvitel, a szomszédokhoz, a román lakossághoz, az élethez és a halálhoz való viszonyulás, a lokális

történelem. A másik a templom és az iskola, Balázs Ferenc világa: a könyvek, az általuk beszivárgó gondolatok, a nagyvilág.

A regényben a falunak egyénisége van, nem képlékeny, az értelmiségi szándéka, kénye-kedve szerint alakuló, alakítható szocium. Ellenállása, bizalmatlansága szándékai felülvizsgálására kényszeríti a népnevelőt. A nép segítségére falkában sietŏ megváltókról a lekenyési Kelemen Lőrinc, azaz a mészkői Nyitrai András gazda mondja el véleményét Adorján Dénesnek:

> A falusi embernek éppen ezért lett olyan nyomorúságos a sorsa, mert igen sok úriember akar rajta segíteni, s ezt a rengeteg embert mind nekünk kell eltartani. [...] A háború előtt egy ember ült a jegyzői irodában, most négy. A finánccok elfértek Terebesen hat vagy hét szobában, most egy palota kell nekik. Ügyvéd volt nyolc, most negyven. Orvos is vagy öt, most ötannyi. Aztán van mezőgazdasági kamara, kibővített tanfelügyelőség, három annyi csendőr, a hivatalokban minden asztalra két hivatalnok s ez a rengeteg ember mind azt mondja, hogy segíteni akar rajtunk. Az Isten megvert bennünket ezzel a sok segítővel. Mindenütt utunkat állják, reguláznak, igazítanak, kirendelnek, közmunkára hajtanak, az ember még egy sütőkemencét sem építhet az engedélyük nélkül. S ez mind a mi javunkra történik. De meg is kívánja mindegyik az árát.

A regényben népnevelő „kalandor" jelenik meg. A faluban élő, a faluban tartózkodó értelmiségiek mindenike megtorpan választott hivatása útján. Verebes Péter, a tanításban megfáradt tanító a felesége elől menekülve hagyja el a falut. Fekete Vince, az ifjú pap híveivel a kepe kifizetésének visszautasítása miatt különbözik össze. Bár önzetlenül gondozza a kertek ifjú facsemetéit, s házasságot ígér a tanító lányának, a kepe miatt elmérgesedő helyzetben ellene fordul a fiatal tanító kultúrházépítő szándékának is. Ugyanúgy kiszorul a falu életéből, mint a szomszédos Sóvárra „költöztetett", az állandó lángolásban korán kiégett, halálos ágyon fekvő Létai Balázs lelkész, aki kultúrotthont épített, tejszövetkezetet, gépszínt alapított, saját pénzén bővítette ki az iskolát, a papilakot azonban a maga számára elhanyagolja kényelmessé tenni. Alakjában Balázs Ferenc felismerhetően magát mintázta meg. Adorján Dénes, a balavári teológiatanár nyaralni érkezik a faluba. A néhány hét alatt olyan népszerűvé válik, hogy problémáikkal hozzá fordulnak a falu lakói. Ő maga azonban nem szándékszik e világ megváltójává lenni.

Miközben a szerző kulturális reformot sürget, elkeseredve nézi azok magatehetetlenkedését, akiknek ezt vállalniuk kellene. S miközben maga programot dolgozott ki a falu felemelésére, modernizálására, s korábban a falusi embert és annak tudását már-már mitikus, mindenképpen romantikus színekben látta és láttatta, közvetlen tapasztalatai alapján nem tud elnéző lenni a falu, a falusi ember mentalitásának másságával szemben. Az 1923-ban megjelent, egy ifjú írógeneráció csoportos jelentkezését képező *Tizenegyek* antológia programadó bevezető írásában Balázs Ferenc alábbi, lendületes mondatai olvashatók a „székely mitológiáról", a „faji kultúráról".

> Most nézzük ezzel a szemnyitással az új erdélyi irodalom egyik feltűnő jelenségét. Fogjuk kezünkbe azokat a lélekdarabokat, amelyek pennájuk csákányával zengő szavú székelyek fejtettek ki lelkük sziklájából. Azokat az ősi, székely földből fejet emelt, földszagú, csillagokba néző, szikrázó, zengő elbeszéléseket, amelyeknek mámorosa ma minden földből nőtt székely [...] Mik ezek? Elbeszélések, regény darabok? S főképpen: mesék, vagy valóságleírások? [...] Ez nem valóság, nem mese: hanem mitológia. Ki állítja, hogy a mitológiákat eltemette az idő? Hős korban élő fajok, amelyek akkor bontják ki életerejüket, mitológiákba szárnyalnak. Megnyílt utakon elszáguldani látni hatalmassá, tökéletes erőssé nőtt önmagukat: ez a mitológia. Egy faj életakarata, amely akkor dobban legelőször. Bomlott látás, amely teljessé képzelt óriásainkat beleállítja minden kapcsolatba. Földhöz kötözgeti, bogarakhoz hajlítja, fák közé emeli. S ez a mindent-egybeölelés szükségképpen vallásos színezetű, valláson értvén az ember lelkének kozmikus dolgokba való belenövését.

Balázs Ferenc programot kezdeményezett a „faji" (valójában nemzetiségi és népi) hagyományok átmentésére. Ennek részét képezte a helyi népművészeti hagyományok (alabástromfaragás, szövés) újraélesztése, a kézműves termékek (tordai) boltban való értékesítése, a népmesék, népdalok, a helyi narratív emlékezet népfőiskolai összejövetelen való előadása.

Már *A rög alatt* című kötet is az Aranyosszék, az aranyosszéki ember „felfedezésének" öröméről, élményeiről tudósít. A mészkői egyházközség 1744-ből fennmaradt jegyzőkönyvében lelkesedéssel fedezi fel a 20. század elején is működő, az egyházi birtokon a hitközösség, a hívek érdekeit demokratikusan érvényesítő gazdálkodás előzményeit. Népművelő szándéka ettől kezdve folyamatosan a helyi közösség érdekeihez, érdeklődéséhez, sajátosságaihoz igyekezett igazodni. A falufejlesztési akció jelentős részét képező népfőiskola és vallásos estélyek összejövetelein ő maga is belefeledkezve hallgatja hívei élménytörténeteit, meséit, dalait. Erről az élményről *A rög alatt*ban külön fejezet számol be, *Megszólal a falu* címmel. Nyitrai Mózes, idős Gálfi Miklós, és Nyitrai András az első világháború frontélményeit részletezte a feszülten figyelő falusfeleinek. Gálfi Zsigmond a közeli Torda munkásságának sztrájktapasztalatát idézte fel. Hosszú Miklós a hajdani iskolábajárásra emlékezett. Borbély Gyuri az unitárius Mészkő és a katolikus Sinfalva ellenségeskedését idézte fel. A mesélő kedvű Jobbágy Sándor pedig egy hazugságmesével szórakoztatta hallgatóságát. De a könyv majd minden lapjának más-más mészkői szereplője van: gyermekek, férfiak, asszonyok, akiket egy-egy szavuk, vélekedésük, tettük miatt nem lehetett nem megemlíteni ebben a mészkői krónikában.

A szerzőnek a faluban tett megfigyeléseiből a *Zöld árvíz*ben sajátos etnográfiai realitás áll össze.

A Mészkőn élő Balázs Ferenc a parókia udvaráról naponta szemtanúja a templom közelében lévő falu kútjánál zajló esti itatásnak. A zajos, majd hirtelen elnéptelenedő, elcsendesedő falu életképszerű motívuma a regényben ismételten visszatér. Ugyanilyen életkép készül a tavaszi sürgés-forgásról, a tavaszi szántásra igyekvő

férfiakról, az ebéd utáni, árnyékban megejtett pihenésről. Kelemen Lőrincet a regény első napjának estéjén a faluban mindennapos vacsorával, puliszkával és kecsketejjel várja felesége, mint ahogy korábban a kurátor a faluban tartózkodó püspököt is ilyen vacsorával vendégelte meg. A falu sziklás határában máig népes kecskenyáj szedegeti össze a füvet. Hosszasan elidőz a templom előtt gyülekező, az istentisztelet előtt a falu ügyeit megvitató férfiaknál, a húsvéti előkészületeknél. A közérdekű eseményeknek, rendelkezéseknek dobolás kíséretében való közzététele az aranyosszéki falvakban egészen az utóbbi időkig szokásban volt. A mészkői lelkész figyelmét nem kerüli el az sem, hogy hívei igyekszenek új ruhadarabot magukra ölteni az úrvacsora vételére, a megszólaló harangszót kalapot levéve hallgatják. S amit maga is sokszor gyakorolhatott:

> A pap kitette a kalapját a tornác fájára, a harangozó a toronyablakból észrevette a jelt, a két harangkötelet a két markába fogta. A kicsi az asszonyoknak szólott, a nagyobbik a férfiaknak zengett. A kapuk megnyíltak az egész faluban szerte, ünnepélyes, lassú léptekkel indult el a hívők serege a közös találkozásra.

A helyi történelem, a helyi topográfia, a helyi életvilág olyan alakzatok, amelyek a *Zöld árvíz*ben a helybéliek számára múltjukat, világukat, társadalmukat idézik meg. A kívülálló számára azonban ez a kvalitásuk nem létezik. Balázs Ferenc a regényesítésben a helyi toponímiát, olykor pedig a toponímia dekódolható kicserélését, a falu életéből szelektált események epikus keretbe szerkesztését, fiktív eseményeknek a falu életterébe telepítését alkalmazza. A regénybe épített események és személyek a falu emlékezete alapján máig azonosíthatók. A regény ily módon a közösségi emlékezet externalizációjává vált, akárcsak a falu temetőjében található epigráfiai irodalom, a családi irattárakban felgyűlt oklevelek, levelezések, nekrológok, különböző feljegyzések.[34] S ami számukra még kedvesebbé tette e történelmet, az az, hogy az általuk ismert, a nagyvilág által elismert papjuktól származik. Kelemen Lőrinc a Kövespadon keresztül gyalogol be Terebesre orvost hozni beteg unokaöccse számára. Sógora a Ciglából hoz tüzelőt családja számára. Fekete Vince a Szőkemál szőlősei között enyeleg Verebes tanító lányával. A mészkőiek ma is ugyanazon a kövek szagatta úton járnak a falu központjától a temető irányába, amelyen a három fiatal, Vince, Klárika és András a szőlős felé indul. A regényben Mészkő Lekenyés, a közeli város, Torda Terebes, Kolozsvár Balavár, Aranyosgyéres Berkenyés, Sinfalva Berkes, Aranyosszentmihály Sásd, a falu határában elfolyó Aranyos pedig Hevenyő néven szerepel. Máli néni, a lázas kisgyereket eredményesen gyógyító „öreg boszorkány" Jobbágy Máli néven közismert, kedves figurája volt Mészkőnek. Pataki Domokos Bíró András, Gagyari Sándor Halmágyi Tamás, Kerekes József Kereki József névre hallgatott. Bálint Samu valódi neve Gálffy Balázs, a falu harangozója volt. A frissen a faluba került Gergely Dezső tanítót a helybéliek Zsigmond Ferenccel, Balázs Ferenc tanító kollégájával, Mikó Imre Szabó Dezsővel azonosítja.[35] A gyermekét villámütés folytán elveszítő Sebesi Dénesné tragédiáját a szájhagyomány is megőrizte fél évszázadon keresztül. Az asszony egyébként serénységéről kapta nevét Balázs Ferenctől.[36]

Hasonlóan emlékezetes a regényt lezáró két tragédia, a veszett farkas garázdálkodása és a hirtelen hóolvadást követő áradás.[37]

A regényben a falusi mentalitás érzékeltetésére Balázs Ferenc döntőnek érzi a súlyos beteg gyermekhez, a betegséghez, a gyógyításhoz való hozzáállás bemutatását. Egyik asszony forróvizes kendőt javasol a gyerek nyakára, a másik rántott hagymát a mellére, a harmadik Máli nénit sürgeti, hogy szenes vizet vessen, más pedig lemondóan a papot javasolja, hogy imádkozzék a betegért. Kelemen Lőrinc, a gyermektelen nagybácsi undorral fogadja a boszorkány érkezését és sürgölődését, felelősségre vonja a papot, amiért pénz helyett imával siet a beteg gyógyítására, s orvosért indul a közeli városba. Azt azonban az árvízveszély miatt semmi pénzért sem tudja kimozdítani otthonából.

Más alkalommal a faluba érkezett fiatal tanító irányítja olyanképpen a beszélgetést, hogy a hiedelmekben hívők nevetségessé váljanak:

> Azt már ők [a dalárda tagjai] is régen tudták, hogy halott embert föltámasztani nem lehet, angyalok, ördögök, prikulicsok nincsenek, csak a szeme káprázik annak, aki a temetőben effélével találkozik.

Az udvarhelyszéki Farkaslakán született és nevelődött Tamási Áron (1897–1966) közelről és részleteiben ismerte a boszorkányhit elemeit. A motívum egész életművét végigkíséri. Valahányszor részletezőbbé válik a székely világ ábrázolása, mindannyiszor, titokzatosságba burkolva, megjelenik az éjszaka nyugtalan asszonya, a boszorkány.[38]

Egyik ilyen történet az *Énekes madár* című mesejáték. A történet olyan erősen kimunkált, hogy a benne megjelenő boszorkány magatehetetlenül rabja lesz az írói szándéknak.

Egy „akármelyik" székely falu egy házában három lánytestvér lakik: két vénlány, Gondos Eszter és Gondos Regina, és Gondos Magdolna, az ifjú, virágzó fiatal lány. Ebbe a házba járnak be az udvarlók, a két vénlegény, Bakk Lukács, Eszter vőlegénye, Préda Máté, Regina vőlegénye és a fiatal Kömény Móka, Magdolna ifjú jegyese. Az egymást szerető ifjú pár itt lesz az öreg, irigy és rosszindulatú párok ismételt támadásának célpontja. A tér, akárcsak a mítoszokban, inhomogén, strukturált. Az első felvonásban a szoba balra nyitott, jobbra, öltözőkamrában folytatódva, zárt. Ez a sötét helyiség tölti be a boszorkánykonyha szerepét. A lányok ide vonulnak vissza átöltözni, megszépülni, vak gyűlölettel feltöltődni, a második felvonásban pedig ez a kamra lesz Magdó börtöne. A második felvonás az udvart veszi használatba. A *bal–jobb* oppozíció itt a *fent–lent* oppozícióval egészül ki. A baloldalt található fa, amelyre az üldözött Móka menekül, növekedni kezd, elérhetetlen magasba emelve ellenségei elől a fiatal legényt. Az udvar jobb oldalán van a kút, amelynek mélyébe a csellel elejtett Mókát belevetik. Itt, ekkor jelenik meg a díszlettárgy szerepét betöltő kecske alakú boszorkány, aki a legény elvesztét a kút körüli táncával ünnepli.

Tamási Áron *mesévé* alakította át a boszorkányhitet.[39] Motívumait egy olyan narratív struktúrába építette bele, amelyben az elveszti valószerűségét, leválik a szocium-

ról, s egy morális üzenet (a gonosz és a jó örök küzdelme, a jó győzelme) szolgálatába állította. A boszorkányság motívumai (csoda, metamorfózis, állatalak, sötétség, ördög) ebben az elrendezésben elveszítik konstitutív és normatív funkciójukat, s az élettel együtt járó rosszal, a gonosszal, a halállal kénytelenül szembesülő ember örökös harcáról szóló optimista kicsengésű narratívum elemei.

A mítoszok (és mesék) retorikájának a poétikai világképbe való beépítését a korabeli kritika értetlenkedve követte. A *Magyar Csillag* 1942-es évfolyamában Németh László igyekezett megvédeni a szerzőt, a következő érveléssel: „minden prózai műfaj közül a dráma tűri a legnehezebben az élet »hű másolását«. Az élet az lassú, körülményes valami. A drámának pedig kevés ideje van, hogy mindent elmondjon róla. Az óramutatójuk nem járhat egyformán. A drámának a valóság összevonásával, gyorsabb villanásokkal, nagyobb mozgási szabadsággal, az ünnep sűrítettségével kell perceibe a napokat, ládácskájába a tereket s szavaiba a gondolatsorokat beszorítani."[40]

Az íróról készült monográfia szükségesnek tartott különválasztani két korszakot az írói pályában: az első korszakban a mitológia része az ábrázolt világnak. A második korszakban azonban az ábrázolás retorikáját képezi.[41]

A Jégtörő Mátyás című regényét Tamási Áron 1935-ben tette közzé.[42] A történet narratív szála három, egymástól távoli regiszterbe van belehelyezve: az egyik egy fiatal székely házaspár családi életének első kilenc hónapja, a második a megszületendő gyermekük szellemének világa, a harmadik pedig a bennünket közelebbről érdeklő boszorkánytörténet.

A történet egy zárt falusi világban történik. A narrátor – az olvasónak mindössze az első lapok után van alkalma tisztázni – a történet végén megszülető csecsemő szelleme. Miközben rendre bolhába, pókba, méhbe, szarkába, gólyába, bagolyba, sasba, rókába, majd kutyába költözik, innen pedig a regény egyik szereplője által kiköltött lidércbe, alkalma van különböző perspektívákból láttatni az eseményeket szövő Tamási Áront.

Márta és Mátyás szerény lakodalmi külsőséget követően, szerény házikóban kezdi meg közös életét. Mindketten serényen munkálkodnak a családi hajlék átalakításán. Márta kívül-belül tisztára meszeli a házat. Mátyás az udvaron található műhelyben ezermesterkedéssel tölti a napokat. Kamrájuk egyelőre üres, kedves, segítőkész idős rokonaik segítik ki őket élelemmel. Az egyetértés, a boldogság azonban nem hiányzik ebből a házból. S ez teljesedik be a történet végén az újszülött Mátyás világra jöttével. A gyerek szelleme a történet legelejétől főszereplőként vesz részt az eseményekben. Még maga sem tudja, hogy szülei azok, akik közelében megtelepszik. Bolhaként és pókként, csak közelükben tartózkodik, kihallgatja beszédjüket, elkíséri őket útjaikra. Méhként azonban már segít rajtuk. A Mátyás által eszkábált kaptárakba tizenkét méhcsaládot csábít. Gólyaként, bagolyként és sasként pedig állatokkal, madarakkal hordja tele a szülei által előkészített hordókat.

Papjának virágvasárnapi tanácsát követve Mátyás lyukas, pirosra festett fakanalat készít. A nagypénteki vecsernyén ezen keresztülnézve tudja azonosítani a falu boszorkányait. A likon keresztülnézve torz fejek jelennek meg: orruk piros, arcuk szögletes, szemükből parázna, lenyűgöző fény sugárzik, arcuk pedig hátrafele néz:

> Nagy piros orral, arasznyi állal és kikovácsolt lator szemmel. Ezt a fejet látta, amint arccal nem előre nézett, hanem hátrafelé. Mert úgy állott az a borzongató nagykendős fej, a két váll felett megfordítva, arccal a sarka felé.

Innen kezdve nyílik meg a boszorkányhiedelem regisztere. Mátyás ugyanis döbbenettel ismeri fel édesanyját, Sári nénit is a boszorkányok között. „Aki az igazságot akarja, a legnagyobb terhet akarja." S ettől kezdve többé már nincs nyugta: küzdenie kell a gonoszság ellen.

Tamási ettől kezdve az etnográfus precizitásával alakítja narratív formájúvá a boszorkányhiedelmeket. A templomból elborzadva hazasiető Mátyás elégeti a fakanalat, amint azt szükséges tenni. Anyja azonban ennek ellenére tudomást szerez fia merényletéről, s az éjféli percekben megjelenik az ifjú pár házában, s a mély álomba süllyedt fiát talpra kényszeríti, s beszélgetni kezd vele:

> Hallgass ide, és ne felejtsd el, amit mondok. Te többet akartál tudni, mint amit más közönséges ember tud. Titkok után leskelődtél a nagypénteki vecsernye alatt. Az igazságot akartad tudni, és megtudtad az igazságot. Igen, de vigyázz, és soha ki ne ejtsd a szádon azt a szót, hogy boszorkány, mert akit úgy nevezel, az nem rosszabb ember a többinél! Csak igazibb ember, mert erősebb az esze, és nagyobb az akarata, mint a többi halandóé. És inkább tudja e világnak igazságait, mint más. Aki pedig az igazság szolgálatában forgolódik, annak a hatalmak külön fegyvereket adnak.

S hogy emlékezetessé tegye fia számára ezt a tanítást, meztelenül a padra fekteti:

> Így fogsz feküdni reggelig. S ez a fekvés két dologra emlékeztessen tégedet, amíg csak élsz. Az egyik az, hogy a titokkeresőnek és az igazságkutatónak viszontagságot kell látni. A másik az, hogy a titok és az igazság csak az erős akaratú és bátor ember előtt fekszik meztelenül. Ha megértetted, amire most tanítottalak, akkor mondjad, hogy csak az Isten az egyedül tökéletes, mert őelőtte meztelenül fekszik mind az egész világ.

Az etnográfiai narratíva következő epizódja az állatokkal való szövetségkötés. A szerencsés véletlen úgy hozta, hogy nagypénteken kígyó került Sári néni útjába. S nem is akármelyik, hanem a faluban megölt kereken ezredik kígyó. Ennek fejét levágta, s ebbe egy cikk fokhagymát tett, s azt titokzatosan a ház elé ásta el a földbe. A belőle kisarjadó gumókat azonban már nincs módjában megenni. A gólya kiássa és Mártának ajándékozza. S ettől kezdve, előbb csak ő, majd férje és édesapja is, ért az állatok nyelvén. A fokhagyma ereje sokkal nagyobb: tudást és hatalmat jelent, s ezért nem közömbös az, hogy ki részesül belőle. Márta édesapja másként is szerez segítséget magának. A fokhagyma tövében talált lidérctojást, valójában kakukktojást hóna alá kötve kilenc napig melengeti, amikor kis lidérc kel ki belőle:

> A lába fekete volt, és olyan vékony, mint a fekete hajszál. A teste is fekete volt, de nem nagyobb, mint egy szem besztercei szilva, s csak azon az oldalán olvadott arany-ezüst keverékes színbe, ahol rásütött a mécses. Farka nem volt, de annak a helyén egy kicsi odú állott, s az odúnak a közepén fekete szem fénylett, mint valami száraz forrásban egy mákszem fekete csillag. Szárnya nem volt, csupán végigfutó peremet viselt a két oldalán, s azoknak a segítségével szokott száguldani, akár egy tüneményes kis mozony. A feje nagyon kicsi volt, de veresben izzott, a csőre pedig vékony és aranyszínű, s a végén felfelé görbült.

A kis lénynek gazdája éjszakára munkát ad, s nappal a padláson kuporog. A jók és a rosszak küzdelmére a fokhagyma miatt kerül sor. Egyik oldalon a szellem, a fiatal házaspár, Mózsi bácsi és kutyája szövetkeznek a fokhagyma, azaz a tudás, az erő megvédése végett:

> Nekünk, akik jóra akarjuk használni ezt a kincset, az életünk árán is meg kell védenünk. Ha pedig nem tudjuk vagy nem akarjuk megvédeni, akkor a fegyver a gonosz szellem kezébe kerül, minek folytán a világ romlása és a mi pusztulásunk biztos.

A másik oldalon a boszorkány Sári néni és a megszerzett, a maga pártjára kényszerített lidérc áll. A küzdelemben sikerül megmenteni a fokhagymát. Ugyanitt Sári néni halálosan megsebesül. Ekkor dönt úgy, hogy erejét és tudását a hét éve vele szerelmi viszonyban élő Elek bácsira ruházza:

> Amióta a testemből is örömet merítettél, nem rejtegettem előled, hogy többet tudtam más közönséges embereknél, s titkos dolgokban a hatalmam is nagyobb volt, mint amazoknak. Úgy neveztek ezért, hogy boszorkány vagyok, pedig csak egy királynak voltam a szolgálója. Egy olyan királynak, aki Isten is az ő személyében, csakhogy a papok istenével nem tud egyezni. Ennek az én istenemnek sok szolgája és szolgálója van még rajtam kívül, külön világunk és törvényeink vannak nekünk. Most is egy ilyen törvénynek akarok engedelmeskedni, vagyis azért hívattalak ide, hogy ebben a hatalmas percben, ez előtt a fekete tyúk előtt, aki úgyszintén az én istenemnek a szolgálója az állatok közül, ebben az elkövetkezett órában és a kezem szorításával átadjam neked a hatalmat.

Elek bácsi régi vágyát látja beteljesíthetőnek: éjszaka látogatni kezdi a falu fiatalasszonyait. Az új boszorkány garázdálkodásainak a szellem vet véget. Hogy Elek bácsit megfékezze, maga száll bele a lidércbe, aki ettől kezdve bolondját járatja a gazdájával. Hónapokon keresztül, éjszakánként a fokhagyma kiásására vezényli az idős férfit, s mikor paráználkodni támad kedve, a lidérc olyan hévvel gyötri meg, hogy nemsokára csontra szárad. Fejét pedig felismerhetetlenre torzítja:

> A feje oldalához ragasztottam a két fülét, hogy a jó szót és a jó hírt soha meg ne hallja; az állát is, egy kicsit lefelé és egy kicsit kifelé, úgy négy centivel megnyújtottam, s még utána vagy kettővel az orrát is.

Elek bácsi szükségét látja Durumóhoz fordulni, aki Elek bácsi megtérési szándékát hallva rágyújtja házát. A tűzvésztől a lázadó lidérc menti meg a falut: beleveti magát, magára tekeri s elszáll vele. Csillaggá válva tüzét szétszórja a faluban.

A Tamási által megkonstruált boszorkánynarratívum tartalmazza mindazokat a motívumokat és elemeket, amelyeket a népi narratívumok. Ezek a következők: a boszorkányerő átvétele, a boszorkány azonosításának módja (templomban, likas fakanál segítségével), a kígyó szájába ültetett fokhagyma csodás ereje (az állatok nyelvének értése), a tavasszal talált kígyó csodás ereje, a lidérctojás, a lidérc kiköltése, a lidérc kincsszerző és succubus képessége, a lidérc haragjának kifejezési módja (leköpi ellenfelét), a lidérc eltorzítja az ember fejét, a boszorkány és a lidérc éjfélkor ront. Ami a történetet mégis eltávolítja a hiedelemtörténetektől, az egyrészt a szembetűnő kereksége, a hiedelemfunkciók összességének felhasználása.[43] Másrészt, a történet világa: Tamási Áron vérszegény világot stilizál a történet számára. Szereplői csupán annyiban élnek, amennyiben arra a történetnek szüksége van. A hiedelemtörténet fölé rendelődő szerzői metanarratíva esztétikai és morális szándékokat követ, s ehhez eszközként használja az etnográfiai (ez esetben a hiedelem) tényeket. A történet megalkotásának tudatos voltáról maga a szerző győz meg, alábbi kijelentésével: „Az értékeket mindenekelőtt a művészi forma adja meg, a szellemi magatartást a nemes mondanivaló. De nem ismerem el a forma művészi értékét nemes mondanivaló nélkül, és a mondanivalót sem ismerem el nemesnek a forma művészi értéke nélkül. Együtt állnak, vagy együtt buknak."[44]

Tamási a nemes mondanivaló és a művészi értékű forma végett a boszorkányhiedelmet kivonja a szociális világból, s egy aktualitásától megfosztott világba helyezi a narratíva által.

Wass Albert (1908) *A funtineli boszorkány* című regényének metatörténete a romlatlan ősállapotról, az archaikus, patriarchális világról, a *natura* állapotáról a civilizáció, a kapitalista piacgazdálkodás, a pénz, a gépek, a technika áldatlan, elrontott világára, a *kultúrára* való áttérés konfliktusos állapotát jeleníti meg.[45] A Marosvécsen lakó Éltető bárónak a Maros mentén elterülő csendes erdeiben vadállatok és a természethez visszatért, csalódott, az emberi világnak hátat fordított, kevésszavú, megfontolt, különc, marcona alakok élnek. A Gyergyóalfaluból származó, Ratosnyán élt, púpos, székely condraharisnyás Garabonciás Gyerkót felesége hűtlenül elhagyta. Estevány nevű fiával Éltető uraság plájászának állt be. Iván Boskurov, szintén felesége csalfasága miatt, Besszarábiából bujdosott a disznajói udvarházhoz. Amikor tavasz jött, az italtól eszét elveszejtve kereste régi asszonyát. Miután újra és újra megfetrengett az alkohol mámorában, a ratosnyai pópánál tett fogadalmat, hogy egy évig szeszes italt nem fogyaszt.[46] A Hargitáról vetődött a cibai szállásra Birtalan, a halember. Ferenc családostul lakott a Kétágban. Vénség a Dószul Fulgerujban volt plájász, Árszintya pedig bács a Belcsujban. Farkas-Dumitrunak szállás sem kellett. Szabad ég alatt

húzta meg magát, nagy fájdalmával. A Dorna vidékén, a Kelemen-havasok közelében kétszáz juha, szép felesége és kislánya volt. Egy télen mindene a farkasok martaléka lett. Az Istenszéke alá, az Urszuba menekül unokájával, Nucával Tóderik is. És a hegyben élnek, s rablásból tengetik életüket az elvadult, számkivetett „prepegyitek".[47]

A kerettörténetben a román származású lány, Nuca biografikus története dominál. E történet kétféleképpen oszlik szukcesszív életszakaszokra. Asszonyi sorsként olvasva, elhatárolódik a nővé érés szakasza, a boldog szerető és anyaság szakasza, és végül (a szereplő huszonéves kora ellenére) az öregedés, a nemiségtől való távolodás szakasza. Esetünkben azonban ígéretesebb a történet másik olvasatára figyelni. Ez ugyanis egy, három fókusz felé irányuló, egészében eklektikus narratív egységbe foglalja a főszereplő életpályáját. Rendre nyomon követhetjük ártatlan, vadóc, az erdő lánya szerepének kiépülését, majd boszorkánnyá válását és boszorkányként való ténykedését, s végül szent asszonnyá való átminősülését.

Az előbb nagyapjával élő, majd az erdőben magára maradó kislány ráhangolódik a természet életére. Táplálékát az évszaknak megfelelően környezetéből gyűjti össze (gomba, baraboly, szeder, hal, apró állatok). Ismeri az állatokat, jelenléte nem kelt riadalmat környezetében. Sőt, egy őz lakni is állatai közé szegődik. Megtanul kézzel halat fogni, a jég alatt is megkeresni a halakat. Csapdákat állítani, állatot nyúzni, bőrt szárítani, nyulat sütni, nyárson halat sütni, kosarat fonni, villát faragni. Mindvégig megmarad a vadság, a civilizálatlanság állapotában. Istenről nincs tudomása, imádkozni nem tud. Nincs tudomása a napokról, az ünnepnapokról, a hetek ismétlődéséről. Egy ideig apró pálcikák segítségével követi az idő múlását. Indrei-jel beszélgetve a legény a „lenti" időszámítás szerint három évet emleget. Nuca számára egyszerűen „régen" történt minden. Írást nem ismer. A Párizsból érkező képeslap számára az egyedüli találkozási alkalom az írással. Hosszasan fürdőzik a patak vizében, anélkül, hogy tudatában lenne meztelenségének.

Ördög általi kiválasztottságáról a vásárban egy jósasszonytól értesül. Kezét játékosan a cigányasszony elé tartja, az azonban rettegve menekül el előle. Tenyere és homloka egyaránt boszorkányságra vall. „Halál van az ágyadban" – mondja döbbenten. Ettől kezdve Nucának újra és újra alkalma van meggyőződni a képtelennek tűnő jóslat valódiságáról. Aki szemet vet rá, ágyát és szerelmét kéri, nemsokára halál fia lesz. Rendre áldozata lesz Nátu, Jószup, Márton, a két családos, falusi férfi. A harmadik bizonyság után öntudatlanul tér vissza a cigányasszonyhoz, aki megerősíti korábbi jóslatát.

> Szeretni akarsz és halált osztogatsz. Nem érzed a gyűlöletet, aminek eszközéül jöttél erre a földre. Terméketlen maradsz, mint a tűzliliom, aminek illata megöli a legyeket. Ha életet hoznál mégis a világra, magad ölnéd meg azt is, és nem tehetnél róla. Borzalmas írás van a tenyereden, leány, és az írások ellen nem tehetünk semmit. Te vagy a bosszú angyala, akinek boszorkány a neve, szép és borzalmas a sorsod, félelmetes és gyönyörűséges, kívánságod parancs a pokol hatalmasai előtt, vágyad beteljesül, mielőtt kimondanád, gyűlöleted

vért és tüzet terem, a csókod nyomán kinyílik a halál, megcsúfolt szüzek bosszúját hordozza a véred, megcsalt leányok átkát váltod valóra. Eredj, megérzed a szemek mögött a gondolatot, és meghallod a szavakat, amiket nem mondanak el. Meglátod, ami láthatatlan, meghallod, ami hang nélkül való, s megérzed, aminek illata nincs, mert meg sem született az időben. Eredj! Kérdezni jöttél, és én feleltem.

Áldozatai közé kerül még egy suhanc, sőt egy madár is. Előérzete működni kezd. Előrelátja a bekövetkező eseményeket, s olvasni kezd az emberek szeméből, régen lezajlott eseményeket. S ezzel kiteljesedik az a szerepkör, amelyet Nuca akaratától függetlenül vállal és végez. Boszorkánynak tudja, sőt maga mondja magát annak. A figyelmes szemlélő az azonosító vonásokat is felismeri a homlokán. Tekintete elapasztja a tejet.

A szerző itt zárja le a boszorkánnyá válás történetét. A fázis végét több szimbolikus írói megoldás is jelzi. A világgal újra és újra konfliktusba kerülő nagyapa (Tóderik) felgyújtja az Ursu-beli házat, s nagyapa és unoka elbúcsúznak egymástól. Nem sokkal korábban pedig egyébként is fordulóponthoz érkezett Nuca élete: az uraság fiának, Éltető Gáspárnak lett asszonya. Erdei házat építtet számára, gondoskodik róla. Nuca ekkor találkozik a civilizációval. Szeretője szokatlan élelemmel, italokkal, illatos szappanokkal, petróleummal, nagy lámpákkal érkezik az erdei házba. Távolléte alatt ekkor küld Nucának Párizsból „írást". Nuca azonban kívül reked ezen a világon. Szomorúan tapasztalja meg, hogy az úrfi szerelme nem élte túl a a külföldi utat. Élete mégis asszonyi élet: várja szeretőjét, gondoskodik róla, osztovátát állít, megszüli és gondozza gyermekét, meleg ételt tálal a házába térő plájászoknak.

A megtisztulás, a magánnyal való megbékélés ideje ez. Ezt az állapotot két tragédia zárja le. Gáspár gyilkos szándéknak esik áldozatul. Az örökös nélkül maradt uraság magához ragadja Nuca fiát. Ekkor újra lobogni kezdenek a korábbi indulatok. A boszorkány tovább szedi áldozatait. Majd apja mellé szegődik, a prepegyitek társaságába.

S itt, váratlanul és motiválatlanul következik be az újabb változás: Nuca szent asszonnyá változik. Megállapodott életet kezd élni. A férfiakhoz való viszonyulása anyássá válik, levetkőzi fiatalságát, nőiségét. A környezetében élő férfiak megszűnnek a nőt látni benne. Látnoki, gyógyító képességei miatt távolról keresik megkeseredett, beteg, károsult emberek.[48] És ekkor erőszakosan tör rá a civilizáció. A két intézmény, az egyház és a törvény nem tűri meg a látnok tekintélyének kiépülését, ellenőrzés alá vonja a lakosok életét, az erdőt. A pap a templomban ellene ingerli híveit. A megmérettetésre, a küzdelemre a templomban kerül sor:

– Emberek! – ordította a pap. – Eltűritek ezt a gyalázatot?! Üssétek agyon a boszorkányt, kövezzétek meg, perzseljétek meg máglyatűzön, mint a keresztény őseitek tették!

[...] És abban a pillanatban rettenetesen nagyot dördült az ég. A templom falai megremegtek, egyik ablak csörömpölve beszakadt, és a villámszagú szél

végigszáguldott az emberek feje fölött. A pap ökle megállt a levegőben. Arca hamuszürke lett, szeme ijedten keresett egy láthatatlan ellenfelet. Fojtó sötétség borult a templomra. Villám hasított vakító fénnyel át a sötéten, és vele egy időben mintha a sziklák hasadtak volna ketté a templom alatt, fülsiketítően csattant, mintha megrázkódott volna a levegő, a falak, a padsorok, a megrendült mennyezetről por hullott alá az emberek fejére, és a nagy, súlyos tölgyfakereszt ott az oltár előtt megmozdult, és tompa robajjal ledőlt, és maga alá sújtotta a papot.

[... Nuca] a küszöbön megállt, és fölnézett a fekete fellegekre. És abban a pillanatban, mintha csak a nézésétől váltak volna ketté a felhők, meghasadt a sötétség a templom fölött, és egy éles, vakító fénysáv hullt alá az égből, éppen a küszöb elé.

Az emberek, akik ezt látták onnan bentről, keresztet vetettek, valahányszor eszükbe jutott, életük végéig, és esküdtek reá, hogy a zápor kettévált a templom küszöbe előtt, és az asszony úgy ment, napsütésben a tisztáson át, míg tőle jobbra és balra szakadt az eső. Így ment el a templomból abban az ítéletidőben, aranyösvényen, kibontott hajjal, virágkoszorúval a fején és mosolyogva, és fölötte szivárvány ragyogott. És ahogy az erdőt elérte, összezárult mögötte a zápor ólomfüggönye, eltűnt a napfény és a szivárvány, és dühöngött tovább a vihar még hosszú-hosszú órákon át.

Így mondták el az emberek, és keresztet vetettek hozzá, ahogy illik, amikor szent dolgokról van szó.

Látnokszerepe e nyilvános küzdelem után, a kiválasztottság látható jeleiről való meggyőződés után teljesedik ki. Az erdőben rejtőző, magányos tudós asszony alakja hitelesen van átemelve a népi narratívumokból. Ellenségei égi ítélet alá esnek: a házuk rendre kigyullad.

Ám nem sokkal a küzdelem után csendőrök jönnek megbüntetni, felelősségre vonni. Ettől kezdve az asszony láthatatlanná válik, átköltözik a szóbeszéd, a híresztelések ellenőrizhetetlen világába. Elméje bomlott, viselkedése kiszámíthatatlan. Hol vadlányhoz, hol tündérhez hasonlóan éneke adja tudtul létét, hollétét. A hozzá való viszony kiszorul a szocium szférájából. A vele való találkozás kiszámíthatatlan, irreális, az élmény feldolgozhatatlan, konfúz.

Ez már azonban a modern világ. A Maros völgyében megépül a vasút. Gáterek jelennek meg, idegenből favágó munkások lepik el a tájat. Megfogyatkoznak az erdők. Megszűnik az erdők csendje. Megszaporodnak a bűnözések.

Nuca történetében Wass Albert többféle értelmezéssel kísérletezik. A cigányasszony jóslata nyomán az ördögi megszállottság, az elvetemült gonoszság, a parázsnaság szabadul fel a lányból. Úgy tűnik, a női megaláztatást kell megbosszulnia, a férfivágyat megcsúfoló, romlást, halált hozó asszonyi elvetemültség hordozója. Amikor a patriarchális világ összeomlik, az író váratlanul a veszendő hagyományok reprezentánsává, a természetben élő, örök titkokat ismerő, morális értékeket követő látnokká nemesíti hősét. Amikor a korrupt intézmények a havasok világában is ural-

kodni kezdenek, Nuca alakja kompromittálódik, láthatatlanná válik, köréje irreális, irracionális híresztelések épülnek. Bármennyire egy megszűnt világ hiteles képviselőjének szeretné tekinteni, a szerző az eróziótól megóvni nem tudja.

Érdemes szóvá tenni azokat a retorikai alakzatokat is, amelyekkel Wass Albert egy archaikus világszemlélet elemeit, töredékeit összefüggő kompozícióba igyekszik szerkeszteni. A regény gyakran aknázza ki azokat a beszédhelyzeteket, amelyek autobiografikus narratívumokba sűrítenek etnográfiai tényeket. Szereplői rendre vallomást tesznek életük fordulásáról. Így ismerjük meg a plájásszá lett férfiak, a prepegyitté lett Bandilla élettörténetét. Az első gőzös feltűnése, a ratosnyai vasútállomásra való befutása riadalmat kelt és hosszasan nyomasztja a környékbeliek hangulatát. A szóbeszéd szerint egy asszony ikreket szült.

> Valahol túl, a jódi kaszálók szélén elkurjantotta magát egy pásztorlegény:
> – Hujjhahuuuj! Jön az ördög, huuuj! Emberek, huuj! Nézzétek, huu! Jön az ördög szekere, huuuj! Hujj, de rusnya, huuuj! Mint az ördög, huuj! Fekete, mint az urak a vásárban, huuuj! Hujjhahuuu! Hujj, ördög, huuuj! Füstöl a feje és hosszú a farka, huuuj! Hujjhahujj! Nyáhuuuj!
>
> A kurjantás végigvonyított a völgy fölött, és az emberek lefele fordították mind a fejüket Dédának. És látták, ahogy a töltés végében megjelent egy fekete valami, és jött egyre közelebb. Aztán már hallani is lehetett, és látni is tisztán. Füstölve jött és egy nagy csúnya szerkezet, egy istentelen masina, köpte a fekete füstöt, és zakatolása lassan megtöltötte a völgyet, megtöltötte a levegőt, megtöltötte a világot, az emberek fülét, agyát, és olyan volt igazán, mintha maga az ördög jött volna kerekekre szerelve fölfele a Maroson.
>
> Mind látták, és senkinek sem volt egy szava sem. Rettenetes csönd volt az emberek között. Csak a csúnya fekete szekér nőtt egyre nagyobbra, csak az dübörgött és zakatolt és pöfögött, és okádta az irgalmatlan szennyes, fekete füstöt a tisztára sikált nyári ég felé.

A vonat mint civilizatorikus eszköz fogadtatása a 19. századi irodalom toposza lett. Jelen regényben a *természet–technika*, a *műveletlenség–technika* oppozíciót aktivizálja. Mikszáth Kálmán *Új Zrínyiász* című regényében a múlt–jelen ellentétet telepíti rá a toposzra.

Wass Albert is, akárcsak a többi szerző, minden alkalmat megragad, hogy hiedelem-közhelyekkel hitelesítse a havasok világát. Nuca az ajtóba állított seprűvel jelzi távolétét. A hegyi emberek Sándru Indrei keresztje alá minden útjukkor követ hajítanak. Amikor nyúl szalad át az ember előtt az úton, rossz előjel. Az újszülött megtekintésére érkezett vendégek leköpik a gyereket igézés ellen, keveset ülnek, hogy ne vigyék el a gyerek álmát. A vadászatra induló férfiak idegenkednek attól, hogy szerencsét kívánjanak nekik.

A mutatványossá átvedlett, illuzionista, szórakoztató célú mágiát űző vándor mutatványos alakja a 20. század narratívumainak népszerű alakja volt. A regényben egy örmény mutatványos az, aki órát morzsol össze, majd újra egésszé varázsolja.[49]

Mikor Éltető Gáspár eldönti, hogy vadászházat építsenek számára a havason, megnevezetlen hagyományhoz igazodva választja ki a ház helyét: őz vezeti el az alkalmas területre.[50] A jó és rossz, a tiszta és tisztátalan tér különbségéről írja a regény:[51]

> Vannak házak, melyek olyanok, hogy csak baj és nyomorúság lakhatik bennük. Az ember megpillant egy ilyen házat, és valami furcsa szorongás fogja el. Pedig lehet szép és rendes maga a ház. Hiba nélkül való. Mégis van benne valami, benne vagy körülötte, valami megmagyarázhatatlan. Valami baljóslatú. Valami, ami elszomorítja, és gondolkodóvá teszi az embert, ha elmegy előtte.
>
> Az ilyen ház mellett a legjámborabb kutya is rosszkedvűvé és harapóssá válik. Madár soha nem rak fészket az eresz alá. Pele nem költözik a padlásra. Mókus elkerüli. Csak patkányok surrannak alatta. Csak a harkály jár egy idő múlva, és kopogtatja, fürkészi benne a hibát. És éjszaka baglyok ülnek a tetején.
>
> Az ilyen ház bajjal és vesződséggel épül, és ha kivénül és ledől, csalán nő a helyén. Isten tudja, hol van benne a hiba. Talán a fájában rejtőzik valami fojtogató, szagtalan és láthatatlan penész. Valami keserűség, ami megmérgezi a levegőt. A fában talán, amiből építették. De az is lehet, hogy a helyben van a hiba. Gonoszság van eltemetve alatta a földben, és az sugárzik ki folyamatosan, és izzad elő újabb és újabb gonoszságokat. Vagy az erdő olyan ott. [...] Az is meglehet, hogy az emberekben volt a hiba, akik kigondolták, és megépítették az ilyen házat. Belőlük surrant át valami sötét és gonosz kísértet a ház falaiba.

És végül Wass Albert esetében is tudatos írói eljárásként említeni kell a hiedelmeknek a frazeológia, a nyelv szintjén való beemelését. Tóderik boszorkányos gyorsasággal fejti le a medve bőrét. A farkas úgy néz, *mint az ördög*. A felnőtt férfi igazmondásra kényszeríti a leánykát: *be ne csapj, mert elvisz ördög* – mondja neki. Mikor a havasra vihar tör, *ördög jár a tájon*. Ha hiúz hangja hallszik, *kacag a sátán*. Mikor a pásztorok női hajszálat találnak a szálláson, az *olyan, mint a tündéreké*.

Az említett korszak irodalmának szembetűnő sajátossága az autobiografikus szövegek, az emlékirat látványos felduzzadása (Kemény János, Kacsó Sándor, Wass Albert). Az autobiográfia a szerzői életvilághoz való kapcsolódás révén lehetővé teszi a legkülönbözőbb szüzsék, események, hagyományok, a kor meghatározó személyiségeivel, tájakkal kapcsolatos élmények regénybe való szerkesztését. Biografikus narratívumba illeszti a vizsgált toposzt a balos ideológiát vállaló kolozsvári munkásíró, Nagy István (1904–1977) is.[52]

Az első világháborúba besorozott édesapának rövid idő múlva nyoma vész a fronton. A nyomorral, kilátástalansággal küszködő édesanya sorstársaihoz hasonlóan javasasszonyhoz fordul férje megtalálásáért. Az előírásnak megfelelően utolsó pénzén vidékről piros szemű fekete kakast szerez. A szárnyast az elsőszülött fiúnak kell elvinnie a Kétvízköze nevű városrészben lakó asszonyhoz, anélkül, hogy útján visszanézne. Az ügy érdekében a fiúnak több napon keresztül kell ház körüli munkákat végeznie. Második látogatása végén egy hősi halált halt katona csukaszürke köpenyének tenyérnyi darabkáját kapja, hogy az apa használta zsebkendőbe csavarva a

tűzbe dobják. Munkája végeztével a szentképekkel zsúfolt szobában egy selyempapírba csavart drótszeget kap. Ezt az asztalba kellene beverni, az apának naponta erre kellene tálalni, ebéd végeztével a számára kitett levest a családtagoknak közösen kellene elfogyasztaniuk. S ezután kilenc hét elteltével az apának haza kellene érkeznie. A legény azonban elveszíti a szeget.

Az anya parancsát ímmel-ámmal, hitetlenül végző legényt a kudarc láttán az anya apagyilkosnak nevezi. A történet a vád alóli önfelmentés szándékával íródik, magán hordozza a pórul járt fiú kreálta értelmezési keretet. A javasasszony szándékosan ad fel lehetetlen feladatokat (az apa zsebkendőjének használata), és a kakas húsából vasárnapi ebédet készít a maga számára. Utolsó látogatáskor, a szeg átadása után tulajdonképpen vissza is lopja a megváltó szeget a gyerek zsebéből. Ennek bizonyítására a főhős hasonló csalás áldozatává vált sorstársat talál.

A személyesen megélt események feldolgozása többszörös befolyás hatása alatt történik meg. Miközben a proletárcsaládok folyamatosan éheznek, a javasasszony szolgáltatásai ellenében élelmiszerhez jut. A gazdasági válság idején kevés pénzért megerőltető munkát végző fiatalembert a javasasszony vasárnap dolgoztatja. A regény megírásakor pedig már egyértelmű, hogy a család kétségbeesett áldozata fölösleges és hiábavaló volt. A javasasszony ily módon egyike lesz azoknak, akik részéről a narrátort (s osztályos társait) bántás, csalódás, igazságtalanság éri (a rokonságot megtagadó vagy a rokonságot kihasználó családtagok, a jómódúakkal rokonszenvező tanítónő, a nyomorban elembertelenedett munkatársak, a fizetést önkényesen megszabó, a munkásokat elutasító munkaadók, később a sztrájktörők, a biztonsági szervek). A javasasszonyban való hiszékenység pedig olyan megítélés alá esik, mint a vallásos hit, a megaláztatások vállalása, a sztrájktörés, az elvtelenség, a gerinctelenség.

*

Amit elemzésünk során érzékeltetni kívántunk: miközben az irodalom, mint sajátos beszédmód (mint ártatlan toposz, mint retorikai alakzat), szándéka ellenére (az irodalmiság leple alatt) konceptuális *üggyé, esetté* avatja a boszorkányságot, ezáltal *távolságot teremt* vele szemben.[53]

E folyamat több állomásának elemzése áll rendelkezésünkre.

A reformációtól kezdődően az egyház elhatárolódott a népi/paraszti/falusi kultúrától, kialakítva a „kétféle hit", a vallás és a babona, az isten és ördög imádatának dichotómiáját. A vallás és a vallási élet reformja, a tiltások és törvénykezések sokasága elítélően nyilatkozott a boszorkányságról, a bűbájról, a mágikus praktikákról (különösen az 1420–1430-as években).[54] A demonológia vádjával a középkor végén, a 16–17. század folyamán újabb diskurzus kezdődik a boszorkányságról, amelynek fenntartói a helyi és megyei világi hatóságok, az egyház, a tudományok képviselői. A konfrontáció, a boszorkányságról való hatalmi beszédmód fóruma a boszorkányper, amely egzisztenciálisan és ideologikusan érintette a populáris kultúrát.[55] A tudományosság rituális kiterjesztésére, a tudományos narratíva eluralkodására a felvilágosodás kora kerít alkalmat. Az oktatás, a népművelés, a könyvkiadás, az alkalmazott

tudomány (orvostudomány, botanika) minden alkalmat megragad a babonáról való nyilatkozásra.[56]

E folyamat organikus részének tekintjük a szépirodalomnak a boszorkányság és a hozzá szorosan kapcsolódó motívumok irányába való tájékozódását. A vizsgálatra kiválasztott korszak szerzői szemlátomást eltérő szándékokkal sajátították ki ezt a hagyományt. Makkai Sándor nemzetféltő gesztussal a történelem regiszterébe helyezi. A boszorkányságot a döntéshelyzetben az irracionalitás, az eltévelyedés felé mozdító uralhatatlan, sorsszerű erőként jeleníti meg.[57] Wass Albert regényének kerettörténetében a természet pozitív, a technika negatív mítosza szerveződik oppozícióba. E történetben a boszorkányság borzongatóan egzotikus hagyománya a pozitív mítoszba simul bele, erősen feloldva a renyírói életmű paradigmatikus témáját, a nemzeti, kisebbségi sorsot. A népi, a szociográfiai érzékenységű írók (Balázs Ferenc, Szabó Dezső) a nemzeti-nemzetiségi specifikumot őrző világot látnak a parasztifalusi hagyományban. Ám, miközben e kultúra bizonyos elemeit feltétlen tiszteletben részesítik, a hagyomány másik része fölött elítélő véleményt mondanak. A regény az ő esetükben olyan propagandisztikus szándékoknak rendelődnek alá, amelyek türelmetlenül kívánták megreformálni a társadalmat. E propaganda hatékonysága érdekében e szerzők megpróbálták a lokális regiszterekben előforduló hagyományt (beszédhelyzet, történet, eset, személy, toponímia) felismerhetően idézni fel. Nagy István önéletrajzi regénye az osztályszemlélet, szűkebben egy családtörténet megmásíthatatlan fordulata perspektívájából láttatja a toposzt. A boszorkányság irodalmiasításában Tamási Áron ment el a legmesszebb: a jó és a gonosz küzdelmének, az összecsapások, az átváltozások sorozatának szerepeltetésével mesévé alakította át. A külső referenciától való elszakítással öntörvényű, expresszív szimbolikus nyelvvé, szimbolikává transzformálta.

Jegyzetek

1 Keszeg (1999a; 2002b; 2002c).

2 Szerdahelyi–Zoltai (1979).

3 D. Sperber (2001: 42–44). A szerző maga zárja ki fogalom 'kóros' értelemben való használatát. A metafora mindössze a reprezentációk terjedésére és hatására utal.

4 J. Lotman (1994).

5 Habermas (1993: 181–212).

6 A gondolat kifejtése: Kayser (1977: különösen 71–72); Lintvelt (1981). Ez utóbbi szerző mondja, hogy az absztrakt szerző és olvasó maga a mű jelentése, e szerepeket a mű hozza létre. Lintvelt (1981: 18).

7 A folklorizmus alaptípusait (tudományos, reprezentációs, mindennapi és művészi) Bíró Zoltán különíti el. Bíró (1987: 33–44).

8 Bausinger (1983: különösen 439).

9 A hiedelemnarratívumok morfológiai elemzését Propp nyomán Beneš B. kezdeményezte. Tanulmányának magyar fordítása: Beneš (1978). A magyar narratívumokat Fejős Zoltán és Keszeg Vilmos értelmezte. Fejős (1981), Keszeg (1999a). Ez utóbbi szerző meg-

állapítása, hogy a hiedelem narratívumoknak elkülöníthető néhány nagy típusa. Ezek: *a találkozás, az elhárítás, R a hibás, R szert tesz démoni erőre és megtámadja R-t.* Keszeg (1999: 132). A mezőségi boszorkánynarratívumok elemzése pedig azt a következtetést eredményezte, hogy a boszorkánynarratívumok leggyakrabban az alábbi narratív sémát követik: valaki boszorkánnyá válik; a boszorkány megkárosít valakit/valamit; a boszorkány támad, áldozata tanács alapján védekezik és megszabadul a rontástól; a boszorkány bűnhődik.

10 Keszeg (1999a: 132).

11 Keszeg (1999a: 40–49). Különösen: 49.

12 A szimuláció a reálisnak a reális jeleivel való helyettesítése, a realitásnak modelljével való helyettesítése. A reprezentálástól, reprezentációtól eltérően megkérdőjelezi az igaz–hamis, valódi–képzeletbeli közötti különbséget. Baudrillard (1996: 161).

13 Bahtyin terminológiája. Bahtyin (1986: 357–418).

14 Hymes (1997).

15 A gondolatot, más összefüggésben Kulcsár-Szabó Zoltán is felveti. Az általa idézett Odo Marquard szerint a korszakhatárok felállítása, az idő „behatárolása", a „határszükséglet" antropológiai igény. Kulcsár-Szabó (2000: 90–91). A korszaktudatba tartoznak az egy korszakon belül a múltra, a múlthoz való viszonyra, a társadalmi viszonyokra, a szövegek érvényességére stb. vonatkozó, érvényben lévő konszenzusok. A korszak és a korszak retorikájának összefüggéséről még: Füzi–Török (2000), Steeinwachs (2000).

16 *Az erdélyi irodalom hivatása* (1923).

17 Kristóf (1925).

18 Kayser (1977: 71–72).

19 Lintvelt (1981: 16–30).

20 Az elbeszélés (récit) a szereplők diskurzusából és a narrátor diskurzusából felépülő narratív világ. A történet (histoire) ennek egyik része, a szereplők által megjelenített, elbeszélt világ. Lintvelt (1981: 31–35).

21 Makkai (1979: 352).

22 Makkai (1979: 353).

23 Makkai (1979: 351–352).

24 Makkai (1979: 352).

25 Szőcs (1979: 26).

26 Szőcs (1979: 6).

27 Németh (1927/1989: 153).

28 Szabó Dezső meghatározó szerepét Jancsó Elemér jelöli meg: „A magyar falu és paraszt sorsa Erdély íróit Szabó Dezsőn át figyelmezteti feldolgozásra." Jancsó (1935/1976: 102).

29 Egyik értelmezője szerint Szabó Dezső e regényében az eltűnt falu, az elveszített Erdély mítoszát rekonstruálja. Jelen esetben azonban az értelmezés e vonalát nem kívánjuk követni. Pomogáts (1989: 9).

30 Balogh Edgár szerint a regény megjelenése után alakult ki egy Szabó Dezső-imádat és egy dogmatikus Szabó Dezső-elátkozás. Balogh (1968/1974: 211).

31 A regény első kiadása 1936-ban jelent meg, az Erdélyi Szépmíves Céh kiadásában, a második Budapesten, 1937-ben.

32 Mikó–Kicsi–Horváth Sz. (1983: 232).

33 Napkelet 15. évf. (1937) 8. sz. 534. Idézi Mikó–Kicsi–Horváth Sz. (1983: 232).

34 Az emlékezet mind a napi élettevékenységek, mind pedig a kommunikáció, a társadalmi viszonyok szempontjából alapvető szükséglet. Az emlékezés alapvető identitástermelő cselekvés. Minthogy a múlt annyiban létezik, amennyiben feleleveníthető, szemiotizálható,

valójában nem ösztönszerű, hanem kulturális cselekvés. Az orális emlékezés technikája az emlékezet térhez (topográfiához) és időhöz (kronológiához) való kötése. A felejtés elleni védekezés az emlékezet externalizációja, írásban való kihelyezése, a későbbi értelmezés számára hozzáférhetővé tétele. Assmann (1999). Egy mészkői személy „írott környezetének" bemutatása: Keszeg (1998).

35 A szereplők azonosítását Jobbágy Miklóssal (sz. 1894) és Gálffy Eszterrel (sz. 1921) végeztem el. A regény topográfiáját Mikó Imre is megfejti. Balázs Ferenc: *Bejárom a kerek világot.* Bukarest. (1975: 24–25).

36 A névadás mint poétikai-stilisztikai alakzat vizsgálata a mesekutatás figyelmében álló kérdés volt. Irodalmából: Balázs–Barati–Robert (1989).

37 Ezen eseményeket a falu szülötte, a lelkész Nyitrai Mózes is megörökíti emlékiratában. Nyitrai (2001: 235–237).

38 Például *Kivirágzott kecskeszarvak.*

39 A mesét Propp olyan, unilineáris sémára épülő történetként határozza meg, amelynek kezdete egy hiányra való rádöbbenés, befejezése pedig a hiány pótlása, a hős akcióit tekintve pedig a mese kezdete a hős károsulása, befejezése a hős győzelme. A mese az erkölcsi világrend epikus foglalata.

40 Németh (1942: 403–404).

41 Taxner-Tóth (1973: 32).

42 Itt jegyezzük meg, hogy a regény folytatása az 1937-ben közzétett *Ragyog egy csillag.*

43 A hiedelemmondák morfológiai elemzésének egyik következtetése, hogy amennyiben egy hiedelemkör narratív megjelenítése magába olvasztja az illető hiedelemkör valamennyi funkcióját, ez a hiedelemkör improduktív jellegének bizonyítéka. A világmagyarázatra még alkalmas hiedelmek folytonosan variálódó narratív struktúrákat termelnek. Keszeg (1999a: 128–134. különösen 132).

44 Tamási Áron 1938-ban elhangzott nyilatkozata. Újraközlése a regény 1981-es kolozsvári újrakiadásában. 243.

45 A *natura–kultúra* bináris oppozíciót a szakirodalom több megközelítésben tárgyalja. H. Bausinger mutat rá a tér, az idő, a hagyományok jelentésének és megélésének a technika térhódítása miatti átértékelődésére. H. Bausinger (1995). Ugyanebben a vonatkozásban említhető Szíjártó Zsolt tanulmánya a civilizációs vívmányok prosperitást biztosító és kockázati faktorokat szállító hatásáról. Szíjártó (2002). Pócs Éva több tanulmányában határolja el a természet és a civilizáció világát: a zooantropomorf lények, Pócs (2002a), a tér és idő paradigmatikus eltérései, Pócs É. (2002b), valamint a „nyers és főtt" kategóriái alapján, Pócs (2002c).

46 Az alkoholbetegek paphoz fordulásának egyedüli jelzése: Keszeg (1996: 33, 359). Az alkoholisták az ortodox pap előtt fogadalmat tesznek, hogy egy meghatározott ideig nem fogyasztanak italt.

47 Román köznyelvi szó, jelentése 'hitvány, szerencsétlen'.

48 A nemiségtől való megszabadulás, vagy legalább a kiegyensúlyozott, megállapodott családi élet feltétele a látnoki, szent asszonyi szerepkörnek. Részletesebben: Keszeg (1999b).

49 Mezőségi változatai: Keszeg (1999a: 196–197).

50 A hely kiválasztásának/kijelölésének narratívumát elemzi Berze Nagy 1927.

51 A megszállt, uralt tér veszélyes az ember számára. Ilyen esetben a házat el kell hagyni, a föld művelhetetlen. Mezőségi hiedelmek: Keszeg (1999a: 138).

52 A hivatkozott *Sáncalja* című regény a szerző életrajzi sorozatának első darabja. Az elemzett epizódot elbeszélésben is feldogozta, *A piros szemű kiskakas* címmel.

53 A szerző hasonló szándékot követő elemzése azt követte, hogy a szépirodalom recepciója, hatása hogyan történik meg a populáris közegben: Keszeg (2002c).
54 A korabeli zsinati döntéseket és prédikációirodalmat Dömötör Tekla tekinti át. Dömötör (1981: 46–55). Korábban: Bitskey (1978).
55 E folyamatról, a hatalom újkori újraelosztásáról: Muchembled (1997: különösen: 49–244). A boszorkányperek irodalmából egyetlen tételre utalunk: Kristóf (1998).
56 A kor irodalmának összefoglalása: Bisztray (1945), Pogány (1978), Oláh (1986).
57 Egy évszázaddal korábban Petőfi Sándor *János vitéze* optimista nemzeti-plebejus eposz epizódjaként szerepelteti a sötétség birodalma fölötti győzelmet.

Elsődleges irodalom

BALÁZS Ferenc 1936: *Zöld árvíz.* Kolozsvár: Erdélyi Szépmíves Céh.
MAKKAI Sándor 1979: *Ördögszekér.* Erdélyi regény. Bukarest: Kriterion. Alapkiadás: 1926.
NAGY István 1971: *Sáncalja.* I–II. Kolozsvár: Dacia.
SZABÓ Dezső 1989: *Az elsodort falu.* Debrecen: Csokonai. Alapkiadás: 1919.
TAMÁSI Áron 1975: *Énekes madár. Székely népi játék.* In *Akaratos népség.* I. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó. Alapkiadás: 1933.
– 1981: *Jégtörő Mátyás.* Kolozsvár: Dacia. Alapkiadás: 1935.
– 1982: *Ragyog egy csillag.* Kolozsvár: Dacia. Alapkiadás: 1937.
WASS Albert 1999: *A funtineli boszorkány.* I–III. Marosvásárhely: Mentor. Alapkiadás: 1959.

Bibliográfia

ASSMANN, Jan 1999: *A kulturális emlékezet.* Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.
BAHTYIN, M. M. 1986: A beszéd műfajai. In Uő: *A beszéd és a valóság.* Filozófiai és beszédelméleti írások. Budapest: Gondolat. 357–418.
BALÁZS Géza–BARATI Antónia–Robert WOLOSZ, 1989: *Tulajdonnevek a magyar népmesékben* IV. Magyar Névtani Dolgozatok. 80. Budapest.
BALOGH Edgár 1974: Apokalipszis. In Uő: *Mesterek és kortársak.* Bukarest: Kriterion. 211–215.
BAUDRILLARD, Jean 1996: A szimulákrum elsőbbsége. In Kiss A.–Kovács S.–Odorics F. (szerk.): *Testes könyv.* 1. Szeged. 161–193.
BAUSINGER, H. 1983: A folklorizmus fogalmához. *Ethnographia* XCIV: 434–440.
– 1995: *Népi kultúra a technika korszakában.* Budapest: Osiris. [Eredeti kiadás: 1986.]
BENEŠ, Bohuslav 1978: Fehér-Kárpátok vidékén gyűjtött hiedelemmondák morfológiai elemzése. *Folcloristica* 2–3. 221–249.
BERZE NAGY János 1927: A csodaszarvas mondája. *Ethnographia* XXXVI: 65–80., 145–164.
BÍRÓ Zoltán 1987: Egy új szempont esélyei. In Bíró Z.–Gagyi J.–Péntek J. (szerk.): *Néphagyományok új környezetben.* Tanulmányok a folklorizmus köréből. Bukarest: Kriterion. 26–48.
BISZTRAY Gyula 1945: *Népnevelő íróink a 19. században.* Budapest.
BITSKEY István 1978: *Hitviták tüzében.* Budapest.
DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest: Corvina.
Az erdélyi irodalom hivatása. 1923: Pásztortűz. XI: 38. 129–131.

FEJŐS Zoltán 1981: Mitikus lények Karancskeszi hiedelemrendszerében. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához.* 9. Budapest, 88–118.

FÜZI Izabella–TÖRÖK Ervin 2000: Korszak és retorika. *Helikon* XLVI: 3. 293–302.

HABERMAS, Jürgen 1993: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Jürgen Habermas–Jean-François Lyotard–Richard Rorty: *A posztmodern állapot.* Budapest: Századvég, 179–212.

HYMES, Dell 1997: A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. Alapvető fogalmak. In Pléh Csaba–Síklaki István–Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés.* Budapest, 473–495.

JANCSÓ Elemér 1935/1976: Erdély magyar irodalmi élete 1918-tól napjainkig. In *Kortársaim.* Tanulmányok, cikkek, portrék, bírálatok. 1928–1971. Bukarest, 98–112.

KAYSER, Wolfgang 1977: Qui raconte le roman? In Gérard Genette–Tzvetan Todorov (szerk.): *Poétique du récit.* Paris, 59–84.

KESZEG Vilmos 1996: A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII: 335–369.

– 1998: Írott szövegek egy személy életterében. *Ethnographia* CIX: 589–628.

– 1999a: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.

– 1999b: Nők a nemiségen innen és túl. In Küllős Imola (szerk.): *Hagyományos női szerepek.* Nők a populáris kultúrában. Budapest, 259–265.

– 2002a: *L'integration des superstitions les structures cognitives.* Kézirat, megjelenés előtt.

– 2002b: Történetek a lüdércről. In *Homo narrans.* Emberek, történetek és kontextusok. Kolozsvár: Komp-Press, 60–104.

– 2002c: Irodalom a regionális kultúrában. In *Homo narrans.* Emberek, történetek és kontextusok. Kolozsvár: Komp-Press. 179–204.

KRISTÓF György 1925: Az erdélyiség irodalmi vonatkozásai. *Pásztortűz* XI: 25–26. 529–533.

KRISTÓF Ildikó 1998: *„Ördögi mesterséget nem cselekedtem."* A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán 2000: A „korszak" retorikája. (A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia) In Bednanics Gábor–Bengi László–Kulcsár Szabó Ernő–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai.* Budapest: Osiris, 90–105.

LINTVELT, Jaap 1981: *Essai de Typologie narrative.* Le „point de vue". Théorie et analyse. Paris.

LOTMAN, Jurij 1994: A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. In Kovács Árpád–V. Gilbert Edit (szerk.): *Kultúra, szöveg, narráció.* Orosz elméletírók tanulmányai. Pécs, 82–118.

MIKÓ Imre–KICSI Antal–HORVÁTH Sz. István 1983: *Balázs Ferenc.* Monográfia. Bukarest: Kriterion.

NÉMETH László 1942: Tamási „játékai". *Magyar Csillag* II. 403–407.

– 1989: Makkai Sándor regénye. In *Életmű szilánkokban* I. Budapest: Magvető, 153–156. Első közlés: 1927.

MUCHEMBLED, Robert 1997: Magia şi vrăjitoria în Europa din E vul Medin pînă astăzi. Bucureşti: Humanitas. [Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours. Paris: Armand Colin, 1994.]

NYITRAI Mózes 2001: Nyolcvan év. In Nagy Ödön–Hermán János–Nyitrai Mózes: *Palástban.* Lelkészek a szórványban. Marosvásárhely, 189–476.

OLÁH Andor 1986: *Újhold, új király.* Budapest.

PÓCS Éva 2002a: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest: Balassi, 165–220.

– 2002b: Tér és idő a néphitben. In Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Válogatott tanulmányok I. Budapest: L'Harmattan, 9–40. [Első közlése: 1983.]
– 2002c: „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Pócs Éva, *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Válogatott tanulmányok I. L'Harmattan. Budapest. 9–40. [Első közlése: 1992.]
POGÁNY Péter 1978: *A magyar ponyva tüköre.* Budapest.
POMOGÁTS Béla 1989: Elsodort eposz. In Szabó Dezső: *Az elsodort falu.* Debrecen: Csokonai, 5–15.
PROPP, V. J. 1976: *A mese morfológiája.* Budapest: Gondolat. [Alapkiadás: 1928.]
SPERBER, Dan 2001: *A kultúra magyarázata. Naturalista megközelítés.* Budapest: Osiris. [Alapkiadás: 1996.]
STEEINWACHS, Burkhart 2000: Mit nyújthatnak az (irodalmi) korszakfogalmak? Követelmények és következmények. *Helikon* XLVI: 324–333.
SZERDAHELYI István–ZOLTAI Dénes 1979: Esztétikai alany, esztétikai tárgy, esztétikai tevékenység, esztétikai viszonyok. In *Esztétikai kislexikon.* Budapest: Kossuth [III. kiadás], 1181–1182, 1191–1198.
SZÍJÁRTÓ Zsolt 2002: *Kockázat, kultúra, konfliktus.* www/Szijártó.htm, 1–36.
SZŐCS István 1979: Az Ördögszekér és Makkai Sándor. In Makkai Sándor: *Ördögszekér.* Erdélyi regény. Bukarest: Kriterion, 5–35.
TAXNER-TÓTH Ernő 1973: *Tamási Áron.* Budapest: Gondolat.

Boszorkányság és demonológia

Adelina Anguseva

Késő középkori boszorkánymitológiák a Balkánon[1]

Abban az időben, amikor Európa nagy részét a boszorkányüldözés hullámai uralták, a Balkánon, amely az oszmán birodalom része volt, csaknem teljességgel hiányoztak a boszorkánysággal és rontással foglalkozó perek. Közép-Európában a 17–18. században számos boszorkánypert indítottak; legnagyobb számban a 17. században fogták perbe a varázslókat,[2] a balkáni ortodox közösségekben azonban a jóslás és a varázslás népi formái ellen semmilyen kézzelfogható intézkedést nem figyelhetünk meg.[3] De vajon teljességgel érintetlenek maradtak ezek a területek ezektől a folyamatoktól? Valóban nem hagytak nyomot ezek a perek Délkelet-Európa országaiban? Ebben a tanulmányban a boszorkányok ellen hozott ítéletekre utaló adatokat vizsgálom meg a késő középkori balkáni ortodox keresztény irodalmi szövegek elemzése alapján.

A görögök és bolgárok lakta területeken a 15. századtól a 18. századig elsősorban utánzó jellegű irodalmi alkotásokkal találkozunk; a szerzők a jóval korábbi idők keresztény íróit követték, anélkül, hogy sokat újítottak volna akár témában, akár stílusban. Különösen népszerűvé váltak a tanító prédikációk, a szentek életéről szóló egyszerű történetek, mint a damaszkuszi Sztudite (meghalt 1577-ben) *Thesaurus* című műve, amely 1558-ban jelent meg Velencében. Megjelenése után hamarosan kétszer is lefordították délszláv nyelvi környezetben.[4] A *Thesaurus* egyszerű, hagyományos módon mesélte el újra az ortodox egyház legnépszerűbb szentjeinek, mint például Szent Györgynek vagy Szent Demeternek az életét. Az előző hagyományokhoz képest az egyetlen újítás a beszélt görög nyelv használata. A fordítások megőrizték a nyelv egyszerűségét, és szívesebben használták az élőbeszédhez közelebb álló formákat, mint az archaikus kifejezéseket.[5] Számos hasonló didaktikus mű jelent meg a 17. és 18. században. Az ilyen típusú művek között legalább hat szláv nyelvű szövegben találunk rövid intő prédikációkat, amelyekben boszorkányok, varázslók és igézők szerepelnek. Ezt a műfajcsoportot a késő középkori gyűjteményekben a „nők fejezete" címen tartják számon.[6] Nem tartoznak a *Thesaurus* eredeti szövegéhez, csak a bolgár irodalmi alkotások között találjuk meg őket. Itt most csupán három olyan késő középkori bolgár irodalmi művet említek, amely a boszorkányok elleni intéseket

tartalmaz. Ilyen a 324. számú kódex (a 18. század közepéről), a 325. számú (a 18. század második feléből), valamint a 761. számot viselő (a 18–19. század fordulójáról) – mindhárom kézirat a Bolgár Nemzeti Könyvtárban van Szófiában. A boszorkányok elleni intések nem teljesen eredeti szövegek; jól ismert történeteket mesélnek el Simon mágusról, Cyprianusról, Künopszról, a varázslóról; mindezeket már évszázadokkal azelőtt, a régi bolgár irodalom korszakában lefordították. Most azonban ezeket a történeteket retorikus bevezetőkkel látták el, amelyek elítélik a boszorkányokat és a varázslókat, és minden, asszonyok által gyakorolt mágikus cselekedetet. A beépített szövegrészek sem szolgáltak más célt, minthogy példákkal bizonyítsák a bevezetés pátoszának jogosságát. Bonyo Angelov helyesen következtetett arra, hogy e gyűjtemények szerzője Joszif Bradati lehetett („Szakállas" Joszif, született 1714 körül, meghalt valamikor 1758 után).[7] Életrajzának legnagyobb része bizonytalan, bár számos cikkelyt hagyott maga után azokban a kéziratokban, amelyeket 1740 és 1758 között állított össze, amikor a rilai kolostorban volt szerzetes. Ekkor bejárta a Balkán keresztény falvait, hogy a kolostor számára alamizsnát gyűjtsön, papoknak és világiaknak végzett könyvmásolással. A 325. kéziratot valószínűleg egyik tanítványa, Nikifor Rilszki[8] másolta, a 324. számút Teofan Rilszki készítette,[9] aki elsősorban olyan köteteket állított össze, amelyek Joszif Bradati műveit tartalmazták. Az utolsó, 761. számú mű Todor Pirdopszki munkája. Az első két válogatás valószínűleg a rilai kolostorban készült.[10]

A három kódex közül a 761. számú csak nőkről szóló szövegeket tartalmaz. A szövegek témája és hangneme egyértelmű; átokkal sújtják a bűnös életű nőket és magasztalják a szentéletűeket. A kézirat csaknem teljességében tartalmazza a 324. és 325-ös szövegek „női fejezetét". Itt ezt a fejezetet idézem a 325. kézirat alapján, hogy a szövegek jellegéről pontosabb képet adjak. Ebben a kéziratban számos aszketikus életre buzdító prédikáció és tanács található, mint például a *Prédikáció a keresztény életről*, *Prédikáció az istenfélelemről*, amelyek kivonatok Joannész Khrüszosztomosz, azaz Aranyszájú Szent János (1350–1400; Konstantinápoly püspöke), Szent Antal (Konstantinápoly pátriárkája, meghalt 1397-ben), valamint Gergely pápa műveiből. Ezek a szövegek hiányoznak a 761. számú kéziratból, míg a 324. különböző imákat és tanító szövegeket tartalmaz. A 325-ös kéziratban a boszorkányokat és varázslókat elítélő példázatok csoportja a *Példázat a szűzről, aki a sivatagba menekült* című történet után következik (41r–48r). A varázslók elleni első szöveg a *Példázatok a tündérekről, varázsló asszonyokról és boszorkányokról* (48r–62r), ez a *Királyok I. könyve* (2: 11) egyik történetét meséli el. Joszif Bradati elítéli a különféle mágikus eljárásokat – mint például a medvék és farkasok megkötését, fiatal házasok megrontását. Nemcsak olyan, a keresztény tanításokban alapvetően tiltott mágikus cselekedetekről számol be, mint a csillagjóslás vagy vízbe nézés (hüdromancia), hanem olyan népi varázsló eljárásokról is, amelyeket a paraszti közösségekben széles körben gyakoroltak mint a szénnel, kék és fekete ronggyal, törött cserépedénnyel, késsel, gyógyfüvekkel és fűzvesszővel való gyógyítás. A következő szöveg, a *Prédikáció a varázslókról különböző könyvekből összeállítva* (62r–73r) még ismertebb történeteket tartalmaz, amelyeket korábbi, szláv környezetbe helyezett szövegekből foglaltak össze:

itt található Szent Péter és Simon mágus vetélkedése, valamint Cyprianus megtérése. Bár ezekben a példázatokban férfiak gyakorolnak mágiát, a bevezetőből egyértelműen kiderül, hogy a prédikáció elsősorban nőknek szól. A harmadik szöveg, a *Prédikáció boszorkányokról, tündérekről és varázsló asszonyokról, igézésről és rontásról* (73v–78r) aszketikus kolostori olvasmányok gyűjteménye. Ebben azt írja Joszif Bradati: „Sehol nem láttam annyi varázslóasszonyt, tündért és boszorkányt, mint a bolgárok földjén." Aranyszájú Szent János *Prédikáció a gonosz nőkről* (78r–81r) című művének középkori átdolgozása és 10. századi fordítása mellett a kézirat magában foglalja még a *Prédikáció a jó asszonyokról* (81r–85v) című, istenfélő asszonyoknak szentelt írást; ezek között emlékezik meg Szűz Máriáról, a római Melaniáról, Helenéről és Tekláról. A kézirat utolsó írása a *Tanító prédikáció a szűzek és asszonyok tiszteletéről* (86r–91r).

A 325. és a 761. kézirattal ellentétben – még az első, a *Prédikáció a tündérekről, varázsló asszonyokról és boszorkányokról* előtt – a 324. kéziratban van egy rövid szöveg, amelynek a címe: *Prédikáció a nagymamák ünnepéről.* Bonyo Angelov arra a következtetésre jutott, hogy ez Joszif Bradati saját műve.[11] Az írás egy egyszerű, naiv történet két idős asszonyról (nagymamáról):[12] Drusa ólmot öntött és vízből varázsolt („lijase olovo i baese voda") a *látó (gorogleda)* Petka pedig viaszból jósolt. Ugyanebben az időben élt két pap, Torno és Mitno. Drusa mama meggyőzte Tornót, aki tanult ember („bese knizsovan") volt, hogy vegye be a tizenkét pénteket a többi keresztény ünnep közé az egyházi naptárba. Joszif Bradati így ír: „És Torno, a pap leírta, amit Drusa mama diktált neki." A tizenkét szerencsétlen pénteket felsorolja a szöveg. Amikor Torno pap felvette az egyházi naptárba ezeket a jeles napokat, Petka mama azt javasolta, hogy jó lenne, ha Mitno pap felvenné a naptárba március szombatjait és csütörtökjeit, a farkasok ünnepeit,[13] a *ruszalii*[14] és *goresnici*[15] ünnepét, valamint a fonás tiltását az asszonyok számára kedden és pénteken. Miután a papok ezt megtették, a boszorkányok arra buzdították őket, hogy hívjanak össze nagy tömeg embert egy közeli hegyen, ahol, mint Joszif Bradati írja „törvényt ültek a törvényen kívüli emberek."

A történet nem tükröz történelmi tényt. Egy konstruált szituációba helyezett mitikus elbeszélésről van szó, amely a „tizenkét szerencsétlen péntek" ismert hiedelmén alapul. Nehéz eldönteni, hogy Joszif valamilyen korábbi írott forrást használt-e, vagy maga alkotta meg a történetet. Tény az, hogy a szöveg az eretnek szektákról szóló konstruált történetek minden klasszikus építőelemét tartalmazza: papok, akiket „csábító nők", a gonosz képviselői kísértettek meg és térítettek el a keresztény hittől, s akik bűnös, félrevezetett emberekké váltak. A két boszorkány neve sem véletlen: míg az egyik nő neve *Péntek (Petka),*[16] a másik, *Drusa* neve *lázat* jelent.[17] Világosan kifejezésre jut a szövegben, hogy a két asszony a gyógyítás és jóslás népi formáit gyakorolja, víz, viasz és ólom segítségével. Ezek hasonlók a *hüdromanciá*hoz és a *lekanomanciá*hoz, de a varázslás, amit a két asszony gyakorolt, semmilyen kapcsolatban nem állt ezek tanult, kiművelt formáival. A 15. és a 16. századtól[18] kezdve számos írott forrásban jelennek meg görög szövegek a *hüdromanciá*ról és a *lekanomanciá*ról, délszláv fordításokban azonban csak a *geomancia* tűnik fel. Amit ők műveltek, nem

volt más, mint a balkáni falusi boszorkányok és tudós asszonyok által széles körben gyakorolt egyszerű mágia, amilyet később a folklórgyűjtemények is tartalmaztak. Bradati valószínűleg azért ír a mágia legismertebb és legártatlanabb formáit gyakorló boszorkányokról, hogy a történet ironikus jellegét hangsúlyozza.

Sem ebben a szövegben, sem hasonló témákról szóló más gyűjteményeiben Bradati nem ad leírást arról, hogy mifélék ezek az ünnepek és mágikus cselekedetek, amelyeket futólag említ. Egyedül a „tizenkét pénteket" írja le részletesebben a *Prédikáció a nagymamák ünnepéről* című művében. Mi is ez a tizenkét péntek? Semmiképpen sem a balkáni népi kultúra része;[19] Bradati irodalmi forrásból merített. *A tizenkét péntek története* című apokrif írás felsorolja a keresztény történelem és a Szentírás tizenkét legtragikusabb eseményét, amelynek mindegyike – a mű szerint – pénteki napon történt. A kereszténynek ezen a napon böjtölniük kellett és tilos volt a munka. *A tizenkét péntek története* az asszociáció elvére épül: a nagy egyházi ünnepekhez legközelebb álló péntek a keresztény történelem valamilyen nagy eseményéhez kapcsolódik. A Keresztfelmagasztalás napja előtti péntekről úgy emlékezik meg, mint Mózes vörös-tengeri átkelésének napjáról; a Gyümölcsoltó Boldogasszony napja előtti pénteki napon ölte meg Káin Ábelt.[20] Egyaránt támaszkodik a mű a péntekről alkotott keresztény és pogány elképzelésekre. Egy bizánci korszakból származó rövid görög szöveg világosan mutatja, hogyan helyettesítődött a péntek pogány hiedelme egy keresztény elképzeléssel: a péntekről eredetileg azt tartották, hogy Aphrodité hatalma alatt áll, a keresztények viszont a fiát sirató Szűz Máriának szentelték ezt a napot.[21] Braga-i Márton (6. század) egyházi átokkal sújtotta azokat a nőket, akik pénteken tartottak lakodalmat, mert ezek szerinte az ördöghöz imádkoztak („Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptia observare et quo in via exatur adtendere quid est aluid nisi cultura diabolu").[22] A balkáni népi kultúrában a pénteket számos tabu kíséri; akik ezeket a tilalmakat megszegték, elvesztették a látásukat.[23] Mégis, *A tizenkét péntek történetének* feltűnése inkább a keresztrefeszítés újszövetségi keresztény elképzelésének köszönhető. Az egyház ezt a napot a gyász napjának tekintette, és a bűnbocsánat fogalmával kapcsolta össze. *A tizenkét péntek története* keresztény környezetben a péntek fatalisztikus jellegét fejezi ki; Jézus keresztrefeszítéséhez analógiaként pedig minden tragikus eseményt, amely a kereszténység történetében előfordult, post factum a pénteki nappal hoztak kapcsolatba. *A tizenkét péntek története* nemcsak bizánci görög és latin nyelven volt népszerű, hanem nyugati nyelveken is elterjedt.[24] A szöveget a 11–12. században fordították le görögből délszláv nyelvekre. A 13. századtól a 19. századig negyven különböző változatáról tudunk a délszláv irodalomban, valamint az orosz és az ukrán-rutén hagyományban.[25] A Joszif Bradati által közölt *A tizenkét péntek története* egy szerb változatból ered.[26]

Joszif Bradati tudatában volt annak, hogy ezek a szövegek igen népszerűek voltak a szláv apokrif kéziratokban, s az írástudó, de könnyen félrevezethető és a keresztény normákban kevéssé jártas papok (mint Torno és Mitno Bradati példázatában) gyakran használták őket. Bradati ismerte a *Tiltott könyvek jegyzékét*, amelyben elítélik *A tizenkét péntek történetét*, és szándékosan megerősíti ezt a stigmát azáltal, hogy közöl

egy ironikusan átköltött történetet a boszorkányok és varázslók hatalmáról. Elbeszélése, amely sajátságos középkori bolgár példája két egymásra épülő és egymásra visszautaló szövegnek, azt a célt szolgálta, hogy óvja a kereszténye ket az eltévelyedéstől. Mind az apokrif irodalmi hagyomány, mind a pogány rítusok jelen vannak ebben a történetben. Joszif Bradati az apokrif hagyományok oldaláról közeledett a népi vallásgyakorlathoz, hogy a veszélyes péntekek hiedelmének olyan eredetmagyarázatát adja, amely közel áll kora társadalmához.

Mi késztette Bradatit arra, hogy ezekből a nyilvánvalóan írástudatlan asszonyokból, akik a mágia primitív és ártatlan formáit gyakorolták, eretnek szektaalapítókat kreáljon? A szöveg az oszmán uralom idején jelent meg, amikor a népi vallás különböző praktikái széles körben elterjedtek, és a pogány hiedelmek megnyilvánulásai erősen megszaporodtak. A boszorkányok uralma a két pap fölött naiv formában a 18. századi bolgár társadalmat tükrözte, ahol a hivatalos, befolyásos keresztény intézmények hiánya miatt rendkívül nehéz volt megőrizni a vallási normák tisztaságát a sokféle pogány és apokrif keresztény hiedelem ellenében, amelyeknek letéteményesei a helyi, köztiszteletben álló, természetfeletti hatalmú személyek (ez idő tájt elsősorban női varázslók) voltak. Joszif Bradati tehát azokat a tevékenységeket ítélte el, amelyek – H. Maguire szavait használva – az egyház természetes csatornáin kívül maradtak.[27] Ez a két nő az ördög eszközeként szolgált, és korrumpálta az egyházat. A 324., 325. és 761. számú gyűjtemény boszorkányok elleni prédikációi, csakúgy, mint ez az eredeti történet, visszahozza azt az ősi elképzelést, hogy a nők a primitív vallásosság és babonaság gyakorlói, szemben a férfiak tiszta és emelkedett vallásos hódolatával (vö. Cicero: *De divinatione*). A mágiát már a késő ókorban is bizonyos gyanakvással szemlélték,[28] de ez még nem érte el azt a fokot, ahogyan később, a kereszténység idején, a nőt a bűn forrásának tekintették, és természetesnek tartották, hogy a mágiát űző személy keményen megbűnhődjék.[29]

A 18. századi ortodox Balkánon nem Joszif Bradati volt az egyetlen, aki elítélte a mágikus gyakorlatot folytató, pogány babonákban hívő nőket. „Szent-hegyi" Nikodemosz, a patrisztikus és aszketikus hagyományok egyik legelismertebb és legproduktívabb követője, hosszú értekezést írt a nők által végrehajtott mágikus cselekedetek különböző formáiról *A mágia típusai* címmel.[30] A művelt, nagy tudású Szent-hegyi Nikodemosz (1749–1809), aki szmirnai tanulmányai után 1770 óta szülővárosa, Nakszosz metropolitájának alkalmazásában állt, 1775-ben az athoszi Szent Dionüsziosz kolostor szerzetese lett. Szent Makariosz, Korinthosz egykori metropolitájának befolyására és közös munkájuk eredményeként született meg Athoszon 1777-ben Szent Nikodemosz egyik legfontosabb műve, a *Philokalia (A jóság keresztényi szeretete)* című gyűjtemény. A munka eredetileg 1207 lap terjedelmű, és Velencében nyomtatták, 1792-ben.[31] A mű korai keresztény aszketikus szemléletű egyházi emberek (például Dorotheus atya, szíriai Izsák, Philemon atya, sinai Philotheus stb.) műveit tartalmazza, és kétszer is lefordították oroszra. Az első fordítás 1793-ból Pajszij Velihovszkij munkája. Szent Nikodemosz nagyra becsülte Velihovszkijt, és személyesen is akart vele találkozni, de egy nagy tengeri vihar megakadályozta a tervbe vett utazást. A második fordítást „Világtól elvonuló" Theophanosz készítette

a 19. század második felében; ez jóval hosszabb volt, mint az eredeti.[32] *A mágia típusai* része a *Philokaliá*nak, ennek ellenére nem jelent meg szláv fordításban a 19. század előtt; mindkét orosz kiadásból hiányzott az a rész, amely csak az egyházi emberek írásait tartalmazta.

A szláv gyűjtemények boszorkányok elleni prédikációi első látásra kapcsolatban állnak textológiailag Szent-hegyi Nikodemosz művével, *A mágia típusai*val. Ha elfogadjuk Bonyo Angelovnak azt a feltételezését, hogy ezeket a példázatokat Joszif Bradati gyűjtötte össze, nem datálhatók az 1750-es éveknél későbbre, vagyis húsz évvel azelőttre, hogy *A mágia típusai* elkészült. Bár az Athosz hegyén görög és orosz anyanyelvű szerzetesek együtt dolgoztak, a boszorkányellenes prédikációk nem hathattak Szent Nikodemosz értekezésére, mivel Bradati munkájának egyetlen része sem jelenik meg Nikodemosznál. Alapos elemzéssel megállapítható, hogy a szövegbeli hasonlatosságok nem lehetnek kölcsönzés eredményei. A hasonló szövegrészek abból a közös szövegforrásból eredtek, amelyet a bolgár és görög művek szerkesztése során használtak; bibliai szövegek (különösen a Királyok I. könyve), Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Vazul (Baszileiosz) és más egyházatyák munkái a boszorkányságról, a jövendőmondásról és a démoni hatalom felhasználásáról.

Szent Nikodemosz értekezése széles áttekintését adja a mágikus tevékenységekről alkotott ortodox keresztény nézeteknek. A mágia tizenhárom formájának leírásával kezdődik, mint például a különböző jóslások, bűbájosság, igézés (a szerző szerint öreg, gonosz asszonyok, cigányok és iszákosok tevékenysége), démonok elleni ráolvasás, felhőkből jóslás, táncolás ikonokkal, asztrológia és számmágia.[33] A rendszerezés középkori forrásokból és keresztény kánonokból ered, amelyek elítélik a mágiát. Nikodemosz didaktikusan tárgyalja, miért tilos a mágia keresztények számára, s azok, akik varázslást gyakorolnak, miért tagadták meg a szívükben Jézust, miért nem keresztények a varázslók és miért tudnak a démonok időnként jósolni vagy gyógyítani. Mindezeket a problémákat gyakran maguk a keresztény tekintélyek tárgyalták, különösen Aranyszájú Szent János. Nikodemosz széles körű, tájékozott áttekintést ad az e tárgyról alkotott hagyományos dogmákról. Értekezésének utolsó része a büntetésekről szól, amelyeket az egyház és a pápai kánon ír elő a varázslást gyakorlók részére.

Egy rövid fejezetben Szent Nikodemosz arról a hiedelemről beszél, amely szerint az erőszakos halált halt emberek rosszindulatú, ártó lényekké *(boukolakoi)* válnak. Nikodemosz szerint már a pogányok sem hittek ezekben. A különböző történetek a *boukolakoi*ról, *vukolak*ról és *vrkolak*ról[34] még a későbbiekben is rendkívül népszerűek voltak a Balkánon. Bár Szent Nikodemosz nem foglalkozott más, népszerű balkáni hiedelmekkel, nem tartható rendkívülinek, hogy ez a szöveg megjelent az értekezésben. Ez nyilvánvalóan azokat a vitákat tükrözi, amelyek az Athosz-hegyi kolostorokban lezajlottak. Egy késő középkori görög kéziratban található egy, a nagy Lavra kolostorból származó liturgia, amely a *boukolakos*zokat kiűző exorcismusok sorozatát tartalmazza.[35]

Bár Szent Nikodemosz szövege a mágikus praktikák széles tárházát vonultatja fel, célja természetesen a boszorkányok elítélése, akik elhitetik az emberekkel, hogy gyógyítani vagy jósolni tudnak, de csak a démonokat ébresztik fel, és a keresztény lelke-

ket az ördög kezére játsszák. Nikodemosz leírása a démonok segítségével végrehajtott jóslásról sem nem új, sem nem eredeti. Aranyszájú Szent János elképzelését visszhangozza, miszerint a jóslás a démonnal való közösülés során létrejött transzban történik. A 29. számú prédikációjában, amely a korinthusiakhoz írt levelet magyarázza, Aranyszájú Szent János – Plutarkhosz elképzelését követve – Püthiát úgy mutatja be, mint akit a démonok tartanak hatalmuk alatt, akik testébe költöztek és őrültté tették. Plutarkhosz *De defectu oraculorum* című írásának végén a nem sokkal azelőtt meghalt Püthia sorsát említi, aki nem tartózkodott a szexuális élettől, ennek következtében testét démonok szállták meg és nem tudott jósolni.[36] Szent-hegyi Nikodemosz értekezésében ezt az ősi mítoszt elevenítette fel, amelyet több ókeresztény egyházatya is feldolgozott. Eszerint a mágiát űző boszorkány testének bizonyos részeit a gonosz szellemek hatalmának engedi át. Nikodemosz szerint a boszorkány, amikor varázslás közben ásított, utat engedett a gonosz szellemnek szívéhez, amikor suttogott, valójában a démonokhoz imádkozott, végül pedig kilélegzett, hogy a démonikus energiát a testéből a beteg emberbe juttassa. A mágikus gyógyítás eljárásainak feltárása a boszorkányt a gonosz erők mediátoraként mutatja be. Joszif Bradati írásánál tudományosabb hangvételű *A mágia típusai*. Ez kevesebb utalást és elmélkedést tartalmaz a korabeli mágikus gyakorlatról, bár az erőért és bőségért végzett mágikus cselekedetekről szóló fejezetben a szerző olyan boszorkányokról beszél, akik Krétán és Cipruson csecsemőket és papokat fojtottak meg, majd ezek köntösét kifordítva viselték és szurokgyertyát gyújtottak, hogy ellenségeik halálát előidézzék.

Szent-hegyi Nikodemosz, a damaszkuszi Sztuditéhez hasonlóan, beszélt görög nyelvet használt, és még az egyházatyák szövegben idézett sorait is lefordította, amely, mint egyik fordítója megjegyezte, könnyen ismételhetővé tette a szövegét.[37] Nikodemosz arra törekedett, hogy szövegét szélesebb közönség számára is érthetővé tegye. Joszif Bradati prédikációi Nikodemosz értekezésével csaknem egy időben jelentek meg, és ahhoz hasonlóan elítélték a boszorkányságot és a mágiát. A két mű hasonló kulturális környezetet, közös társadalmi és vallási problémákat tükröz. Joszif és Nikodemosz saját korához szól, de a szövegek az adott problémákat a középkori hagyomány mintáin, elképzelésein keresztül fejezik ki. Még a Petkáról és Drusáról szóló szöveg is régi boszorkányhiedelmekre épül. A két öregasszony arra veszi rá a helybeli papokat, hogy a tizenkét pénteket vegyék fel az egyházi naptárba, s velük együtt eretnek szektát szervezzenek. Ennek előképe a papokat rászedő boszorkány. Nikodemosz klasszikus elképzeléseket közvetít a gyógyítókról és jósokról, akik azáltal szereznek természetfeletti hatalmat, hogy testi kapcsolatba lépnek démonikus lényekkel. Ami az ismétlődő szövegek tartalmát illeti, az hagyományos volt, e művek ugyanakkor a 18. századi balkáni keresztény társadalom problémáit tükrözték. A szövegek mély félelmet tükröző hangulata meglehetően emlékeztet a korai keresztény kor „mágia-terror"-jára.[38] Nyilvánvaló, hogy Bradati és Nikodemosz ítélete elsősorban a kis, gyakran paraszti közösségek mágiát gyakorló személyeit sújtotta. Mindkét író a kolostorok világához tartozott (az Athosz hegyén és a rilai kolostorban), amelyet abban az időben az ortodox keresztény társadalom változásai és a balkáni nemzeti ébredés korai szakaszának gondolatai egyaránt megérintettek.

Az a nyilvánvaló igyekezet, hogy a többség által használt és ismert nyelvet használják a keresztény patrisztikus hagyomány összefoglalására, jelzi, hogy mennyire törekedtek ezek a kolostori közösségek a vallásgyakorlat ellenőrzésük alatt tartására.

A Balkánon ez idő tájt nem volt boszorkányüldözés, mivel a jogi hatalom nem olyan emberek kezében volt, mint Joszif és Nikodemosz. Mivel a görögök, bolgárok, szerbek az oszmán birodalom alattvalói voltak, a törvényes hatalom oszmán-török volt. Ezenkívül az ortodox közösségek lelkipásztori stílusa inkább aszketikus utasítás volt és lelki vezetés, mintsem üldözés és büntetés. Ez a két pap erkölcsi ítélettel akart tanítani, gyógyítani és lelkeket menteni, nem pedig valódi fizikai fenyítéssel. Bár Joszif és Nikodemosz szövegei nem tükrözik egymás hatását közvetlenül, felfedezhetünk bennük egy közös vonást: a kolostori közösségek tudatos szándékát a népszerű mágikus gyakorlat nyilvános megbélyegzésére. Valószínűleg mindkét szerzetes közösség tudatában volt a másik törekvéseinek. A rilai kolostor szoros kapcsolatot tartott fenn Athosszal, a szerzetesek kölcsönösen látogatták egymás közösségeit. Állandó könyvcserét folytattak, és 1466-ban egyezmény is született erről a rilai kolostor és a Szent Panteleimonról elnevezett Athosz-hegyi orosz szerzetesközösség között.

Azt a tényt, hogy a mágia megbélyegzése a kolostori közösségekből kiinduló szervezett propagandatevékenység volt, és nem egyedi papok törekvése, elsősorban Délnyugat-Bulgáriából eredő források bizonyítják, közel a rilai kolostorhoz, a görög nyelvterülethez és az Athosz-hegységhez. Itt található egy 18–19. századi freskósorozat, *Látogatás a boszorkánynál* címmel, amelyet rendszerint a templomok déli fekvésű, külső falára festettek, míg az északi falat általában az *Utolsó ítélet* foglalta el. Ezeken a freskókon egy nő látható (a boszorkány) ördögök körében, amint egy tálat nyújt át egy beteg embernek, valószínűleg gyógyító főzettel. A legkorábbi freskó 1799-re datálható a Szent Lukács-templomból, amely a rilai kolostor körzetébe tartozott, járásnyi távolságra tőle. Több ábrázolást láthatunk a rilai kolostor főtemplomában (1844-ből), valamint a Szent György-kolostori templomból Gera falu közeléből (Blagoevgrad) és a Petric városbeli Szűz Mária-templomból 1871-ből. E szervezett propaganda további bizonyítékait szolgáltatják olyan széles körben terjesztett nyomtatványok, amelyek hasonló, elítélendő jeleneteket ábrázolnak. Ezek célja minden bizonnyal a boszorkányság feletti mélységes felháborodás és megvetés kifejezése. A rilai kolostorban alapított első bolgár nyomda hasonló ikonográfiájú nyomtatványokat terjesztett a 19. században.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy ezek a szövegek és ábrázolások sajátságos helyzetet tükröztek: elsősorban a kolostori központokhoz kapcsolódtak, de az ortodox közösségek korabeli vallásgyakorlatával foglalkoztak. A közép-európai esetekkel összehasonlítva – különösen a 17–18. századi táltospereket számításba véve – nem tűnik anakronisztikusnak a boszorkányok ellen irányuló írások feltűnése az ortodox dél-európai környezetben;[39] ezek a görög és a bolgár társadalomban kialakulóban levő, rigorózusabb kereszténységet tükrözték. Bár ez idő tájt nem voltak boszorkányperek a Balkánon, a boszorkányok ellen írt prédikációk és értekezések mégis létrehoztak egy új mitológiát a boszorkányokról, varázslókról, valamint a kereszténységet általuk fenyegető veszedelmekről.

Angolból fordította: Bihari Anna

Jegyzetek

1 A görög, valamint a cirill betűs szláv (bolgár, macedón, szerb, orosz) nevek, címek említéseit a szövegekben magyar átírással *(Anguseva)*, a Bibliográfiában és a Jegyzetekben az egyezményes nyelvészeti átírással *(Anguševa)*, illetve az eredeti kiadás írásmódjával (például angol: *Angusheva*) közöljük (a szerk.).
2 Ginzburg (1966); Ankarloo–Henningsen (1989); Klaniczay (1990).
3 Egy, a *Sbornik za Narodni Umotrovenija Nauka i Knižnina* 1. számában megjelent történet szerint 1828-ban török *zaptieh*-k épp akkor tartóztattak le egy boszorkányt, amikor meztelenül járkált a mezőn és a termést akarta mágikus úton ellopni. Visszavitték a falujába, hogy nyilvánosan megszégyenítsék. Nem derül ki, hogy azért büntették-e meg, mert mágiát gyakorolt, vagy azért, mert meztelen volt.
4 Miletič (1908); Petkanova-Toteva (1965); Ivanova (l967); Demina (1971); Ilievski (1972).
5 Vasilev (1980).
6 Petkanova-Toteva (1990).
7 Angelov (1969); Petkanova-Toteva (1965: 134–169).
8 Christova–Karadžova–Ikonomov (1982: 269). Nikopol Rilszkiről: Angelov (1965: 86–109); Petkanova (1992: 293–294).
9 Christova (1992).
10 Stojanov (1984).
11 Angelov (1965: 23–85).
12 Itt és a továbbiakban minden idézet a 324. számú szövegből való, Szófiai Nemzeti Könyvtár ff. 123v–126r.
13 A délszláv paraszti kalendáriumnak olyan napjai, amelyekhez számos tabu kötődik, hogy a farkasokat távoltartsák a háziállatoktól. Lásd: Marinov (1984).
14 A *ruszalii* a népi kalendáriumban a pünkösdi gyógyító rítusok ünnepe. Ch. E. Gribble szerint kora középkori bolgár forrásokban említik először: Gribble (1989).
15 Marinov (1984).
16 Joszif Bradati a boszorkány nevét valószínűleg *Szent Paraszkeve* (szláv változatai: *Petka/Pjatnica*) személyével hozza kapcsolatba, aki a hiedelem szerint a pénteket felügyelő pogány istennőt helyettesítette, s akit az ortodox keresztény világban a nők és a szem népszerű védőszentjeként ünnepeltek. Joszif egyik prédikációjában mélységesen elítélte azokat a nőket, akik azt hitték, megvakulhatnak, ha pénteki napon fonnak. A pogány istenség és Paraszkeve kapcsolatáról lásd: Ivanov–Toporov (1982; 1983).
17 Gerov (1975).
18 Hasonló középkori görög szöveg kiadása A. Delatte műveiben: Delatte (1927; 1932).
19 Csak Oroszországban vált a „tizenkét péntek" a szóbeli hagyomány részévé. A szövegeket orosz és délszláv vidéken amulettként használják. Vö. Ryan (1999: 301–302).
20 Veselovskij (1876).
21 A szöveget lásd: *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* 4: 98.
22 Martino di Braga: *Contro le superstitioni*, in Naldini (1986: 66).
23 Megas (1965).
24 Veselovskij (1876).
25 Porfirjev (1859); Tichonravov (1863: 335–336); Jagić (1868); Novaković (1872); Tolstaja (1985); Anguševa (1997); Ryan (1999: 301–302).
26 A legközelebbi szöveg a IIIa.10. számú kéziratban található, Tumanski Zbornik XVI. század, f. 35r–35v, Horvát Tudományos Akadémia, Zágráb. Ezúton kívánok köszönetet

mondani a Közép-Európai Egyetem Középkori Tudományok Tanszékének, hogy munkámat e gyűjtemény kéziratain lehetővé tették.

27 Maguire (1995: 5).
28 Benko (1985).
29 Fornasari (1970: 488), különösen a 329. törvény.
30 Nikodimus o Agioreitos (1993).
31 Kadloubovsky–Palmer (1951; 1954).
32 Kadloubovsky–Palmer (1954: 11).
33 Mindezeket a mágikus cselekedeteket bőséggel megtaláljuk középkori forrásokban; lásd például Thorndike (1923); Storms (1948); King (1975); Flint (1991); Kieckhefer (1992).
34 A werwolf, illetve vámpír különböző balkáni terminusai (a szerk.).
35 A szöveget kiadta és jegyzetekkel látta el L. Delatte (1957).
36 Plutarchos: *Moralia. (De defectu oraculorum 409E–438E).* Angol fordítása in Russell (1993: 13–56).
37 Nikolov (1995: 5).
38 Brown (1970: 19).
39 Klaniczay (1990: 141).

Bibliográfia

ANGELOV, B. 1965: *Săvremennci na Paisij* 1. Sofia.

ANGUŠEVA, Adelina 1997: The Medieval Croatian Apocryphal Tradition in the Context of the Old Slavic Patterns: The Story about the Twelve Fridays. In *Prvi Hrvatski Slavisticki Kongres* I. Zagreb, 513–519.

ANKARLOO, Bengt–HENNINGSEN, Gustav (szerk.) 1989: *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries.* Oxford.

BENKO, St. 1985: *Pagan Rome and the Early Christians.* London.

BROWN, P. 1970: Sorcery, Demons, and the Rise of the Christianity from the Late Antiquity into the Middle Ages. In Mary Douglas (szerk.): *Witchcraft Confessions and Accusations.* London, 17–45.

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum 4. 1903: Bruxelles.

CHRISTOVA, B. 1992: Todor Vračnanski. In *Starobălgarska literatura. Entsiklopedičen rečnik.* Sofia, 464–466.

CHRISTOVA, B.–KARADŽOVA, D.–IKONOMOV, A. 1982: *Bălgarski răkopisi, zapazeni v Bălgarija* 1. Sofia.

DELATTE, A. 1927: *Anectoda Atheniensia.* Liège.

– 1932: *La Catoptromancie grèque et ses derivés.* Liège.

DELATTE, L. 1957: *Un office byzantin d'exorcisme. Ms de la Lavra du Mont Athos.* Bruxelles.

DEMINA, E. 1971: *Tichonravovski damaskin 1–2.* Sofia.

FLINT, Valerie 1991: *The Rise of Magic in the Early Medieval Europe.* Oxford.

FORNASARI, M. (szerk.) 1970: *Collectio canonum in V libris. Corpus Christianorum* 5. Turnholt.

GEROV, N. 1975: Drusa. In *Rečnik na bălgarskija ezik 2.* Sofia. [Plovdiv, 1895–1904]

GINZBURG, Carlo 1966: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* Torino: Einaudi.

GRIBBLE, Charles E. 1989: Earliest Slavic Attestations of the Custom of Rusalii. *Palaeobulgarica* 13/2: 41–46.

ILIEVSKI, P. 1972: *Krnski damaskin.* Skopje.
IVANOV, V.–TOPOROV, V. 1982: Pjatnica. In *Mify narodov mira.* 2. Moskva.
1983: K rekonstrukcii Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo myfa. In *Balto-slavjanskie issledovanija.* Moskva.
IVANOVA, A. 1967: *Troianski damaskin.* Sofia.
JAGIĆ, V. 1868: Priloži k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga. *Arkiv za povjestnicu jugoslovensku* 9: 119–121.
KADLOUBOVSKY, E.–PALMER, G. E. H. (szerk.): 1951: *Writings from Philokalia on Prayer of the Heart.* London.
– (szerk.): 1954: *Early Fathers from the Philokalia together with some writings of St. Abba Dorotheus, St. Isaac of Syria, and Gregory Palamas, selected and translated from the Russian text of Dobrotolubiye.* London.
KHRISTOVA, B. 1992: Todor Vračnanski. In Petkanova, D. (szerk.): *Starobălgarska literatura. Enciklopedičen rečnik.* Sofia, 465–466.
KIECKHEFER, R. 1992: *Magic in the Middle Ages.* Cambridge.
KING, F. 1975: *Magic: The Western Tradition.* London.
KLANICZAY Gábor 1990: *The Uses of Supernatural Power.* Cambridge: Polity Press.
MAGUIRE, H. 1995: Magic and the Christian Image. In *Byzantine Magic.* Washington.
MARINOV, Dimităr 1984: *Izbrani proizvedenija* 1. Sofia.
MEGAS, Georgios 1975: *Greek kalendar customs.* Athens.
MILETIČ, L. 1908: Koprivštenski damaskin. *Bălgarski starini.* 2.
NALDINI, Mario (szerk.) 1986: *Martino di Braga: Contro le superstitioni.* Roma.
NIKODIMOS O AGIOREITOS 1993: *Peri ton eidon tis mageias.* Thessaloniki.
NIKOLOV, P. (szerk. és ford.) 1995: Nikodim Svetogoreč: *Za vidovete magija.* Sofia.
NOVAKOVIĆ, St. 1872: Dvanaest petaka. *Starine* 4, (Zagreb), 24–28.
PETKANOVA-TOTEVA, D. 1965: *Damaskinite v bălgarskata literatura.* Sofia.
– 1990: *Narodnoto cetivo v Bălgaria ot XVI–XVIII v.* Sofia.
PETKANOVA, D. 1992: Nikiphor Rilski. In Petkanova, D. (szerk.): *Starobălgarska literatura. Entsiklopedičen rečnik.* Sofia, 293–294.
PORFIRJEV, I. 1859: Pocitanie sredy i pjatnicy v drevnem russkom narode. *Pravoslavnij sobesednik* 1. Kazan, 181–198.
RUSSELL, D. (szerk. és ford.) 1993: Plutarch, *Selected Essays and Dialogues.* Oxford.
RYAN, W. F. 1999: *The Bathhouse at Midnight. Magic in Russia.* Trupp–Stroud–Gloucestershire: Sutton Publishing.
STOJANOV, M. 1984: *Todor Pirdopski knižovnik – ilustrator.* Sofia.
STORMS, G. 1948: *Anglo-Saxon Magic.* The Hague.
THORNDIKE, L. 1923: *A History of Magic and Experimental Science* 2. New York.
TICHONRAVOV, N. 1863: *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury* 1. Moskva.
TOLSTAJA, S. M. 1985: Tragovi stare srpske i stare ruske apokrifne tradicije u folkloru Polesia. In *Metodiie Solunski 885–1985. Naučni Sastanak u Vukove dane,* 14/1, 237–247.
VASILEV, V. 1980: Po-važni pravopisni osobenosti na archaicnite damaskini. *Slavjanska paleografia i diplomatika.* Sofia, 118–122.
VESELOVSKIJ, A. 1876: Opyty po istorii razvitija Christijanskoj legendy. Skazanie o 12ti pjatnicach. *Žurnal Ministerstva Narodnogo prosvestenija.* Jun, 329.

VIRT ISTVÁN

Boszorkányság a Nyitra környéki magyaroknál

Nyitra város környékén, a Zobor és a Tribecs hegyek lábainál található az a tizenhárom, kisebb-nagyobb arányban magyarok lakta település, amelyek összességét Zoboralja néven, lakóit Nyitra környéki magyarokként emlegetik. Napjainkban közel 10 000 magyar ajkú lakosa van a Nyitrától északra fekvő Vicsápapáti, Egerszeg, Béd és Menyhe, valamint a Nyitrától keletre található Gerencsér, Csitár, Pográny, Alsóbodok, Geszte, Kolony, Zsére, Gímes és Lédec községeknek. A falvak története a honfoglalást követő letelepedésig nyúlik vissza. A lédeci és zsérei idősek körében napjainkban is élő szájhagyomány szerint a 10. század második felében a vidéken húzódó északi gyepűelve védelmére Géza fejedelem csatlakozott népelemekből telepített határőröket. A mai Lédec területén valamikor hét székely család, Zsérén pedig besenyők védték a gyepűket.

Zoboralja lakói napjainkban is emlékeznek azokra a hagyományos szokásokra és hiedelmekre, amelyeket más területeken már régen elfelejtettek. Az archaikus kultúra elemeinek jelenkori emléke, illetve ismerete és részben gyakorlása több körülmény következménye. A Nyitra környéki magyarok elődei egy évezrede telepedtek le azon a területen, ahol leszármazottaik napjainkban is élnek. A kereszténység terjesztésével egy időben fel-fellobbanó 11. századi pogány lázadások leverését követően az üldözött lázadók a peremvidéken, így többek között a Tribecs hegység erdőségeiben leltek menedéket. A menekülők az ország északi peremvidékein nemcsak életüket, hanem ideig-óráig kereszténység előtti hitüket és vallásukat is menthették. Gímesen két dűlőnevet is a késői pogánysággal magyaráznak: *Hajnalkút* név utal arra a helyre, ahol a valamikori varázsló bemutatta az áldozatát, *Hajnalkert* nevezetű helyen volt a hagyomány szerint a varázsló háza. Nem véletlen, hogy Szent Lászlónak (1077–1095) a kereszténység felvételét követően több évtizeddel ismételten törvényben kellett megtiltania a kutak melletti áldozatbemutatást.

Nyitra környékének magyarsága az ország három részre szakadását követően a Magyar Királysághoz tartozott. Kisebb-nagyobb török betörések ugyan gyakran okoztak akár jelentős veszteséget is, de a terület nem néptelenedett el. A török birodalom széthullásával az elnéptelenedett alföldi területekre nagyarányú népesség

költözött északról. Az északról délre irányuló népmozgás következtében a magyar–szlovák nyelvhatár a Felföldön délre húzódott, így a Nyitra környéki magyarság szlovák nyelvi környezetben, mintegy magyar nyelvszigetet alkotva, elszigetelt helyzetbe került. A Kodály Zoltán által Zoboraljának is nevezett tájegység magyarságának egy évezredes területi folytonossága, peremtáji helyzete, nyelvszigeti elzártsága miatt napjainkig sok kulturális elemet őrzött meg a hagyományos szokás- és hiedelemrendszer jellemzőiből.

1980-tól 1997-ig jártam a Nyitra környéki magyar falvakat, ahol először a halállal kapcsolatos szokásokat és az emberi lélekkel kapcsolatos hiedelmeket, később a születés és a házasságkötés szokás- és hiedelemkörét vizsgáltam.[1] A zoboraljai magyarok születés és halál körüli szokásainak nagy részét az emberi lélekkel, valamint az emberfölötti erők ártó és gyógyító képességével kapcsolatos hiedelmek határozzák meg. (Az emberre veszélyt jelentő erők különösen a születéstől a keresztelőig, de azt követően is a bizonyos mértékig védtelen és kiszolgáltatott gyermekeket fenyegetik leginkább.) A Nyitra környéki magyarok körében a legtöbb ártó szándékú cselekedet *(rontás)* betegség előidézésére, vagy gazdasági károkozásra irányul. Ezeknek eszköze a mágia, végrehajtója pedig az a rendkívüli képességű egyén, akit életében a megidézés elkerülése érdekében nem szívesen illetnek a *boszorkány* jelzővel, hanem óvatosságból csak annyit mondanak: „Többet tud, mint kenyeret enni."

Pócs Éva a falusi boszorkányság három típusát különböztette meg a 16–18. századi boszorkányperek alapján. Az első csoportba az úgynevezett „szomszédsági boszorkány" tartozik, aki a szomszédsági viszony, közösségi normák megszegése miatt került sajátos megítélés alá. A második csoport tudósai, boszorkányai mágikus erővel rendelkeznek, ők a varázslók, a gyógyítók, a bábák, a „háztartási, gazdasági" mágiát véghezvivők, akik rontó és gyógyító erő egyszemélyű birtokosai. A harmadik csoportba az éjszakai látomások démonai sorolhatók.[2] A következőkben az emberre irányuló ártás és gyógyítás olyan eseteit ismertetem a Nyitra környékéről, amelyek okozójaként a varázserővel rendelkező tudósokra, boszorkányokra gondoltak, és a bajt hasonló képességűnek tartott emberekkel orvosoltatták. Felvetődik a kérdés, hogy kik és hogyan lehetnek e rendkívüli képességek birtokosai; miként különbözik az átlagos földi halandótól az e képességeit felhasználó *tudós, látó,* vagy *boszorkány.* Valamint: a tapasztalt betegséget mikor tekinthették szokványos megbetegedésnek és mikor ártó szándékú cselekedet következményének.

A Nyitra környéki magyarok szerint egyrészt *kiválasztottság, predesztináció,* másrészt a másik *boszorkányos*tól *átvett, ráadott tudás* révén válik rendkívüli képességek birtokosává a későbbi *tudós, látó,* illetve *boszorkány.* Diószegi Vilmos részletesen leírja a leendő *táltos* születésekor megmutatkozó testi többletet, a kiválasztottságot jelző fölös csont szerepét. A magyar néphitben a táltos e testi ismérvei kiterjednek más, rendkívüli képességű emberekre is: a *tudós*ra, a *jövendölő*re és a *látó*ra.[3] Zoboralján elsősorban a Nyitrától északra fekvő falvakban jellemzők azok az elbeszélések, amelyek foggal, vagy egyik kezükön hat ujjal, vagyis többlet csonttal született gyermekekről, és későbbi sorsukról szólnak:

> Valamikor sok gyerek született foggal. Arról azt mondták, hogy nagyon okos gyerek lesz. Az mindent tudni fog, tudni fogja a jövőt, megmondani mindenkinek, hogy mi fog történni. De azt nagyon titkolták, hogy foggal született, mert akkor nem lesz érvényes, elmarad a tudománya. Azt úgy számították, hogy az a gyerek olyan hatéves korától fog jobban mindent tudni. Őhozzá fognak majd menni és fogják érezni, hogy tényleg úgy van, ahogy ők képzelik, akkor odaadják őt valahova, ahol még többet fog tudni. Arra is nagyon vigyáztak, hogy az ilyen ne betegedjen meg, mert ezek nagyon könnyen meghaltak.[4]

A *boszorkány* érintés útján kapja meg a tudományát:

> Addig nem tudnak meghalni ezek a boszorkányok, míg nincs helyükbe kit állítani másik boszorkányt. Ez a [...] néni is jó kései korba volt és azt mondták, hogy ma már nem akar senki boszorkány lenni, nem volt kinek átadja, és ezért öregedett így meg. Mikor a pap megáldoztatta és utána még valaki bement hozzá, akkor annak adta át a tudományát. Megfogta annak a kezit és akkor az már tudott mindent. Aki nem akarta átvenni oda se ment, vagy seprűnyelet adott a kezibe, arra menjen a boszorkányság.[5]

A tudomány megszerzésére vonatkozó zoboraljai elbeszélések alapján a következő ismérvek szerint különíthetők el a különös képességű emberek:

- a kiválasztottság jele fölös csont formájában születéskor megmutatkozik, a kiválasztottságot titokban kell tartani. A predesztinált személy beteges, érzékeny, óvni kell, különösen hat-hét éves koráig, amikor súlyos, eszméletvesztéssel járó betegségbe esik, és ezalatt kapja meg a tudományát a *tudós, látó, jövendölő.*
- a *boszorkány* tudományát érintés útján kapja meg, és ezzel egyidejűleg mágikus eljárások és szövegek ismerője lesz, amelyeket titokban kell tartania.

A tudományosok, boszorkányok *halála* is különleges a Nyitra környéki magyarok szerint. Haláluk előtt, ahogy egy zsérei asszony mondta, „a tudományosok sokat szenvedtek, mert sok rosszat tettek". Addig nem tudtak meghalni, amíg valakinek, legtöbbször rokonnak, át nem adták a tudásukat. A boszorkánynak tartott személy haldoklásakor a rokonok, ismerősök általában óvatosak voltak, a ravataltól csak távolabb álltak meg annak megelőzésére, hogy a kéz érintésével a boszorkányságot rájuk adhassák. Egy zsérei, boszorkány haldoklásáról szóló elbeszélés különös esetről számolt be:

> [...] volt olyan eset is, hogy a boszorkányhoz még nem ment el a pap és állították a menyei, meg a lányai, hogy lólábai voltak a boszorkánynak az ágyba. Hogy egyszer csak fölhajtották a takarót és lólábai voltak. Mikor a pap megáldoztatta és utána még valaki bement hozzá, akkor annak adta át a tudományát, és akkor múltak el a lólábai. Ezt pogányiak mesélték nekem, de ennek húsz éve sincs, hogy beszélték.[6]

A menyheiek szerint a haldokló boszorkány körül megjelennek a korábban meghalt boszorkányok, akik az ablakban ülve várják, hogy társuk továbbadja a tudományát és ezt követően bekövetkező halála után magukkal vigyék. Haláluk sem volt szokványos:

> Mondták azt is, hogy mikor egy boszorkány halt meg, akkor nagy szélvihar volt, hogy a tetőket is leverte. Mikor átadta a boszorkányságot, akkor a kulcslikon kiröppent és föl a levegőbe, nagy szél kerekedett.[7]

A koloni Süttő Anni néni egy temetéssel kapcsolatos valós tapasztalatait beszélte el:

> Vót egy asszony, azt beszétték róla, hogy nagyon rossz asszony, hogy boszorkányos. Amikor temették őtet, olyan förtelmes szél kerekedett, hogy a koporsó fedelit egészen az udvarig visszadobta. Ez igaz, anyám is látta, mikor a szél felkapta a koporsó fedelit. Akkor a faluban teljesen meggyőződtek, hogy tényleg boszorkány vót.

A boszorkányok *ártó szándékú cselekedetei* leginkább a kisgyermekeket veszélyeztetik. Ellenük több *megelőző jellegű rítus* ismert a zoboraljai magyarok körében. Ezeken a prevenciós hiedelemcselekvéseken keresztül az ártó szándékú személy számára megnehezítik, vagy lehetetlenné teszik a majdani rontás „célszemélyével" érintkező holmi megszerzését, másrészt különböző eljárásokkal akadályozzák, félrevezetik a rossz szándékú személyeket (vagyis megakadályozzák az érintkezési és átviteli mágia véghezvitelét). A negatív szándékú érintkezési mágia megakadályozását szolgálják azok a tilalmak, amelyek a gyermekkel korábban érintkező dolgokra vonatkoznak. A fürdetővizet csak nappal és mások által nem járt helyre önthetik, gondosan ügyelnek arra, hogy száradó pelenkát, ruhát éjszakára ne hagyjanak kint:

> Azt is mondták, hogy a pelenkát nem szabad éjjelre kint az udvaron hagyni. A boszorkányok elszedik és rácsavarják a söprűnyélre. Nem lesz álma annak a picinynek.[8]

> Azt is mondták, hogy éjszakára ne teregessék ki a pelenkát, mer a boszorkány ha ellop egy pelenkát, akkor kicseréli a gyereket. Rossz lesz a gyerek.[9]

A gyermekágyas időszakban a gyermekágyas asszonyt és az újszülöttet egyaránt óvta az ártó tekintettől és a boszorkánytól az ágy körül kifeszített sátorlepedő, amelynek sarkaiba fokhagymát kötöttek. Napjainkban sem szabad a csecsemőt magára hagyni, mert az idősebbek szerint kicserélik:

> Úgy mondták, hogy a boszorkák kicserélték a gyereket. Beszélte egy öregasszonyka, hogy őneki is volt több gyereke és még nem volt megkeresztelve. Érezte is, hogy húzták tőle a gyereket. Aztán ő felugrott, megfogta, és nem

hagyta. Annak is ki akarták cserélni, pedig ott volt. Volt pólyakötő a vánkoskán és arra kötöttek rózsafűzért, hogy ne cseréljék ki.[10]

A láthatatlanul jelen levő, rossz szándékú erők jelenlétére mindig számítani lehet, ezért Zoboralján is igyekeznek félrevezetni, megtéveszteni ezeket. Megtévesztést szolgáló preventív szokás dicséret helyett a kisded pocskondiázása, csúf kifejezésekkel illetése, jelképes megköpdösése, amiről persze mindenki tudta, hogy a dicséretet helyettesíti, amelyet a gyermek védelme érdekében nem mondhatnak ki:

Kis büdös szaros, phü, phü, hogy seggedbe legyenek a szemeid.[11]

Az ellentétes kifejezésekhez hasonlóan a fordítottan végzett cselekedetek is a megtévesztést szolgálják. Az ellentétességen alapuló hiedelemcselekvéseket László Gyula a következőképpen magyarázta: „A megfordított sorrend, visszájáról intézett dolgok a földi világgal ellentétes másvilágot idézik, ahol a rontó erőknek nincsen hatalmuk, mert ők is onnan valók."[12]

A zoboraljai falvakban a fordított cselekedet, a kifordítva feladott kising a szemmel veréstől, rontástól, kicseréléstől védi a gyermeket:

Az inget megfordítva adták a picinyre, hogy szemtől ne vesszen. Még máig is van, hogy valaki csinálja.[13]

Boszorkányok ártó cselekedetére akkor gondoltak, ha valaki hirtelen, minden racionális ok nélkül megbetegedett, és betegségét a klasszikus orvosi eljárásokkal nem lehetett gyógyítani. Az elbeszélések szerint a rontásra utaló diagnózist nemritkán maga a falu orvosa mondta ki azzal, hogy ő sem tud segíteni, vigyék a beteget a rontások gyógyításához értő falubeli személyhez. A klasszikus orvosi eljárásokkal kezelhetetlen, mások által okozott betegségek közül a legenyhébbnek számított a *megszólítás*, vagy igézés, amely lehetett szándékos, ártó cselekedet következménye, de bárki akaratlanul is előidézhette erős tekintetével. A *szemmel verés* okozta *betegség*et a megszólításhoz hasonlóan rossz tekintet váltja ki, azonban a megszólítással ellentétben ez mindig szándékosan, ártó célzattal történik.[14] A megszólított, megigézett, valamint szemmel vert gyermek hirtelen sikoltozni kezd, nyugtalansága csillapíthatatlanságig fokozódik, álmatlanság gyötri. Szintén súlyos, hosszan tartó betegséget jelentett az, akin rajta volt a *nagybaj*. Az ilyen beteg napokon, heteken keresztül csak nyöszörgött, étvágytalan és álmatlan volt, napról napra gyöngült. A néphit szerint ezt a betegséget a boszorkányok érintkezési és átviteli mágiával idézték elő. Az eddig említett, szándékosan ártó tekintettel vagy rontó szándékú mágiával előidézett betegségeket okozó boszorkányok Pócs Éva már említett csoportosítása szerint a „mágikus boszorkányok" körébe tartoznak. Ők a faluközösségben élő, rendkívüli képességekkel rendelkező, kettős szerepet betöltő rontó-gyógyító, valós személyek, akiket a közösség boszorkánynak tart.[15] Az általuk okozott betegség mágiával vissza-

fordítható, és a gyógyító eljárás végrehajtói szintén a rendkívüli képességű emberek, boszorkányok köréből kerülnek ki: „Egy boszorkányos betegíti meg az embert. Ki gyógyítja? Egy még nagyobb boszorkány."[16] A boszorkányok másik csoportjába azok a „természetfeletti", „éjszakai" boszorkányok tartoznak, akik *nyomják*, vagy *elragadják* az embert, *kicserélik* a gyermeket. Zoboralján a már említett preventív szokásokkal (pelenka kint hagyásának, illetve gyermek magára hagyásának tilalmával, fordított cselekvésekkel) igyekeznek megakadályozni a gyermek kicserélését. *Cserélt* vagy *váltott* gyermekről akkor beszélnek, ha a korábban egészségesen fejlődő, kiegyensúlyozott gyermek hirtelen súlyos beteg lesz, nyugtalanná válik, és betegségének gyakran maradandó szellemi vagy testi károsodás a következménye. A gyermek kicserélésével kapcsolatba hozott betegségtüneteket azzal magyarázzák, hogy a magára hagyott gyereket a boszorkányok magukkal vitték és saját, sérült gyereküket tették a helyére. A rontással előidézett betegségekkel szemben a gyermek kicserélésének következményei nem gyógyíthatók, a bajt egy „még nagyobb boszorkány" sem tudja visszafordítani. A démoni erőkkel rendelkező éjszakai boszorkányok felett nincs hatalma a hús-vér emberként élő, mágikus tudását átvétel és tanulás során megszerző legerősebb földi boszorkánynak sem.

A rontás következményeként számon tartott betegség *gyógyítás*át olyan személy végzi, aki a betegségek mágikus előidézésében is járatos. A gyógyító legtöbbször ugyanaz, aki a rontás tényét „diagnosztizálja", a faluközösségnek olyan tagja, aki szintén „többet tud, mint kenyeret enni". Minden faluban ismernek olyan öregasszonyt, aki a rontás megszüntetésére irányuló tennivalókon kívül az ilyenkor szükséges imádságokat, ráolvasásokat is tudja. Ők azok, akik meggyógyíthatják a rontás miatt megbetegedetteket, de árthatnak is bárkinek.[17]

A természetfeletti eredetű betegségek közül a *megszólítás*, illetve *igézés* ártó szándék nélkül is bekövetkezhet. Ezekben, és csak ezekben az esetekben, az ártó személy együttműködője a *gyógyítás*nak, a végrehajtó személy pedig titokban tartandó imádság tudója:

> Megszólítás, úgy mondták. Hogy aki nagyon szembenézett. Nagyon rámeredt, megcsudálta. A gyerekek olyan sikoltást csináltak, nagyon nyív a gyerek. Klári nenéhez mentünk. Megkérdezte, hogy ki látta utoljára. Kérj tőle a pendeliből, vagy a szoknya aljából egy darabkát és megfüstölöm vele. Akihez mentek érte, sietett adni hamar. Klári nene meg lapátra tett szenet és rá azt a darab rongyot, azzal füstölte. Valamit imádkozott, de nem árulta el, hogy mit.[18]

Gyógyításra sokszor készítenek *szenesvíz*et azok, akik ismerik a használatához szükséges titkolt imádságot is. Zsérén és Vicsápapátiban *szólítatlan víz*nek is nevezik a napkelte előtt a patak folyásával megegyező irányban kimert és szótlanul hazavitt vizet. A szenesvíz elkészítésének több változata is ismert a zoboraljai falvakban. Gerencséren, Lédecen és Béden visszafele számolnak kilenc darab izzó parazsat a vízbe. Az úgynevezett számoló ráolvasásban a csökkenő számsor, visszájáról végzett számolás révén kívánják a beteget az eredeti, tehát egészséges állapotába vissza-

fordítani.[19] Gesztén és Alsóbodokon arra is akad példa, hogy a szenesvizet nem pohárban, hanem mélytányérban készítik, amelynek az aljára egy nyitott ollót, a víz tetejére pedig keresztben két cirokszálat helyeznek, és ezután teszik a három szem izzó parazsat a vízbe. Egyes falvakban parazsat és izzó szenet dobnak a vízbe, amiből a rontó személy nemét megállapítják. A szenesvíz elkészítési módjainak falvanként jellemző, gazdag változatosságát terjedelmi okok miatt nem részletezhetem, a különböző elkészítési módozatokat egy korábban megjelent tanulmányomban már leírtam.[20] A szenesvízzel történő *megkenés* módjának leírását és az ehhez kapcsolódó imádságot, illetve az imádság titkosságával kapcsolatos történetet az említett tanulmányból idézem:

„A *megkenés, megöntés* alatt halkan, mások által érthetetlenül mormolják azokat az imádságokat, amelyeket titokban kell tartani, különben elvesztik erejüket. A gyógyítás során alkalmazott szövegeket legtöbben nekem is csak töredékesen mondták el, hogy ne szűnjön meg az imádság ereje. 1989-ben Zsérén az akkor 61 éves Andrásko Veronika bemutatta a szenes víz elkészítését, de a ráolvasást nem akarta elmondani arra hivatkozva, hogy nem emlékezik rá. Tovább beszélgettünk a gyógyításról, és egyszer csak Veron néni meggondolta magát. Nekem csak annyit mondott: – Magának megmutatom, hisz magának is össze vannak nőve a szemöldökei. A kezében tartott pohárral a helyiségben tartózkodó férfihez lépett, és a szenes vízzel való mosás teljes eljárását bemutatta. Először kinyújtott ujjakkal keresztet vetett a levegőben a férfi arca előtt, majd ujjait a vízbe mártva a megnevezett testrészek megérintésével elkezdte a ráolvasást:

Én téged megmoslak az Atya, Fiú és Szentlélek nevében!
Én téged az igézésből meggyógyítlak.
Kiolvasom neked a fejedből, fejed kupájából, hajadból, hajadnak szálából, füledből, fülednek porcikájából, homlokodból, homlokodnak csontjaiból, szemedből, szemed kupáiból, orrodból, orrod cimpáiból, fogaidból, foggyükereidből, szádból, gégédből, nyakadból, kezeidből, ujjaidnak minden porcikájából. Atya, Fiú.
A másik kezedből, Atya, Fiú.
És néked ebből is kimosom a megszólítást.
Lábaidból, lent lábaid ujjaiból, másikból, másik lábad ujjaiból, hátadból, derekadból és még minden porcikádból.
És úgy oszlassa el ezt a megszólítást mindenedből, mint a felhő, ahogy megy szét, úgy osszanak neked minden porcikádból. Atya, Fiú, Szentlélek nevében.
Semmi voltál, semmi légy!
Semmi voltál, semmi légy!
Semmi voltál, semmi légy![21]

Ekkor az inge aljával megtörölte a beteg homlokát, majd a vízből néhány cseppet az ajtófélfára öntött és közben háromszor mondta: *Semmi voltál, semmi légy!* Veron néni ezután elmondta azt is, hogy a gyógyításnál használt vizet este nem szabad

kiönteni, csak napkelte után. Végül a maradék vizet az udvaron állva három részletben az ég felé loccsintotta a következő szavak kíséretében: – »Felhők, vigyétek széjjel!«"

Szemmel vert gyermek esetében a szenesvíz használata mellett gyakori gyógymód volt a *fürdetés*, amit napfelkelte előtt a falu bábája, vagy más, hozzáértő asszony végzett. A vízbe a *hajlékjáráskor* megszentelt virágokon kívül falvanként változó módon különféle egyéb dolgokat tettek. A példa kedvéért említhető Gímes, ahol kilenc különféle fa gallyait, vagy Lédec, ahol a beteg gyermekkel megegyező keresztnevű ember kapufélfájáról levágott kilenc forgácsdarabot főzték a vízbe, és abban fürdették a beteget. Kolonban Süttő Anni néni saját gyerekkori emlékét mondta el:

> Az öcsém nagyon rosszul volt, mondták, hogy fürdő kell neki. Engem küldött anyám a kovácsműhely elé, hogy vegyek föl kilenc vasdarabot, de közbe ne szóljak senkihöz. Meg kilenc lókörmet, amit levágtak a patkó alól. Kilenc féle fáról gyümölcságat és kilenc féle füvet, kilenc féle virágot. Én ezt megszedtem, édesanyám megfőzte és háromszor kellett benne megfürészteni, mindig este. A vizet mindig el kellett tenni és másnap újra. Harmadnapra meggyógyult az öcsém.

Csitáron, Gerencséren, Alsóbodokon és Lédecen olyan történeteket is elmondtak, amikor a rontás által előidézett *nagybaj* gyógyításához az érintkezési mágián keresztül a túlvilági erők segítségét is igénybe vették azáltal, hogy a beteget kilenc sírról szedett virág főzetében fürdették, majd kivitték a temetőbe és kilenc síron átforgatták.

Összefoglalva megállapítható, hogy az 1980-as években a Nyitra környéki falvakban élő idősebb emberek változatos történeteket mondtak el a boszorkányok által okozott betegségekről és ezek gyógyításáról. Az elbeszélések hol múlt, hol jelen időben hangzottak el, de több tartalmi utalás történt arra is, hogy a hagyományos eljárásokat az elbeszélések idejében is alkalmazták, ha már az orvostudomány tehetetlennek bizonyult. Mind a boszorkány rontásának, mind az ártó szándékú, rossz tekintet okozta betegségeknek a gyógyítását hasonló képességekkel rendelkező személyek végezhették eredményesen. A gyógyító eljárásaik alapját képező, érintkezési és átviteli mágián alapuló hiedelemcselekvések rendszerére az *éjszaka–nappal, betegség–egészség, tűz–víz* és *halál–élet* ellentétpárjai jellemzőek. Az ártó erőknek éjszaka van a legnagyobb hatalmuk, az előidézett rontás megszüntetésének is az éjszaka a legalkalmasabb időpontja. A tűz, füst, hegyes eszközök, illetve vastárgyak a rontó erők elűzését segítik elő. Az érintkezési mágia (füstölés, síron forgatás) segíti a hasonló módon előidézett betegség megszüntetését. A gyógyító személy az elmondott történetek szerint rendelkezett a kiválasztottság, vagy az érintés útján szerzett rendkívüli képességgel, ami gyógyításra ugyanúgy alkalmassá teszi, mint rontásra. A ráolvasások az analógiás és szómágián keresztül hatnak abban az esetben, ha a ráolvasást ismerő személy az imádság szövegét rendkívüli tudásra méltatlan embernek nem mondta el, a ráadott tudás titkát megtartotta. Az eljárások közös elemeként ismerhető fel a mágikus

számok, a 3–7–9 használata: ennyi parazsat dobnak a szenesvízbe, háromszor fürdettek, kilencszer forgatták át a beteget a síron, kilenc vasdarab, lóköröm,[22] virág, forgács stb. kellett a fürdető vízbe. Az analógiás mágia szabályai érvényesülnek, amikor azt kívánják, hogy az ég felé öntött vízből a felhők vigyék el, vagy az utcára öntött vízzel a belelépők hordják szét a betegséget.

Újabb kutatás feladata lenne azt megállapítani, hogy az 1980-as években emlékekben, vagy mindennapi gyakorlatban fellelhető ismeretanyag milyen mértékben hagyományozódott a következő generációra, mennyiben jellemző napjainkra is (annak ellenére, hogy napjaink gyakorlatáról – ha létezik is – nehezen beszélnek).

Jegyzetek

1 Virt (1987; 1989).
2 Pócs (1997).
3 Diószegi (1978: 55).
4 Vicsápapáti, Kuna Margit szül. 1921.
5 Geszte, Brath Margit szül. 1933.
6 Uő.
7 Uő.
8 Kolon, Süttő Anna szül. 1922.
9 Gímes, Molnár Genovéva szül. 1913.
10 Lédec, Farkas Teréz szül. 1909.
11 Pográny, Szomolányi Ilona szül. 1931.
12 László (1944: 259–260).
13 Vicsápapáti, Kuna Margit szül. 1921.
14 Vö. Dömötör (1981: 146–151).
15 Pócs (1997: 11).
16 Zsére, Brath Margit szül. 1933.
17 Dömötör (1981: 113).
18 Kolon, Süttő Anna szül. 1922.
19 Pócs (1988: 654–655).
20 Virt (2002: 255–257).
21 Tördelés tőlem (a szerk.)
22 Lásd lóláb haldoklóskor.

Bibliográfia

DIÓSZEGI Vilmos 1978: *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest.
DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága.* Budapest.
LÁSZLÓ Gyula 1944: *A honfoglaló magyar nép élete.* Budapest.
PÓCS Éva 1988: Ráolvasás. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet.* Magyar Néprajz V. Budapest: Akadémiai Kiadó, 633–691.
– 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
VIRT István 1987: *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján.* Folklór Archívum 17. Budapest.
– 1989: Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján. In Tóth Károly (szerk.): *Új Mindenes Gyűjtemény* 8. Bratislava, 9–48.
– 2002: Népi gyógyászat a Nyitra környéki magyaroknál. In Szikszai Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 10. Kolozsvár, 247–264.

JANCSÓ-SÍPOS ANNA

Boszorkányhiedelmek Zoboralján

A Kárpát-medence nyugati felében a zoboralji magyarok alkotják a legészakibb, összefüggő magyar csoportot, akiket a közös származástudat, az alapvetően közös viselet, hagyományok és a nyelvi elszigeteltség alapján lehet körülhatárolni. A zoboralji falvak peremtáji fekvése és nyelvi elszigeteltsége következtében az itteni magyarság olyan népszokásokat, hagyományokat és hiedelmeket őrzött meg, amelyek más területeken már régen feledésbe mentek, kihaltak.

A zoboralji falvak boszorkánytörténeteit és ezzel a tematikával kapcsolatos hiedelmeit 1999 óta gyűjtöm. Ezeknek a hiedelmeknek az alaposabb megismerését az is lehetővé tette, hogy ennek a vidéknek a szülöttje vagyok, és mindmáig élhetek a lehetőséggel, hogy a még fennmaradt hagyományokat gyűjtsem és feldolgozzam.

Gyűjtésem a Nyitrától északkeletre fekvő falvak egy részében folyt. Ezek a falvak: Gímes, Kolon, Lédec, Pográny és Zsére szokásaikban, hagyományaikban, népviseletükben, nyelvjárásukban általában megegyeznek, Lédecet kivéve. Lédec területileg szintén a Zoboraljához tartozik, ám népviselete és nyelvjárása merőben eltér a többi faluétól. Ez azzal magyarázható, hogy ez a falu az I. világháborúig egyidejűleg két vármegyéhez tartozott, mégpedig Nyitrához és Barshoz, ebből kifolyólag népviselete inkább az utóbbiéhoz hasonlít.

A zoboralji magyarok néphitében jelentős szerepet játszanak a természetfeletti lények. Nagy részükről már csak mesélnek, de néhányukról még aktív a hiedelemismeretük is. Legtovább a boszorkányokban való hit maradt fenn, ennek van a leggazdagabb hagyománya is, háttérbe szorítva a többi mitikus alakot. Az idősebb generáció körében mindmáig ismeretesek azok a boszorkánytörténetek, amelyeket saját tapasztalatuk alapján mesélnek.

A boszorkányokban való hitet az emberi élettel, mindennapos gondokkal, bajokkal kapcsolatos dolgok határozták meg. A magyar néphit boszorkányának egyrészt gyógyító és rontó, másrészt természetfeletti képességeket tulajdonított a falusi társadalom. A zoboralji falvakban széles körben ismertek azok az események, amelyeket a boszorkány rontó erejével kötnek össze. A boszorkányság a néphit szerint ördöngös tudomány, az ördöggel kapcsolják össze, a boszorkány az ördög szövetségese. A boszorkány hatalmától félve igyekeztek a vele való érintkezést elkerülni. A boszorkány

általában egyszerű embernek látszó egyén, akiről nem feltételezhető, hogy gonosz és ártó szándékai vannak. Általában boszorkányokkal való rokonságot jelentett, ha valakinek összenőtt szemöldöke volt. Az ilyen személyre ráfogták, hogy tetteit rossz szándék vezérli.

Gyakran meg kellett magyarázni egyes rossz eseményeket, csapásokat, ilyenkor keresték az okozót. Természetesen minden közösségben élt olyan ember, aki valamilyen módon eltért az adott társadalom megszokott életvitelétől. Az ilyen embernek természetfeletti erőt tulajdonított a környezete; őbenne meg lehetett találni a boszorkányt, akinek a károkat tulajdonítani lehetett. Gyakran előfordult, hogy a többséggel nem szimpatizáló egyéneket is megvádolták boszorkánysággal. Ezt a szerepet akkor is ráruházták a kiszemelt egyénekre, ha azok azt nem fogadták el. A környezete rosszindulatot, varázsló, mágikus erőt tulajdonított neki, amelynek segítségével más alakokat öltött magára, tudott repülni, ismert minden gyógyfüvet, gyakran jóslással is foglalkozott. Az ördöggel való szövetség révén olyan képességgel rendelkeztek, amely által szerencsétlenséget, betegséget, esetleg halált tudtak előidézni.

Minden lokális társadalomban voltak és vannak íratlan szabályok, amelyekhez az emberek tartották magukat. Aki ebből a sztereotípiából kilépett, esetleg ellenzője volt valamilyen „törvénynek", azt a többség átsorolta egy másik csoportba, tehát valamilyen szinten kizárta a falusi társadalomból. Ez volt a sorsa a boszorkánynak tartott személynek is. Ez a besorolás nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy ezek az emberek általában magányosan, elhagyatottan éltek.

Az alábbiakban röviden bemutatom helyszíni gyűjtésem alapján a zoboralji boszorkánynak tulajdonított hiedelmeket.

Zoboralján boszorkánysággal általában nőket vádoltak, akiket tipikus külső vonásokkal is illettek. Mivel negatív tulajdonságok potencionális képviselője volt a boszorkány, félelmet keltő külső vonásokat ruháztak rá. Adatközlőim szerint a boszorkány csúnya, szeplős, ragyás, görbe, csámpás öregasszony volt, aki általában fekete öltözetben járt. Félelmet, elutasítást keltett az emberekben. Azok az asszonyok, akik boszorkánysággal foglalkoztak, idős korukra fizikailag tönkrementek, lefogytak:

> Å lëgtöbbje ilyen szikkådt, szāråz ålåk vót. El is sorvlådtåk. Sëmmi së mårådt belőllök, mire mëghåltåk. Åszondtāk, åkik vittík å koporsót å temetísekor, hogy å koporsó tānn üress vót. Hogy nëm vót sëmmi súly csëk å få.[1]

Zsérén és Kolonban úgy mondták, hogy a boszorkány külseje nem is nagyon tért el a többi emberétől. Ugyanolyan megjelenése volt mint akármelyik falusi öregasszonynak, de a tettei elárulták. Boszorkánynak tartották az olyan asszonyokat is, akik a hónap első péntekjén kértek kölcsön valamit; a kölcsönkért dolgot megrontották és ezzel szerencsétlenséget hoztak arra a házra, amelyből az a dolog származott. Rontani a leghatásosabban tojással lehetett. A pogrányiak és a lédeciek szerint, ha valaki „első pénteken" egy darab tojást kért kölcsönbe, annak biztosan sötét szándékai voltak a háziakkal. A köztudatban főleg az idősebb generációbeliek, de néhol a középkorúak is a mai napig úgy tudják, hogy az első pénteken nem szabad semmit

sem kiadni a házból, mert az szerencsétlenséget hozhat a lakókra. Boszorkánysággal összefüggő időpont Luca napja is. Ezen a napon szintén általános volt a tilalom: nem szabad semmit sem kölcsönadni, mert az bajt hozhat a ház népére.

A boszorkányság a néphit szerint egyfajta természetfeletti „tudomány" volt, amelyet meg kellett tanulni, de ezt a képességet örökölni is lehetett. Aki ezeket az ismereteket meg akarta szerezni, tehát az ördöggel akart cimborálni, annak próbán kellett átesnie; lédeci néphit szerint három próbát kellett kiállnia: be kellett rúgnia, valamit el kellett lopnia, és valakit meg kellett ölnie. Aki ezt a próbát kiállta, azt a boszorkányok maguk közé fogadták. Gímesen és Zsérén szintén úgy tartották, hogy aki boszorkány akar lenni, három próbán kell átesnie. Először menjen el éjfélkor a keresztútra, húzzon krétával jó nagy kört maga körül, üljön a közepébe egy székre és várjon. Ekkor jönnek a boszorkányok, kígyót, békát és más szörnyeket dobálnak rá, de az illetőnek nem szabad kimutatnia a félelmét, mozdulatlanul kell hogy üljön. Ha a próbának ezt a részét kiállja, jöhetett a második része: meg kellett tagadnia a keresztény hitét és megesküdni, hogy ezentúl majd az ördögnek szolgál. Ezután az aktus után a néphit szerint lelkével már az ördög rendelkezik. A boszorkányavatás harmadik fázisaként a jelöltnek saját vérével kellett a szerződését aláírnia az ördög szolgálatára. Az adatközlők szerint volt olyan eset is, amikor olyan embereket is be akartak avatni a boszorkányok közé, akik nem támogatták a boszorkányságot. Ez általában titokban történt.

A pogrányi néphit szerint voltak olyan személyek is, akik boszorkánnyá szerettek volna válni, de nem állták ki a próbát. Ezeket a hátralévő életükben üldözték a boszorkányok. Akiknek sikerült elnyernie az ördög kegyeit, az a saját lelkén kívül valaki másnak a lelkét is az ördögnek ajánlotta. Gímesi, lédeci és pogrányi hiedelem szerint a beavatott boszorkány meg kellett hogy csonkítsa valamelyik családtagját, akinek ezt az állapotot a boszorkány haláláig el kellett viselnie. Miután a boszorkány meghalt, a megcsonkított személy újra erőre kapott és meggyógyult.

A boszorkányság a néphit szerint olyan „mesterség", amelyet az ifjabb generáció képviselői örökölnek az idősebbektől. A boszorkányok hittek abban, hogy addig nem halhatnak meg, amíg a képességüket át nem adják egy megfelelő, előre kiszemelt személynek. A halálos ágyán fekvő boszorkány magához hívatott egy fiatalabb személyt, és kézfogással átadta neki „tudományát":

> Ëccër ëgy öregasszony haláloss ágyánn vót. És azt mondták, hogy üzent a rokonjának, hogy mënjën őt mëglátogatnyi. Annak a illetőnek a mamája aszmondta, hogy në mënj oda, ma az boszorkány. Mondták neki, hogy biztoss át akarja annyi neki a boszorkánságot. Ő mégis elmënt és az a haldokló mëgfogta a kezit. Így adta át neki a tudományát.[2]

Gyakran megtörtént az is, hogy az előre kiszemelt személy nem volt hajlandó átvenni a boszorkánymesterséget a haldoklótól, ilyenkor a boszorkány kezébe söprűt adtak. A tudomány átment a söprűbe, amit aztán a tűzbe dobva megsemmisítettek. Ilyenkor aztán megszakadt az öröklődés folyamata:

> A boszorkánság hagyatík. Aggyig nem halhat meg, amëggyíg azt át nëm adja valakinek. Hát jobbára a családba valaki. És ha nëm akarta, akkor az a boszorkány mëg së halhatott. Hát a öregasszonyok emlëgettík, hogy olyankor söprőt tëttek a kezibe és arra adta át a tudományát. Osztánn azt el köllyött ígetnyi. Má osztánn abba a családba nëm vót többet boszorkány.[3]

A söprűnek nagy szerepe volt a boszorkány életében. Az általam kutatott falvakban hittek abban, hogy a boszorkányok a sabbatra söprűn mennek. Éjjel hagyták el a házat a kéményen keresztül, éppen ezért a boszorkány egyfolytában a tűzhely körül settenkedett, mielőtt elrepült volna a találkára. Egyes adatok szerint a boszorkányok a sabbatra csak lélekben mentek el, egész idő alatt a testük mozdulatlanul feküdt az ágyban. Azok a sérülések, amelyeket a gyűlésen szereztek, másnap megjelentek a testükön.[4] Pogrányi adatok szerint, mielőtt a boszorkány elment volna a gyűlésre, a férje mellé tette a söprűt, hogy az azt higgye, a felesége fekszik mellette. Gímesiek arról beszéltek, hogy mielőtt a boszorkány ráült volna a söprűjére, a konyha közepén a földhöz vágta, ettől a családtagok mély álomba szenderedtek, ő pedig elmehetett a sabbatra.[5] A sabbatról a boszorkányoknak virradat előtt haza kellett érniük, mert a néphit szerint a kakaskukorékolás után elszállt mágikus erejük. Ha kakasszókor még a levegőben tartózkodtak, lezuhantak és nyakukat törték.[6]

Az idősebbek óva intették a fiatalokat attól, hogy éjjelenként a falut meg a határt járják, mert hitük szerint a boszorkányok a téblábóló embert a söprűre ültetik és elviszik egy elhagyott helyre, ahol lóvá változtatják és reggelig nyargalnak rajta. Gímesen, Kolonban és Zsérén az órákat jelző bakter ennél az oknál fogva nem fújta tülkén az éjfélt, sőt szentelt dárdát[7] hordott magával, ami meg kellett hogy védje a gonosztól. Egy pogrányi elbeszélés a boszorkányok által meghurcolt asszonyról:

> Nëm is rígënn vót, hogy talákoztam ëgy nagyonn sovány, összegörnyedt mënyecskével. Nekëd mëg mi bajod van? Nagyonn rosszó nyízó ki. Jaj, hogy ő minn mënt kërësztő! Hát hogy őneki a anyóssa mingyíg morgott, hogy nëm mëgy fát hordanyi. És íjjē. Hogy minő hátass fákot hordanak! Hogy ő ilyen lump, mëg olyan lump! Mondja neki a ura, hogy mënj Tërézkém, tëdd má mëg a anyám kedvit, në hallgassam má minygyíg azt a nyakogását! Mënjé vele ëccër azé a fájé! Hát, hogy má mënnek a anyóssával bë az erdőbe, má innét gyün ëgy asszony, onnét gyün. Látod, aszondja, má nëm csak magunk lësszünk. Ëccé csak hogy má vagy ötvenenn is vótak. Üljenek lë. Hát hogy lëűtek, májis hogy a gyűrőt lëkapták a újáró és hogy ëgy-kettő kicsíptik neki ja kezit, és hogy ő avval ēszalatt. És nagyonn sikolytott egísszenn hazájig. Úgy hogy a ura szaladt má elejbe. Jaj, a të átkozott anyád, hát ēvitt a boszorkányságra! Nyízd mëg, kicsíptík a kezem és lëvëttík a gyűrőm is. De hogy őneki azóta nincsen mënytje. Minygyíg kísírik, hogy majd őneki mëg kölly halnyi. Minnygyíg fogy. Hát má ővele csináták a lëgrosszabbat, mert ő aztat kihangoztatta. Est őneki ē köllyött tűrnyi. Mëg is vertík a boszorkányok.[8]

Bár az emberek a faluban sokszor sejtették, ki lehet az ártó boszorkány, amíg élt, beszélni nem nagyon merészeltek róla. Úgy tartották, hogy ha az élő boszorkányról beszélnek, az megbosszulja magát. Az adatközlők elmondása szerint sokszor megesett, hogy látták a boszorkányokat például harmatot szedni, „túrót hányni", „tyúk seggibe bújni", béka, ló, szamár, kutya vagy liba képében rontani. Ha ennek valaki a szemtanúja volt és ezt észrevette a boszorkány, megeskette az illetőt, hogy a látottakból nem árul el semmit. Akik a boszorkánynak tett ígéretüket megszegték és elmondták a látottakat, azokat a boszorkányok egész életükben kínozták, „nyomták", megrontották. Más esetekben állandóan üldözte az illetőt. Ilyenkor az egyik védekezési módszer az volt, ha az üldözött személy a boszorkánnyal való találkozásakor így szólt: „Kaszakő a fülibe, disznószar a pofájába!"

A boszorkány nemcsak annak ártott, aki leleplezte, de annak is, akit valamiért irigyelt, utált, haragudott rá. Soha nem ártott saját képében, számos elbeszélés ismert az állatok, vagy más ember alakjában megjelenő boszorkányról. Megjelent állat alakban is, de más ember alakjában is. A koloniak és pogrányiak nézetei szerint mindennemű idegen állatot, amely a gazdaság közelében megjelent, ártalmatlanná kellett tenni: meg kellett semmisíteni, vagy legalább megsebezni. Leggyakrabban a béka fordult meg a gazdaságban: a néphit szerint a tehén körül ólálkodó békát meg kellett sebezni, vagy megölni, mert a varangyosbéka alakot öltött boszorkány a teheneket rontotta meg; a gazdaságban a tehén nagy szerepet töltött be, általános gyakorlat volt védekezni a megrontása ellen. Lédecen úgy tartották, hogy ha a nap akármelyik szakaszában, bárhol békát látnak, azt mindjárt meg kell ölni. Ha meg akarták tudni a háziak, ki akar nekik ártani, átszúrták a béka lábát, és amelyik asszonynak másnap fájt a lába, azt tartották a bajt okozó boszorkánynak. Ez egyfajta védekezési formának számított, de egyben a kíváncsiság is vezérelte az embereket, hogy megtudják, ki az ellenségük. Szerintük az ilyen állatot a lábán vagy a kezén kellett megsebezni, mert ha máshol szúrták át, az a boszorkány halálát jelentette. Zsérén nem volt elég a békát megsebezni, hanem el is kellett égetni, hogy ne tudjon máskor is visszajönni és újra ártani.

Az állat alakjában megjelenő boszorkány nemcsak a gazdaságra hozhatott bajt, hanem árthatott az embereknek is. Azokat, akikre valami miatt neheztelt vagy irigykedett, fizikailag megkínozta. Az elbeszélések szerint kutya vagy macska képében járt és „nyomott"; ha valakinek ártani akart, akkor kileste, hogy mikor jön haza az illető későn este, és egy nagy fekete kutya képében elállta az útját. Pogrányban úgy hitték, hogy a boszorkány belebújt a „tyúk seggibe" is. A boszorkány ló képében is járt. Az ilyen lovat – közismert monda szerint – gatyamadzaggal kellett megfogni és meg kellett patkolni. Másnap pedig kitudódott a faluban, ki a boszorkány, mert kezén-lábán patkó volt. Lédeci és zsérei adatok szerint boszorkányok liba képében is kísértettek. Ezek a libák általában a patakoknál voltak, és ha valaki el akarta őket kergetni, azt a szárnyukkal megfenyegették.

Az adatközlők elmondása alapján a boszorkányok nemcsak állatokká változtak át, de más emberek képében is ártottak; ilyenkor azonban elárulta őket lópatájuk. Amint a kísértett személy észrevette, hogy a szépséges menyecskének vagy szép szál

legénynek patája van, az mérgében mindjárt fekete lóvá vagy ördöggé változott és eltűnt. Ezt szintén a boszorkánnyal azonosították, mivel a hiedelmek szerint a boszorkány az ördög szövetségese, és akármikor a sátán bőrébe is bújhat.

Amikor a boszorkány állat vagy más ember alakjában „nyomni" járt, a kiszemelt ember mellére ült, aki aztán nem kapott levegőt. Nyomni az elbeszélések szerint a boszorkányok bosszúból jártak. A megkínzott személy sokszor felismerte rosszakaróját, de nem árulhatta el őt, mert az halálra kínozta volna. Ha rövid idő leforgása alatt többször kínoztak valakit a boszorkányok, a családtagok a segítségére siettek, hogy elfoghassák a rontót. Ezt azonban a megkínzott személyen kívül nem látta senki, ezért az elbeszélések szerint más védekező módszerekhez folyamodtak. Hatásos volt a boszorkány ellen az emberi ürülék,[9] a tehéntrágya,[10] a tükör,[11] vagy a gatyamadzag.[12] Ahová gyakran járt nyomni, azt a szobát minden este megszentelték, az ablakzárra szentelt rózsafüzért akasztottak, az ágyat, amelyikben a kínzott személy aludt, szentelt krétával körülrajzolták. Legjobb védekezésnek tartották, ha a boszorkányok által zaklatott egyén állandóan szentelt rózsafüzért hord magával, és naponta legalább egyszer szenteltvizet iszik. Az idősebb emberek szerint hatásos volt, ha így szólították meg a nyomó boszorkányt: „Gyere rëggē sójé!" Másnap pedig, ha valaki eljött az adott házhoz sót kérni, arra ráfogták, hogy ő volt az előző este nyomni.

Dolgozatomban csak rövid összefoglalást adtam az egyes zoboralji falvak boszorkányhitéről. A kutatott területen néhol máig is hisznek a boszorkányok létezésében; ez attól is függ, mennyire elzárt a falu,[13] meg természetesen családonként is változik, mennyire hisznek a hiedelmekben. Zoboralja máig sok archaikus anyagot tartogat a néprajzkutatók számára, amelyet a közeljövőben érdemes lenne még felkutatni.

Adatközlők

Balkó Mónika szül. Balla, 1930, Gímes
Balla Julianna szül. Molnár, 1922, Gímes
Borbély Terézia szül. Bielik, 1919, Gímes
Molnár Rozália, 1942, Gímes
Sipos Ilona szül. Molnár, 1918 († 2002), Gímes
Supej Pavlin szül. Berki, 1946, Gímes
Varga Pavlin szül. Sipos, 1921 († 2002), Gímes

Balkó Anna szül. Lauró, 1917, Kolon
Balkó Mária szül. Bányi, 1926, Kolon
Bányi Valéria szül. Pázsik, 1941, Kolon
Belány Erzsébet szül. Balkó, 1932, Kolon
Bencz Veronika szül. Balkó, 1924, Kolon
Brath Teréz szül. Balkó, 1924, Kolon
Dubnicky Rozália szül. Bányi, 1907, Kolon
Süttő Anna szül. Gábor, 1922, Kolon

Balázs Erzsébet szül. Székely, 1909, Lédec
Hlinka Erzsébet szül. Spendel, 1929, Lédec
Molnár Anna szül. Fazekas, 1920, Lédec
Molnár Erzsébet szül. Tóth, 1919, († 2001), Lédec
Nagy Katalin szül. Dubay, 1928, Lédec
Varga Éva szül. Molnár, 1943, Lédec
Varga Károly, 1940, Lédec
Zsidik Julianna szül. Székely, 1930, Lédec

Andocs Zsuzsanna szül. Süttő, 1939, Pográny
Bús Veronika szül. Pindes, 1933, Pográny
Kiss Terézia szül. Szombat, 1931, Pográny
Nagy Ilona szül. Sima, 1934, Pográny
Pindes Anna, 1931, Pográny
Pindes Erzsébet szül. Fehér, 1929, Pográny
Polyák Emerencia szül. Tóth, 1932, Pográny
Szomolányi Ilona szül. Nagy, 1931, Pográny
Szomolányi András, 1930, Pográny

Andrasko Cecília szül. Rácz, 1928, Zsére
Bencz Julianna szül. Piros, 1924, Zsére
Bencz Veronika szül. Kupecsek, 1924, Zsére
Bús Borbála szül. Kovács, 1915, Zsére
Gál Terézia szül. Szórád, 1930, Zsére
Piros Julianna szül. Bencz, 1927, Zsére
Rácz Gabriella szül. Bús, 1937, Zsére

Jegyzetek

1 Molnár Anna szül. Varga, 1920, Lédec. – (Az *å* betűvel a palóc illabiális *a*-t jelöljük – a szerk.)
2 Kiss Terézia szül. Szombat, 1931, Pográny.
3 Pindes Anna, 1931, Pográny.
4 Cibulová (1995: 136).
5 Supej Pavlin szül. Berki, 1946, Gímes.
6 Balla Julianna szül. Molnár, 1922, Gímes.
7 Gímesen *hálápártnyi*, Kolonban *hálápërda*, Zsérén *álábârd*.
8 Pindes Erzsébet szül. Fehér, 1929, Pográny.
9 Pográny.
10 Kolon.
11 Kolon.
12 Lédec, Zsére.
13 Például Zsére sokáig endogám falu volt.

Bibliográfia

BALASSA Iván–ORTUTAY Gyula 1979: Hiedelemmondák. In *Magyar néprajz.* Budapest: Corvina, 556–654.

BALASSA Iván 1989: *A határainkon túli magyarok néprajza.* Budapest: Gondolat,

CIBULOVÁ, Tatiana (szerk.) 1995: *Sabat čarodejníc. Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* 2. Bratislava.

CSÁKY Károly 1999: „Nem halt meg, csak alszik". *Lilium Aurum,* Dunaszerdahely, 76–77.

ČAPLOVIČ, Ján 1997: *Etnografia Slovákov v Uhorsku.* SPN.

DIÓSZEGI Vilmos 1971: *Az ősi magyar hitvilág.* Budapest: Gondolat.

Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1–2. 1995: Veda, Bratislava.

ETHEY Gyula 1936: *A Zoborvidék multjából.* Nyitra.

KISS R. István 1905: Történeti adalékok a boszorkányság és ördöngösség hiedelméhez. *Ethnographia* XVI: 4, 210–212.

KRUPA András 1988: A mora és a boszorkány. *Békési Élet* 3: 293–310.

MARCZELL Béla 1994: *A Csallóköz hiedelemvilága.* Dunaszerdahely, 22–44.

PÓCS Éva 1983: Gondolatok a magyarországi boszorkányperek néprajzi vizsgálatához. *Ethnographia* XCIV: 1, 134–145.

– 1989: *Tündérek, démonok, boszorkányok.* Budapest.

RICHTER M. István 1905: A szegény ember tehene. Nyitramegye néprajzából. *Ethnographia* XVI: 96–100.

RÓHEIM Géza 1990: *Magyar néphit és népszokások.* Szeged, 41–238.

SÁNDOR Anna 1994: *Nyitra vidéki helytörténeti és nyelvjárási szövegek* I. Nyitra.

SCHRAM Ferenc 1989: *Magyarországi boszorkányperek* 1–2. Budapest.

STANO, P.–ŽATKO, R. 1989: *Národopisná literatúra na Slovensku za roky 1901–1959.* Matica Slovenská, Martin.

TÓTHOVÁ, Izabela 1980: Magické prvky v liečebných úkonoch maïarského etnika na Slovensku. *Národopisné informácie* 3: 121–133.

Ileana Benga

Az ellopott tej és visszaszerzése
Mágikus praktikák és narratívok a mai Zaránd-vidéken

Az alábbi vizsgálat főként a kolozsvári Folklór Intézet terepmunkájának anyagán alapul, amely 1997 nyarától 2002 októberéig folyt Zaránd vidékén.[1] A jelenség antropológiai elemzése előtt, úgy vélem, szükséges megvizsgálni a mágikus mentalitás szerepét: a hiedelemről való gondolkodásból kiindulván megnézzük, hogy a jelenség milyen irányban és milyen értelemben működik. Egy közösség tagjainak viselkedését, motivációit és távolságtartási stratégiáit csak úgy érthetjük meg, ha érthetően megfogalmazzuk a külső megfigyelő nyelvén.

A helyzet az, hogy ma is igen gyakran találkozunk a tej elvételét eredményező mágikus tevékenységre vonatkozó adatokkal. A jelenség távolról sem egyedi, rendkívül hasonlóképpen (durand-i értelemben izomorfikusan) öntik szavakba azokat a történeteket, amelyek a gabona vagy általában az egész – állati vagy növényi – termékeny világ hasznának ellopásáról, vagy az emberek életenergiájának elvételéről szólnak. Mindez tulajdonképpen a rend megbontása, az e világi lét világos elrendeltségének felborítása, mégpedig a két világ érintkezési pontjain végbemenő túlvilági beavatkozások révén. A dieci-i Ştefan Lucoaie világosan megmondja, hogy a hasznot el lehet venni „minden növénytől, minden dologtól, minden állattól, na, szóval mindentől...", visszahozni a károsultnak azonban nem minden esetben lehet. Tehát bizonytalan és ingatag talajon mozgunk, ahol a helyzetek nem értelmezhetők a rontás és annak helyrehozatala közti kiegyensúlyozott harcra vonatkozó egyszerű elképzelések alapján. Ha ez ilyen egyszerű lenne, a *strigoi*ok és *boszorkány*ok[2] támadásának kivédéséhez elegendőek lennének azok a rontásmegelőző és elhárító módszerek, amelyeket például Szent György éjszakáján vagy a tehén első borjazása idején alkalmaznak. Azonban minden óvintézkedés ellenére gyakori, hogy a tehenet megrontják és a borjú halálán van. Hasonlóképpen az emberek sok mindent elkövetnek annak megakadályozására, hogy a halott strigoijá változzék, vagy hogy meggátolják az *élő strigoi*ok vagy a *holt strigoi*ok ténykedését,[3] hogy nagyon tudatosan elkerüljék a két világ érintkezési pontjait, ahol a „másság" bármikor betörhet; a „másság", amely mindig talál egy rést, amelyen keresztül beavatkozhat az élők rendjébe. Lehet, hogy az ember nem elég éleselméjű a megelőzéshez, az erőegyensúly számontartásához,

és adódhat megszámlálhatatlan zavaró tényező, mindenesetre tény, hogy a harc, az *összecsapás* sohasem kiegyensúlyozott, és az akciók megvalósítója szinte sohasem lehet biztos a végeredményben.

A birtokunkban lévő adatok alapján nehéz volna megmondani, milyen mértékben tudjuk megfeleltetni ezeket a forgatókönyveket más, ezeknél általánosabbaknak, amelyek a vallástudomány általános közhelyei, mint például az örök megújhodás szükségessége, illetve az erőt adó találkozás a romboló káosszal, majd az isteni renddel. Az azonban valószínű, hogy egyazon mágikus mentalitás reprezentációinak fejlődéséről van szó.

Lássuk, miről is ismerhető fel a mágikus típusú beavatkozás a haszon terén – és itt csupán a tehén tejhasználával fogunk foglalkozni. Az „áldozat" számára egyszer csak elkezd minden rosszul menni, fonákul és veszteségesen. E jelenségek, figyelmeztető jelek arra utalnak, hogy a *rossz* behatolt a gazdaságba. Ha a mágikus akciót egy boszorkány vagy strigoi, vagyis egy erre elhivatott ember – nő, ritkábban férfi – követte el, akkor a tehén „elromlik", szívszaggatóan bőg és múgat, fejéskor nem áll meg, vagy nyilvánvaló, hogy a fejés jókora fájdalmakat okoz neki, vért fejnek tőle, a borjút az éhhalál fenyegeti. A tehén mindenhol bőg, és feltűnően egy bizonyos udvar felé tart, ahova a tejét elvitték. Ha nem lépnek közbe a kellő időben, akkor a tehén akár meg is dögölhet ennek következményeként. A megrontás jelei lehetnek még a következők: a tej mennyisége igen hirtelen csökken, mindenesetre egyfajta keserű vízzé, savóvá változik, ami nem áll össze, nem *köt* meg (a „megkötést" a rendteremtő szándék jeleként foghatjuk fel), nincs többé tejföle, „zsírja" vagy vaja. Vagyis hiányzik belőle minden, ami jó, ellopták a tej lényegét. Ha ilyen esetben nem kezelik mágikusan a normálistól eltérő állapotot, a tehenek terméketlenek maradhatnak és húsként értékesítik őket, ami végül „sovány" (gyenge) lesz. A mágikus beavatkozás jele lehet az is, ha egy asszonynak nincs sem tehene, sem bivalya, nincs semmije, de egy egész csordára való teje van,[4] vagyis valami normális esetben indokolatlan többlettel rendelkezik.[5] Erről szólnak azok azok a memoratok is, amelyek szerint a háztól távol dolgozó férfiak számára a gazda, vagy a munkások közül valaki tejre tesz szert anélkül, hogy megfejne egy igazi tehenet: megfeji az ajtó sarkát,[6] a szekér rúdját („szívét"),[7] a ház szarufáját és a gerendához kötött kötelet,[8] vagy éppenséggel egy, a padláson eldugott tehénbőrt.[9] Akiket ilyen származású tejtermékkel kínálnak, azok gyanút fognak és meglesik a gazdát, és gyanújuk nyilván bebizonyosodik.

Hasonlóképpen természetellenes, ha egy tehén tőgye meghasad a sok tejtől. És általában azért hasad meg, mert aki a mágikus aktust elköveti, nem elég érett, nem elég jártas a mágiában – az elbeszélésekben gyakran úgy jelenik meg, mint a boszorkány szolgája vagy gyermeke, aki nem ismeri a mértéket, és kiváltképp nem ismeri tettének súlyát. Elővigyázatlanul elköveti azt a hibát, hogy amikor tejet akar szerezni egy varázsigével, és egy adott pillanatban zöld ággal érinti az áhított istállót vagy a ház kerítését, ahelyett, hogy azt mondaná, hogy: „Innen egy kicsit, innen egy kicsit...", így szól: „és innen mindent". Ezután a következmények távolról is láthatók, mert a meghasadt tőgyű tehén teje patakokban folyik ki az istállóból, a talapzat alól.[10]

Mindezeket az információkat különböző elbeszéléstípusokban találjuk meg, amelyekben az elbeszélő személye különböző mértékben érintett (a skála a mitológiai elbeszélésektől a másokkal megtörtént esetek elmondásán keresztül a saját életéből vett, vele megtörtént memoratokig terjed). A másvilági lényeket is bekapcsoló többi elbeszéléshez hasonlóan a tej mágikus elvételének történetei is mint hiedelemmondák, illetve memoratok hangzanak el, amelyek az elbeszélő érintettségének különböző fokain állnak. Elemezvén a hagyományos közösség keretein belül a narratív motívumok átalakulásait, identifikációját az előadáson keresztül, egyfajta folytonossággal találkozunk a kommunikációban: az elbeszélés egyesíti a fikció különböző szintjeit.

Ami a rontó személy helyettessel való felcserélését illeti egy elbeszélésben, feltehető, hogy összefüggés van a boszorkány „kötelességtől" való távolmaradásának motívuma és a mágikus eljárást véghezvivő szolga (nem elég járatos helyettes) felelőtlen magára hagyása között (ugyanezzel a sémával találkozunk a búza használnak elvételénél). Ez azzal a súlyos következménnyel jár, hogy elpusztul a boszorkány tehene, és tetejébe le is lepleződik a közösségi normáktól eltérő tevékenysége. A buta és telhetetlen szolga ostobán jár el, mert kölcsönzött technológiával dolgozik, amelyet ráadásul nem is alkalmaz helyesen. Itt egy buta helyettessel van dolgunk, szemben azokkal az elbeszélésekkel, amelyekben a félelmetes és nyomtalanul dolgozó ördög a segítő. A túl sok hasznot hozó szolga, mint típus, a román mitológiában gyakran megtalálható „elveszejtő küldetések" *(sarcini de pierzanie)* körébe tartozhat. Nem véletlenül említjük itt, a tejhaszon elvételének kontextusában: ezek a személyek a két világ közt szükséges hidat hozzák létre, de csak a beavatott, kiválasztott személy tudja helyesen – azaz *mértékkel* – és kudarc nélkül elvégezni ezt; csupán a túlvilágról érkező vagy túlvilági elvekkel dolgozó lény teljesítheti a világ rendjét meghaladó rendkívüli küldetést. A szolga egy sikertelen kísérletet jelképez, amely mintegy kiemeli az ideális eljárás minőségét. A demitizálásnak egy előrehaladottabb fokán az ilyen, szolgáról szóló elbeszélések még általánosabb és érvényesebb mondanivalót hordozhatnak.

Ki indítja el ezeket a mágikus eljárásokat? Olyan lények, akiknek élete némely tekintetben a földi élettel párhuzamos másik léthez kötődik. Elemezzük az eseteket lépésről lépésre. Először is megállapítható, hogy területünkön többségben vannak a női boszorkányok a férfiakkal szemben; ez a tény egyáltalán nem érdektelen, ha arra gondolunk, hogy a férfiak azért veszik el a tejet, hogy megigyák, miközben az asszonyok azért, hogy *megtöltsék a tehén tőgyét*, vagyis hosszú távú haszonátvitelre törekszenek; a férfiak a termés magukhoz irányítását főképpen az azonnali felhasználásért teszik. Egy gondolatibb síkon a férfiak a nőkkel azonos mértékben képesek a tej visszaszerzésére, a rontás feloldására, mert itt már egy *kötés*ről, egy meghatározott módon véghezvitt *rontás*ról[11] van szó, amelynek nincs magától értetődő eredménye, de ami sokkal inkább előre meghatározott, mint az olyan rontásoké, amelyeket többféle módszerrel végezhetnek. Meg kell itt említenünk azt a tényt is, hogy a délkeleteurópai parasztság gyakorlatában az állatokat szokás szerint az asszonyok *fejik* és a férfiak *etetik, tartják tisztán* és *legeltetik*.

Egy másik szinten értelmezhető a *holt strigoi*ok tevékenysége. Ezek olyan lelkek, amelyek még nem jutottak át a túlvilágra, mert gyengék voltak és eltévedtek, vagy mert a hozzátartozóik nem teljesítettek mindent, ami az útjukhoz szükséges. Vagy pedig: átjönnek az élők világába a két világ találkozási pontjain, a kimondottan e célból tartott ünnepek alkalmával. Szokás szerint visszajárnak, és otthoni gazdaságukkal foglalkoznak, különösen az állatokkal és az istállókkal. Strigoijá válhatnak azok is, akiknek a koporsója alatt átmegy egy macska, mikor a halott kiterítve fekszik a házban. A holt strigoiok állat alakban jelennek meg (fekete macska, nyúl, sün, héja-szárnyú lepke), az emberek post factum azonosítják őket, feltételezett megjelenésük következményei alapján. Megvédenek tőlük az elhárító rítusok: a megelőző eljárások a temetés alatt és utólag, a betemetett sírnál; apotropaikus bábuk koporsóba helyezése;[12] a csődörrel végzett strigoi-kereső próba.[13] Egyéb megelőző módszerek: például bekenik a házat és az istállót fokhagymával vagy többféle kenőcs keverékével,[14] rontás ellen védő növényeket akasztanak ki, virrasztanak az állatok mellett, különösen az április 23-ról 24-re virradólag, amikor, lévén Szent György éjszakája,[15] az állatok szabadon legelnek, minél teljesebb vadságban, fokozottan kitéve így a mágikus agressziónak.[16] Védekezni lehet továbbá a rontás felbontásával és ráolvasással, a beavatkozás súlyosságától függően alkalmazott speciális módszerekkel.

Az *élő strigoi*ok között megkülönböztethetjük a *balesetben lett strigoi*okat és a *predesztinált strigoi*okat.[17] Az előbbiek meghatározása valószínűleg nem a legmegfelelőbb, mivel nem tartalmazza azokat, akik önkéntes döntésüket követően *megtanulják*, jártasságot szereznek a rontás mesterségében.[18] Akik tanulják ezt a „művészetet", azok még szabályos halottak lehetnek, ha szereznek valakit, aki megörökli boszorkányságukat.[19] Ha nem, akkor nehezen halnak meg, mint minden boszorkány, és a földön, egy alternatív világrendben elkövetett tetteik miatt pótlólagos feloldozásra van szükségük. Hasonlóképpen léteznek *moroance*k, *bosărci*k, *vâlve*k (a fogalmak további tisztázásra szorulnak). Ezek – mint a strigoiok e fajtája is – mindnyájan predesztináltak: olyan egyének, akik bizonyos éjszakákon – különösen Szent Györgykor – elhagyják a testüket, és hatalmi harcokat vívnak társaikkal;[20] ezt gyakran akaratukon és tudtukon kívül követik el. Oarcea Todor dieci-i lakos közlése szerint egy strigoaică[21] éjszakáról éjszakára elragadott egy embert, és hátaslóvá változtatta, aminek következtében a férfi egyre gyengült, erejét vesztette.

Az eleve elrendeltek *farokkal születnek*[22] (ez szinte általános), *burokban*, illetve a magzatburok darabjával a fejükön *születnek*[23] vagy *ünnepnapon fognak*.[24] Úgy látszik, ezekkel az emberekkel tudatni kell, hogy haláluk után strigoijá válhatnak, annak érdekében, hogy utolsó kívánságként kérhessék, hogy temetésükön majd végezzék el a strigoijá változást kivédő eljárásokat.[25] A predesztinált strigoiok általában állattá változnak tényked esükhöz, főleg macskává, ehhez háromszor átbucskáznak a fejükön, felmásznak a tehén lábán, kiszopják a tejét, s így megrontják a tehenet. Azoknak, akik burokban születnek – világos jeleként annak, hogy predesztináltak[26] – a burok nem esik le a fejükről mindaddig, amíg „ki nem mondják" őket valaminek, és ez a „valami" bármi lehet a boszorkánytól a bűnözőig. A burokban születés

sokféle jelentéssel bír. Ezek közül most a *kimondás*nál[27] időzünk el: lehet, hogy ez egy divinációs forma? Azoknak, akik fogadják az újszülöttet, pontosan kell tudniuk, hogy milyen „tehetséggel" jött a világra, vagy a burok leesése nem más, mint az élet folyamatának és ez esetben egy strigoi sorsának szükséges elindulása?[28]

A mágikus szereplő mibenlététől függetlenül a tej visszaszerzése (az eset súlyosságának függvényében) nagy vonalakban két elv alapján történik. Amikor a rontás feloldását távolról idézik elő, maga a feloldást intéző fél el is végzi a mágikus cselekedeteket. A másik lehetőség az, hogy közvetlenül idézik elő a visszaállítást: tette közben rajtakapják a rontó személyt, és cserében azért, hogy hallgatnak róla, vagy, hogy életben hagyják a rontót, kierőszakolják a rontás feloldását attól, aki előidézte. Természetesen közelről sokkal kockázatosabb, bár nem idézik elő a rontó halálát, legalábbis fenntartják számára a választás lehetőségét. Ezzel szemben távolról hatni sokkal nehezebb, és néha a feloldás magában foglalja a boszorkány halálát. Ez okból kifolyólag fokozottan nehéz a távolból végzett cselekedet: a felhasznált módszer és az elmondott ráolvasás közvetlenül a *csinálmány (rontás)* fölött kell hogy megtörténjék. Ezért a használt ráolvasás a csinálmánnyal való érintkezés elbeszélését tartalmazza, a rontó pozíciójából, tehát pontosan elmondják a ráolvasásban az általa alkalmazott rontó *csinálás*t és *mondás*t, ezek a motívumok a ráolvasásban szimbolikus funkcióval bírnak.[29] Ugyanakkor a ráolvasásban a feloldozást végző mágikus szakértő *elbeszéli* (általában jövő időben) a feloldozás műveleteit is.

Az alkalmazott mágikus technológiák, valamint a szimbólumok tárgyalása jóval túllépi e dolgozat kereteit. A távolról ható boszorkányról is nehéz beszélni, de az világos, hogy egy boszorkány, aki eljön és kínozza az állatokat, feloldja a marhákat a rontás alól, meglovagolja fordítva a tehenet,[30] rést üt a két világ közti falon, amelyen keresztül áttör a túloldalról a rendezetlenség; nem az abszolút lehetőség, hanem az abszolút fonákság, ami az abszolút lehetőség állapotába való visszatérés feltétele, szükséges oka. Amikor a boszorkány ront, akkor azt egy világosan körülírható célból végzi, de ő mégiscsak egy közvetítő. Amikor egy *strigoaică* csinálja, akkor a másik világot irányító törvények nevében és azok e világi kapcsolatai alapján teszi, egy túlvilágról származó lény nézőpontjából, így az ő személye nem csupán a káosz közvetítője, hanem előidézője is. Azok az elbeszélések, amelyek a boszorkány közösségi mentalitásban elfoglalt helyéről vallanak, külön tanulmányt igényelnek (ehhez esetleg hasznosíthatók a Liiceanu által javasolt elemzési szempontok).[31]

A más világokhoz kapcsolódó elemek emlékezetünkbe idézik azokat a sokoldalú vitákat, amelyek az effajta elbeszélések samanisztikus elemeiről folynak. Számos szerző próbálta megragadni a samanizmus jelenségét különböző kontextusokban, viszont még a jelenséget oly mélyrehatóan vizsgáló Mircea Eliade sem ismerte fel a samanizmus ősi, bennszülött mivoltát a románoknál. Pedig a ma létező samanisztikus vonások lehetnek ősi kövületek, és nem az Ázsia területén őshonosként meghatározott samanisztikus komplexum részei. Eliade a samanizmust a következő vonások alapján határozza meg: eksztatikus transz és túlvilági utazás; kezdeti elhivatottság, mely egy bizonyos betegséghez vagy traumához kötődik; beavatás, amely a test feldarabolásából és a szervek megújulásából áll, végül a rituális halál, amit a feltámadás

követ; egy rituális öltözék és egy speciális hangszer – általában dob; az állattá változás képessége és a küzdelem más varázslókkal állatalakban; változatos kapcsolatok egy mitikus fával stb.[32]

De, amint azt fentebb láttuk, a fent említett motívumok: az eksztatikus transz és az utazás, a termékenységért folytatott küzdelem és az állattá változás, valamint a kiválasztottság és elhivatottság a kezdeti *kimondás* által az Eliade által előírtakhoz hasonló jellemzők. És az az elbeszélő műfaj, amelybe ezen elbeszélések döntő többsége tartozik, a memorat, nem csupán mitikus, de funkcionális morfológiai kategória is lehetne. Culianu számára a Lewis-féle megkülönböztetés a *samanizmus, boszorkányság* és a *megszállottságkultuszok* között három tiszta kategóriát eredményez, amelyek ilyen tiszta formában szinte soha nem fordulnak elő etnológiai kontextusban; egyazon egyén viselkedhet megszállotként, boszorkányként és sámánként. Mindez azért látható így, mert Culianu egy szélesebb kontextusban elemzi a samanizmust mint dinamikus rendszert, amely kulturálisan közvetített kognitív invariánsokon alapul. Ilyenek például: létezik egy másik világ az egekben, létezik test és lélek, és mindkettő képes ideiglenesen vagy véglegesen átlépni a határokat. Egy személyes túlvilági tapasztalat elbeszélője elkerülhetetlenül használni fogja az elődeitől származó, úgynevezett „kulturális idézeteket", amelyek ennek következtében újrakombinálódva terjednek tovább.[33] A samanizmus legátfogóbb rendszerezését Carlo Ginzburg[34] adja, aki szerint az egész európai boszorkányságnak samanisztikus gyökerei vannak, következésképpen az Inkvizíció által támadott és elítélt termékenységi rítusoknak is.

A népmesékből elég világosan láthatjuk, hogy a termés hasznának birtoklása a román folklórban összekapcsolódik a másvilággal folytatott küzdelemmel. Simion Florea Marian *Ünnepek a románoknál (Sărbătorile la români)* című könyvében egy rendkívül fontos adatot közöl: azok, akik nem alszanak a tehenek Szentgyörgyének éjszakáján, meghallhatják a tejhaszon elvételére induló strigoiok kiáltozásait:

> Ha nem volna macskagyökér,
> Macskagyökér és vérehulló fecskefű,
> Az egész világ a miénk lenne.[35]

Itt most nem tárgyalom a különböző növények rontás ellen védő hatását, ami a román folklórban bőségesen dokumentálható, és ami önmagában is nagyon gazdag tanulmány tárgyát alkothatná. Minket most az érdekel, hogy a strigoiok a tehén tejhasznát keresik, és hogy tevékenységük közben beleakadnak bizonyos „dolgokba", amelyek megakadályozzák őket abban, hogy mindent uraljanak! Ez azt jelenti, hogy ha birtokukban lenne a tehenek haszna, minden az övék lenne. A világ fölötti hatalom. Létezik tehát a termékenység erejének átvitele e világ és túlvilág között, amelyből csak annyit látunk, amennyi földi világunkban megnyilvánul.

Románból fordította: Jankus Kinga és Komáromi Tünde

Jegyzetek

1 Arad megye, Románia.
2 A *strigoi és strigoaică* szavakat nem fordítottuk (körülbelül 'boszorkány', illetve 'boszorkánynő'; tulajdonképpen a magyar boszorkánynál összetettebb lény: élő alakja varázsló és boszorkány egy személyben, werwolf és vámpír vonásokkal, holt alakja démonikus boszorkány/werwolf/vámpír). A *boszorkány*ként fordított terminus román eredetije itt és a továbbiakban néha *busorca*, legtöbbször azonban *vrăjitoare* (szó szerint 'varázsló': kettős jelentésű szó, amely varázslót és a magyar boszorkánynak megfelelő élő, emberi boszorkányt is jelenti, tehát 'fekete varázslót', olyan boszorkányt, aki ténylegesen is végez varázslást, véghezviszi a rontást, erdélyi magyar terminussal *csinálmány*t) (a szerk.).
3 A kettős megkülönböztetést lásd Muşlea–Bîrlea (1970: 244–270) és Ghinoiu (1997: 193–194).
4 Petrea, Dieci.
5 Simion Andraş Păuşeni, Ion Gaiţă, Dieci, Ştefan Lucoaie, Dieci.
6 Popa Florica, Dieci.
7 Ştefan Lucoaie, Dieci.
8 Ion Gaiţă, Dieci.
9 Simion Andraş, Păuşeni.
10 Ion Gaiţă, Dieci; Marinca Păişan, Păiuşeni.
11 A román eredetiben *făcătură* = szó szerint az erdélyi magyarság által sok helyen használt 'csinálmány' (a szerk.).
12 Elisabeta Păişan és Carolina Târsală, păuşeni-i adatközlők szerint.
13 Ion Gaiţă, Dieci-i adata („proba strigoirii": valószínűleg megpróbálják a lovat átvezetni a gyanús halott sírján, és ha nem lépi át, akkor a halott strigoi – a fordító megjegyzése).
14 Általánosan ismert.
15 *Sângiorzul Animalelor*, szó szerint 'az állatok Szentgyörgye' (a fordító megjegyzése).
16 A Sângiorzul Animalelorról a Oarcea Todor, Popa Iosif és Florica, Dieci-ből és Elisabeta Păişan păiuşen-i lakosok adatközléseiből. Egy összehasonlító elemzésről lásd Ghinoiu (1997: 173).
17 Mesnil (1990) rendszerezése alapján.
18 Marincăi Păişan és Elisabeta Păişan közlése alapján Păiuşenből.
19 Oarcea Todor, Dieci.
20 A boszorkánycsata motívumának magyarázatának több változatát követhetjük, melyek közül az egyiket Carl Ginzburg (1996) vetette fel.
21 A *strigoi* női megfelelője (a fordító megjegyzése).
22 Majdnem általánosan említett hiedelem.
23 Gaiţă Ion és Oarcea Todor, Dieci.
24 Popa Iosif, Dieci.
25 Lásd Ghinoiu (1997: 194).
26 This (1983).
27 A fején burokdarabkával született gyermek születésekor a bába kimondja (a családnak), vagy kikiáltja (a falunak), hogy strigoi született, illetve azt, hogy milyen fajta strigoi lesz az újszülöttből (a szerk.).
28 Lásd a lehetséges megfejtéseket a terminológiai elemzések során: *Dicţionarul limbii române* (1998: 1736–1745); Ciauşanu (1914: 25); Pamfile (1997: 127–128, 170) stb.
29 Lásd a ráolvasások elemzését: Pavelescu (1945).

30 Oarcea Todor, Dieci.
31 Liiceanu (1996).
32 Eliade (1980: VI. fejezet; 1997: I, 1–3. fejezet és a befejezés; 1997: II. 95–109).
33 Culianu (1998: 51–54; 1995: 111–112; 1996: 40–41, 43, 68, 195, 197, 238).
34 Ginzburg (1997).
35 Marian (1994: II. 262) (kiemelés a szerzőtől).

Bibliográfia

CIAUŞANU, Gheorghe F. 1914: *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă.* Bucureşti: Librăriile Socec.

CULIANU, Ioan Petru 1995: *Gnozele dualiste ale Occidentului.* Bucureşti: Nemira. [1. kiadás: 1990]

– 1996: *Călătorii în lumea de dincolo.* Bucureşti: Nemira. [1. kiadás: 1991]

– 1998: *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern.* Bucureşti: Nemira. [1. kiadás: 1992]

– 1998: *Dicţionarul limbii române* X/5. Bucureşti: Editura Academiei Române.

ELIADE, Mircea 1980: *De la Zalmoxisla Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. [De Zalmoxis à Gengis Khan. Paris 1970]

– 1997a: *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului.* Bucureşti: Humanitas. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951]

1997b: *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată.* Bucureşti: Humanitas. [Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, Chicago, 1976]

1979: *Quelques observations sur la sorcellerie européenne, in Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (traduit de l'anglais).* Paris: Gallimard, 1978: 93–124.

GHINOIU, Ion 1997: *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar.* Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române.

GINZBURG, Carlo 1996: *Istorie nocturnă.* Iaşi: Polirom. [Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino: 1989]

LIICEANU, Aurora 1996: *Povestea unei vrăjitoare.* Bucureşti.

MARIAN, Simion Florea 1994: *Sărbătorile la român* 2. Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române. [1. kiadás: 1899]

MESNIL, Marianne 1990: Revenants et sorciers: entre vie et mort. In *Cahiers de Littérature Orale.* no. 27. Paris: INALCO.

MUŞLEA, Ion–BÎRLEA, Ovidiu 1970: *Tipologia Folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu.* Bucureşti: Minerva.

PAMFILE, Tudor 1997: *Mitologie românească.* Bucureşti: Editura ALLFA. [1. kiadás: 1916]

PAVELESCU, Gheorghe 1945: *Cercetări asupra magiei la români din Munţii Apuseni.* Bucureşti: Institutul Social Român.

THIS, Bernard 1983: *Naître... et sourire.* Paris: Flammarion.

Zsigmond Győző

Gomba és boszorkányság

Cikkem létrejöttének első ösztönzője egykori beszélgetésem Gunda Bélával. Szegeden 1994 májusában gomba és boszorkány kapcsolatáról tárgyaltunk, ugyanis megtudta, hogy egyik fő kutatási területem az etnomikológia, és érdekelték volna adataim a boszorkánykörrel meg a boszorkánygyűrűvel kapcsolatban. Később meg is küldtem azokat, de válasz már nem jött, mert nem is jöhetett. Akkoriban halt meg a Tanár Úr. Ezért az ő emlékének adózom tanulmányommal.

Gomba

Több mint kétezer évig növénynek hittük, a múlt században fogadtatott el csupán, hogy a gomba sem nem növény, sem nem állat. Külön, sajátos és még mindig nagyon titokzatos, változatos és gazdag világ a gombáké, akik a természet körforgásában elsősorban a takarítást, a lebontást végzik el a föld alatt, a földön és a föld felett egyaránt, akár szaprofita, akár parazita, akár szimbionta életmódot folytatnak mikro- vagy nagygombákként.

A gombák már régóta fontos szerepet játszanak az ember életében, táplálkozásában. „Az első gombát bemutató ábrázolás egy, az i. e. 1450 körüli időből származó egyiptomi királysír falfestményén található. Hippokratész (Kr. e. 460–375) már említ gombákat és azok orvosi hatásait. Theophrasztosz (Kr. e. 372–287) elsőként sorolta a gombákat a növények közé, és keletkezésüket »a föld, a fák, a korhadó fák és egyéb rothadó dolgok fölösleges nedvességéből« származtatta. Ez a felfogás majdnem kétezer évig érvényes volt."[1]

Az egyes gombafajok mérgező hatásáért sokáig az élőhelyet tették felelőssé. Így Plinius (Kr. u. 23–79) azt írta, hogy azok a gombák mérgezőek, amelyek kígyófészkek közelében, rozsdás vason vagy rongyokon nőnek. Ez a nézet is fennmaradt a középkor végéig. Matthiolus 560 körül megjelent első illusztrált füvészkönyvében a gombákat kígyókkal együtt ábrázolta. Ezek az elképzelések, és az emberek félelme a gombáktól, szükségszerűen ahhoz vezetett, hogy a gombákat a gonosszal hozzák kapcsolatba.

Napjainkban is él még ilyen tévhit, ma is vannak még emberek, akik jó cselekedetnek tartják, ha minden gombát széttaposnak, elpusztítanak.

Az eltérő kultúrákban éles különbségek figyelhetők meg a gombák tekintetében. Görög szóval „istenek eledele", az aztékoknál „istenek húsa", míg a mikofób (túlzó szóval: gombagyűlölő) népeknél „ördög kenyere", „halottak eledele, széklet" a *gomba* szó jelentése. A magyarral rokon, a samanizmust jelenleg is gyakorló népekhez hasonlóan, sámánhitű őseink valószínűleg ugyancsak éltek a gombával a gyógyítás érdekében. Az orvosláshoz igényelt révült állapot előidézése végett bizonyára használták a *bolondgombá*nak, *légygombá*nak nevezett Amanita muscariát.[2]

Kétségtelen, hogy a *légyölő galócá*t jelölő *bolondgomba* szó, mely a környező népek egyikénél sincs meg, legfeljebb átvételként a magyarból, egykori samanisztikus hitvilágunk feltételezhető nyoma.[3] Eddigi adataink alapján úgy látjuk, hogy a magyar nyelvterületen egyetlen gombát sem (a „bolond" légyölő galócát sem) használtak hallucinogénként, révület, bódultság előidézésére, arról azonban tudunk, hogy bolondító hatást tulajdonítanak a légyölő galócának. Ezt például két felcsíki, egy háromszéki és egy gyimesi történet is alátámasztja. Ez utóbbit Kallós Zoltán balladakutatótól hallottam 1994-ben:[4]

> Két öreg megbolondult a gombától, s egyet táncoltak tőle, s közben mondogatták, hogy: Ripszom, ripszom. Ha jól emlékszem ezt a középloki Finánc Erzsi mesélte nekem.
>
> Egy házaspárral történt. Táncoltak bolondul a táncgombától, bolondgombától. Úgy 32–33-ban történt itt a faluban. A légygombától volt ez. (Csíkborzsova)
>
> Csíkrákoson egyszer, nem es olyan régen, valami gombától megbolondult valaki s mind azt mondta: „A buglyák mennek, a buglyák mennek." (Csíkborzsova)
>
> Kimentek valami atyafiak szénát csinálni. Gombát szedtek, megkészítették. Aztán kiállt az egyik a Bolondmezőre s irányította a vasúti forgalmat, mint született forgalmista. (Ozsdola)

A boszorkányhit eddigi kutatási eredményei szerint a diabolizált boszorkányszombat képzete kívülről érkezett hozzánk, magyarokhoz, így a magyar boszorkányhit kezdeti dokumentumai archaikus hiedelmeket kell hogy tükrözzenek, másfelől a samanisztikus hiedelmek megléte abban a korban arra serkenti a kutatót, hogy archaikus minták hatását kutassa a magyarországi boszorkányszombat-képzetek alakulásában, vizsgálva a samanisztikus varázsló-figurák tevékenységi körét és a velük kapcsolatos hiedelmeket, s ezek, meg a nyugatról jött boszorkányhit kölcsönhatását. A samanisztikus varázsló a könnyen gyanúba keverhető néző, boszorkány-gyógyító pozíciójába kerül, a samanisztikus hiedelmek – köztük miért ne, esetleg a gombával kapcsolatosak is – bekerülnek a boszorkánymitológiába.[5] További kutatások szükségesek ahhoz, hogy megállapíthassuk, magyar sajátosságnak tekinthető-e, s mennyiben függ össze

a samanizmussal az az elképzelés, amelyre egy szegedi boszorkányperben történik utalás: a boszorkányok táncának helyén csak piros gombák teremnek, semmi más.[6]

Első keresztény remetéink, szerzeteseink, az élő elpusztításától, a húsevéstől óvakodó különféle hitű magyarjaink egyik fontos eledele és talán gyógyszere is volt a gomba, melyet nem termesztettek, mégis termett; hitték, a gondviselés nyilvánvaló jeleként. *Az Isten adta a gombákat*, mondják ezt ma is, nem tudni, miből lettek. Jó, hogy vannak, bár nem kis munka begyűjteni, értékesíteni őket.

A gombák régóta használatosak a gyógyszerészetben. Noha egészen ma sem merült feledésbe a nagygombák gyógyhatása, ennek napjainkban nem tulajdonítanak akkora fontosságot, mint az ókorban és a középkorban. A századforduló gyógyszerészei még árusítottak orvosságként különféle gombákat, ez mai tájainkon aligha fordulhat elő.[7]

A részegesség ellen használt gombáról még a 17. század elejéről maradt fenn receptünk: a „szőlőtőkén termő gombát" kellett megszárítva, megtörve borban beadni.[8] Ugyanerre az eljárásra 1654-beli boszorkányperből is van adatunk.[9]

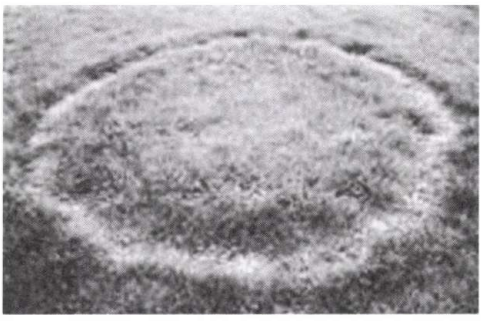
Boszorkánykör, boszorkánygyűrű

Régen ismert jelenség, hogy a gombák kisebb-nagyobb körök mentén is teremhetnek. A gombák amúgy gyanúsak voltak mindig is az emberek számára. Hiszen néhányat becsültek csak: a legízletesebbeket. Sok gomba súlyos betegséget okoz, mások az ember tudatát, gondolkodását zavarják meg. Sohasem virágzanak, levelük, száruk sincs, egyszer eltűnnek a földben, máskor meg óriási tömegben jelennek meg. Nem volt nehéz tehát a rossz hírű boszorkányokkal kapcsolatba hozni a gombák körkörös megjelenését.

A gombafonálzat – például a csiperke meg a szegfűgomba esetében – a fű gyökérzeténél hatékonyabban veszi fel a vizet és a benne oldott tápsókat, és azt a fű gyökérzetébe juttatja. „Az ilyen fű dúsabb, zöldebb, erőteljesebb növekedésű. A gomba viszont számára felhasználható tápanyagokat kap a növénytől, és így a termőtestkezdemények kialakulását is elősegíti ez a kapcsolat. A termőtestek mindig ott jelennek meg, ahol a legfrissebb, legerősebb a micélium, és ez a hely a kör alakú telep széle. Ezért láthatjuk körök mentén elhelyezkedni a termőtesteket."[10]

„A termőtestképzésre minden alkalmas évszakban, évről évre sor kerülhet, természetesen mindig annyival nagyobb átmérőjű kör peremén, amennyit a micélium növekedett az előző szezonban. A boszorkánykörök életkorára az évenkénti növekedés átlagértékéből lehet következtetni." A boszorkánykörök által dúsabb, kövérebb lesz a fű, így növekszik a rét állateltartó képessége.[11]

A boszorkánykör(ök) elnevezései Európa népeinél nagyon egybecsengenek: *cerchi delle streghe* (olasz), *ronds de sorcières* (francia), *fairy ring* (angol), *horă de vrăjitoare* (román), *Hexenringe* (német). Nálunk, magyaroknál, sokféle népi kifejezés alakult ki a gomba körben, gyűrűben való termésének jelölésére, ezek közt a legismertebbek a *boszorkánygyűrű, boszorkánykör.* Hasonlóak a következők: *ökörhúgyosan, várban* stb. Ezúttal – mert a boszorkánnyal rokon hiedelemlényekre utalnak – egy még hasonlóbbat illik kiemelnem: *ördögtáncba terem,* mondták, mondják például Csíkban.



1. Boszorkánykör
(Gordon Rutter felvétele)

Az európai néphagyomány szerint a gombák mágikus gyűrűjében, a boszorkánykörben szerelmesek találhatnak egymásra vagy boszorkányok táncolhatnak éjjel.[12] Nagy-Britanniában, ahol többnyire „tündérkör" a neve, de hívják „boszorkánykörnek" is, úgy tartják, létrejöttüknek az a magyarázata, hogy e bűvös körök mentén táncolnak, énekelnek a tündérek, a boszorkányok. Azt is hozzáteszik, hogy ha valaki telihold idején a boszorkánykörben állva kíván valamit, az be is teljesül. Egy másik hiedelem szerint az általában láthatatlan tündéreket úgy lehet mégis meglátni, ha valaki teliholdkor kilencszer megkerüli körüket. De nem ajánlatos ezt tenni két ünnep esetében, május elseje, illetve Mindenszentek előestéjén, mert ezek a tündérek nagy ünnepei, s ekkor magukkal vihetik Tündérországba a merész vállalkozót.[13] Általában azt tartják, kerülni kell azokat a helyeket, ahol a tündérek gyülekeznek, mert előfordulhat, hogy magukkal viszik szolgának az alvilágba a boszorkánykörbe lépőt, főleg, ha az ott nem a Nap irányába tart. Azt is tanácsolják a boszorkánykörbe lépőknek, hogy fejükre fordítva tegyék fel a kalapjukat, így megtéveszthetik az őket táncba, illetve magukhoz csaló tündéreket.[14] Walesi történet szól egy fiatalember boszorkánykörben való eltűnéséről, miután ott titokzatos zenét hallott – ez utóbbi helyénvalóságát később falubelijei is megerősítették.[15] A breton folklórban ravasz törpék táncainak helyszínei a boszorkánykörök.[16] Az ausztriai Tirolban ismert hiedelem szerint a boszorkánykörök sárkány által felégetett helyen lesznek.[17] Dániában úgy vélték, hogy a törpék forró anyagból vannak, s így körtáncot lejtve felperzselték a földet. Hollandiában úgy tartották, hogy az ördög éjjel tejet gyűjtött a tehenektől, s azt nagy tejeskannában cipelte magával. Amikor a kannát a földre tette, azt felhevítette a pokol tüze, s így körök jöttek létre a megégetett helyeken. A francia meg német magyarázatok elsősorban a boszorkányokat emlegetik okként. A németeknél gyakran a valkűrök éjszakájára teszik a boszorkánymulatságok idejét; a francia folklórban ismert egy elképzelés, mely szerint hatalmas varangyos béka van minden egyes boszorkánykör



2. Tündérek tánca a gombánál,
a „tündérhalom" mellett
(Angol fametszet)

közepében. Skóciában ismert, hogy egy szűz javíthatja látását azzal, hogy boszorkánykörből szedett harmattal mossa meg az arcát. Lehetségesnek tartották azt is, hogy a boszorkánykörben harmatot szedő hajadon átváltozzék pattanásos arcú, rút banyává. Ismert az is, hogy egyes farmerek jó jelnek tekintik földjükön a boszorkánykör jelenlétét, szerencse és esetleg kincs jelzőjének, utóbbit, úgy tartják, csakis boszorkányok, tündérek segítségével lehet megtalálni.[18] A chippeway indiánok mitológiája csillaglányok által kitaposott bűvös körökről szól, melyek fölött fűzfavesszőből font kosárban repülnek aztán ezek a lányok (angolul: star-maidens).[19] A 20. század ötvenes, hatvanas éveitől kezdik az ufójelenséggel összefüggésbe hozni a boszorkánygyűrűket, kedvelt leszállási helynek minősítve azokat.[20]

A magyar néphagyomány, a magyar boszorkányhit szintén számol a boszorkánykörrel, boszorkánygyűrűvel. Algyőn (Szegedhez csatolt település) gyűjtött adat szerint a boszorkányok telihold idején, éjfélkor tartott találkozójuk helyén, ott, ahol körben táncolnak, másnapra kör alakban kinő a gomba.[21] Részlet egy háromszéki boszorkányper jegyzőkönyvéből:

> [...] Izsák Boldizsárné azt feleli, azaz vallja: ennek előtte egy néhány esztendőkkel a zágoni Cserében gombáért akarván menni, a Cserében találkoztam Sándor Mihálynéval, mostani fogságban levővel, ki karját megfogván kijjebb vezette. Hát egy dudás és egy hegedűs vagyon ott. Volt legalább száz boszorkány asszony, kik táncoltatnak. Őt is táncba vitték. Egész estvéig táncoltatták annyira, hogy alig mehetett haza esze nélkül. [...][22]

A következőt vallja egy szegedi boszorkányper tanúja 1728-ban:

> Ahol táncolnak, sehol fű nem nől, hanem csak vörös gomba, azzal is élnek.[23]

István Lajos mesélte el a következő gombás-boszorkányos-boszorkánykörös történetet Korondon, még 2001-ben:

> Bancza Pali báról fennmaradott egy olyan, hogy, ugye ő volt a legelső toplász, s a leghíresebb toplász Korondon, ma is a zsákot, amelyikbe a taplót gyűjtik Bancza-zsáknak híjják. Olyan tudománya volt Pali bának, hogy az erdőn akárhol meg mert hálni éjjel. Egy fa alá tüzet, tett, s egy pálcáva húzott egy kört, s azt a pácát a kör közepibe szúrta, s olyan varázsigét tudott mondani, hogy a körbe nem tudtak bémenni a boszorkányok. A varázsigét már nem tudja senki se. Meg is járta egyszer, hogy hát hét piros csizmás fejérnép ott táncol a tűz körül, s énekelték, hogy: „Nem kapsz toplót Bancza Pali!" De aztán csak ementek me nem tudtak hozzáférni Pali bához. A boszorkányok a körbe s a kör körül táncoltak, de Pali bának ártani semmit se nem tudtak.

Boszorkány, boszorkányság

Idővel a *boszorkány* más emberfeletti lények bizonyos vonásait is magába olvasztotta (*garabonciás, lidérc, táltos, tündér* stb.). A magyarsággal történeti kapcsolatba került népek hitvilágából ismert rokon alakok különböző vonásai ötvöződtek a magyar boszorkányalakban. Előszeretettel tartották boszorkánynak a rendezetlen életű vagy elmebeteg egyéneket, továbbá a bábákat, valamint a sokszor saját hitük szerint is természetfeletti képességekkel rendelkező gyógyítókat. Nos, szép számmal vannak a népi gyógyítók közt olyanok, akik gombászókként ugyancsak közismertek az illető településen. A gombáknak a népi gyógyításban való felhasználói is jórészt népi gyógyítók, javasasszonyok, olyanok, akiknek a boszorkányüldözések idején különösképp kellett tartaniuk attól, hogy megbélyegzik, boszorkánysággal vádolják őket. Nem kell tehát azon csodálkoznunk, hogy a valamennyire az emberek számára mindig gyanús (máig sok vonatkozásban alig ismert, titokzatosnak számító) gombát az alvilággal és a hozzákapcsolt lényekkel, mindenekelőtt a boszorkánnyal szoros kapcsolatban lévőnek, boszorkányosnak, ördöginek tartották, noha a gomba mint táplálék bizonyára a középkorban is fontossággal bírt, és a gyógyításban való felhasználását sem mellőzték.

A *szépasszony* hol jó-, hol rosszindulatú természetfeletti lénye hiedelemvilágunknak, rendelkezik a boszorkány, illetve a tündér bizonyos vonásaival. Szele a forgószél, mely akkor keletkezik, ha a szépasszonyoknak jó a kedvük, ez a szájat félrehúzza. Gomba és szépasszony összekapcsolása, íme, hogyan mutatkozik meg egy mezőségi népi gyógyeljárás keretében:

> Én láttam Zsuzsit – mondja keresztanyám –, félre volt menve egészen a szája, de hoztak neki az erdőről szépasszonykalánt, avval kellett egyék-igyék egypár napig, amíg elmúlik. De még dolgozni sem volt szabad, amíg nem lett egészen jobban.
>
> Hát nekünk is van a hiuban, apátok hozta még a tavaly. Járt fát vágni az erdőre. Egy megkeményedett fagomba, hasonlít a kalánhoz.[24]

A *szépasszonykalán* nem más, mint a pecsétviaszgomba (Ganoderma lucidum), amelynek sokféle gyógyhatást tulajdonít a népi gyógyászat, de a mai orvostudomány is.

Régebben is, ma is, a legtöbb nép nőnek tartotta, illetve tartja a boszorkányt.[25] *Házi boszorkány, házi sárkány* napjaink nyelvhasználatában rokon értelmű kifejezések. Az olykor ekképp nevezett feleséghez, úgy tartják – egyik népdalunk tanúsága szerint inkább tartjuk –, a gomba is hozzásegíthet:

> Tegnap a Gyimesbe jártam[26]
> Bolond gombát vacsoráztam
> Úgy megbolondultam tőle
> Megszerettem aki főzte

Ha szerettem, el is vettem
Jaj, de jó életet éltem
Sokszor mondtam én azóta
Nem is vót az bolond gomba

Árulkodó gombanevek

Nem csupán mondák, dalok, de egyes gombanevek is tanúskodnak arról, hogy ez a különös lény, meg a hiedelmek világa, mennyire összefonódott. Persze a névmagyarázatok tovább árnyalnák a sejtetett képet, de azok többnyire elmaradtak, vagy pedig kimondatlanul is benne foglaltatnak a névben. Általában a negatív vagy legalábbis gyanús lényeket mérgező gombákhoz társítják, a mérgező azonban, ha megfelelőképp használják fel, gyógyító is lehet. Így a *boszorkánytojás*t meg a *szépasszonkalán*t megbecsülés övezi gyógyhatásuk miatt.

A boszorkány s rokonai ellentmondásos megítélése, összetevőik sokfélesége tükröződik a nevekben, meg abban is, hogy azokat ehető és mérgező gombák egyaránt viselik.[27] Mintegy 32 gombanév jelöl körülbelül huszonöt féle gombát úgy, hogy valamiképp – legalábbis szerintem – kapcsolhatók a boszorkánysághoz, az alvilághoz, a hiedelmekhez.

Egészen vagy viszonylag közvetlen a kapcsolat a *boszorkány* (1),[28] *banya* (2–3), *bába* (4), *szépasszony* (1), valamint az *ördög* szót tartalmazó gombanevek esetében, viszonylag közvetlen az alvilág tartozékainak számító állatokra (*kígyó* 1, vagy *csúszó* 1, *béka* 1), a táncra, gyülekezésre (*tánc* 2, *táncos* 1, *gyűlés* 1, *hóra* 1), valamint a jóslásra (*eső* 1), bolondításra (*bolond* 1). Viszonylag közvetett a kapcsolat a hiedelmekkel a jeles napokra utaló elnevezéseket illetően, talán a Szent György napját kivéve, lévén ez a nap jellegzetes napja a boszorkányok gyülekezésének, tényked éseinek (*harangozó* 1, *barát* 1, *Isten* 5, *parancsolat* 1, *Szent Mihály* 2, *Szent György* 2, *pünkösd* 1).

Hittel, hiedelemlényekkel összefüggésbe hozható magyar népi gombanevek

*bába*gomba, Boletus spp., +, Háromszék
*bába*segg, Boletus edulis, +, Háromszék
*bába*seggű, ? Leccinum griseum, ? Leccinum scabrum, +, Kárpátalja
*bába*finggomba, Lycoperdon spp., + (!), ?[29]
*banya*posz, banyapusz, Lycoperdon, ... spp., + (!), Ormánság, Balatonmellék
*banya*posszogató, Lycoperdon, ..., + (!), Zselicség
*barát*fül, ? , +, Udvarhelyszék
*béka*gomba, Coprinus, + (!) Homoródmente, Háromszék
*bolond*gomba, Amanita muscaria, illetve mérgező gombák általában, általánosan elterjedt elnevezés

*boszorkány*tojás, egészen fiatal, még tojás alakú Phallus impudicus, általánosan elterjedt elnevezés
*csúszó*gomba, Phallus impudicus, (!), Kárpátalja
*eső*gomba, Coprinus, + (!), Kőszeg vidéke
*gyűlés*gomba, Armillariella mellea, +, Háromszék
*harangozó*gomba, Coprinus (C. atramentarius, C. micaceus, C. comatus), + (!), Sóvidék
*hóra*gomba, Marasmius oreades, +, Barcaság, Moldva
Isten kosara, Cyathus olla, Gyimes
Isten kosárkája, ? Cyathus olla, Alsó-Fehér
Isten pohárkája, Cyathus olla, Alsó-Fehér
Isten(ke) vékája, Cyathus olla, Háromszék
Jóisten tőcsérkéje, Cyathus olla, Kárpátalja
*kígyó*gomba, Phallus impudicus, (!), Szilágyság, Kőszeg vidéke
*mihálykа*gomba, Armillaria mellea, +, Háromszék
*ördög*pipa, Lycoperdon, Calvatia, ..., + (!), Kárpátalja
*poroncsolat*gomba, ? Phallus impudicus, (!), Sóvidék
pünkösdi tinóri, ? Boletus aestivalis, +, Máramaros
*szengyörgy*gomba, Morchella spp., +, Kászon, Moldva, Ormánság, Felvidék / Calocybe gambosa, +, Kolozs m., Vas m., Zselic
szengyörgyke, (Verpa bohemica), +, Ormánság
*szentmihály*gomba, Armillaria mellea ?, +, Miskolc vidéke, Kőszeg vidéke
szépasszony kalánya, (Ganoderma lucidum), Mezőség
*tánc*gomba, Amanita muscaria, !, Csík
*tánc*gomba, ? Marasmius oreades, +, Moldva
*táncos*gomba, ?, Gömör.[30]

Összefoglalás

Az emberek félelme a gombáktól, elképzeléseik a titokzatos gombavilágról oda vezettek, hogy a gombákat a gonosszal s az alvilággal és olykor az égiekkel hozták, hozzák kapcsolatba. Az ördög művének tartották, a varázslat, a boszorkányok eszközeinek, de bizonyos gombákat a felső világgal, az istenekkel való kapcsolatteremtésben véltek fontosaknak. Sok faj népi neve, mint például a *boszorkánytojás* vagy a *boszorkánygyűrű* elnevezés is erre utal. Főleg a középkorban kapcsolták össze a gombát a boszorkánysággal, erről magyarországi boszorkánypereink is tanúskodnak. Napjainkban is tetten érhető gomba, gombászás és hiedelemlények (köztük elsősorban a *boszorkány*, a *szépasszony* s az *ördög*) összefüggéseinek jelzése, nyoma a néphitben, a népi elnevezésekben, a népi gyógyításban.

Jegyzetek

1 Knoop (1999: 8–9).
2 Czigány (1980: 213, 215); Eliade (1988: 183).
3 Czigány (1980: 215).
4 Zsigmond (2001: 128, 135).
5 Klaniczay (1986: 277–278).
6 Reizner (1900: 392); lásd még: Pócs (1989: 146).
7 Veress (1982: 16).
8 Hoffmann (1989: 103, C 429, 198, D 257; 318, I 335).
9 Schram (1970: I. 454).
10 Rimóczi (2001: 8).
11 Rimóczi (2001: 8).
12 Pál–Újvári (1997: 164).
13 Eason (2000).
14 Pickering (1999).
15 Briggs (1976).
16 Hills–Dondo (1927).
17 Rutter (2000).
18 Rutter (2000).
19 Spence (1994).
20 Lásd például Klass (1974).
21 Marton Gabriella adata 2002-ből.
22 Bogáts (2000: 78).
23 Pócs (1989: 146).
24 Kocsis (1988: 138–139).
25 Pont-Humbert (1995: 385).
26 Kallós–Martin (1989: 272).
27 A + jel ehető, a ! pedig mérgező gombára utal a mellékelt gombanévjegyzékben. A zárójelbe tett felkiáltójel (!) pedig azt jelzi, hogy az illető gombát ott mérgezőnek tartották, illetve tartják. A jel hiánya azt jelzi, hogy az illető gomba nem ehető, illetve ehetetlen vagy étkezési szempontból elhanyagolható.
28 Zárójelben azon nevek számára utalok, amelyekben az illető szó előfordul.
29 Gregor (1973: 27).
30 Gregor (1973: 43).

Bibliográfia

BOGÁTS Dénes 2000: Háromszéki boszorkányok. In *Sepsiszentgyörgy története.* Sepsiszentgyörgy: Albert Kiadó, 73–80.

BRIGGS, Katharine Mary 1976: *An Encyclopedia of Fairies.* London: Penguin.

CZIGÁNY, L. G. 1980: The Use of Hallucinogens and the Shamanic Tradition of the Finno-Ugrian People. *The Slavonic and East European Review* 58/2. April: 212–217.

EASON, Cassandra 1997: *The Handbook of Ancient Wisdom.* New York: Sterling.

ELIADE, Mircea 1988: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* (2. kiadás) Paris: Payot, 183–184, 315.

GREGOR Ferenc 1973: Magyar népi gombanevek. *Nyelvtudományi Értekezések* 80. Budapest.

HILLS, E. C.–DONDO, M. 1927: *Contes Dramatiques.* Boston: D. C. Heath and Company, 19–24.

HOFFMANNN Gizella (szerk.) 1989: *Medicusi és borbélyi mesterség.* Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek. Budapest.

KALLÓS Zoltán–MARTIN György 1989: *Tegnap a Gyimesbe jártam.* Budapest.

KLANICZAY Gábor 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVII. században. *Ethnographia* XCVII: 257–295.

KLASS, Philip J. 1974: *UFOs-Explained.* New York: Random House.

KNOOP, Martin 1999: *Gombák.* Budapest: Magyar Könyvklub

KOCSIS Rózsi 1988: *Megszépült szegénység.* Bukarest: Kriterion.

PÁL József–ÚJVÁRI Edit (szerk.) 1997: *Szimbólumtár.* Budapest: Balassi Kiadó.

PICKERING, David (szerk.) 1999: *Dictionary of Folklore.* New York: Fact On File.

PÓCS Éva 1989: *Tündérek, démonok, boszorkányok.* 4D sorozat. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PONT-HUMBERT, Catherine 1995: *Dictionnaire des symbols, des rites et des croyances.* Paris: J. C. Lattès.

REIZNER János 1900: *Szeged története* IV. Szeged.

RIMÓCZI Imre 2001: A boszorkánygyűrű. *Élővilág* 7: 8–9.

RUTTER, Gordon 2000: *Away with the Fairies.* Fortean Times, 141. London.

SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SPENCE, Lewis 1994: *Myths of the North American Indians.* New York: Gramercy Books, 152–156.

VERESS Magda 1982: *Gombáskönyv.* Bukarest: Kriterion.

ZSIGMOND Győző 2001: Galócák (Amanitaceae) a magyar néphagyományban. *Mikológiai Közlemények. Clusiana* 40/1–2: 123–144.

Farkas Attila Márton

A gonosz démontól a Nemlétezőig

Bevezetés: Az istenalak mint perszonifikált absztraktum

Máig élő toposz, hogy a megszemélyesítés és az antropomorfizmus az elvont gondolkodást megelőző, mi több: azzal szemben álló, primitív-archaikus gondolkodás sajátja. Vagyis, amely gondolkodás perszonifikál, antropomorfizál, ott nem lehet elvont eszmék meglétéről beszélni. E fölfogás egyaránt meggyökeresedett az antropológiában, a néprajzban, az ókortudományban és a vallástörténetben. Pedig a preszókratikus filozófusoknál – de még Platónnál, sőt a késő antik filozófusoknál is – gyakorta találkozunk a filozófiai fogalmak, illetőleg kategóriák megszemélyesítésével, pontosabban azok megfeleltetésével valamely antik Pantheon-béli istenséggel. Ráadásul a korai görög filozófusok teljesen érintetlenül hagyták magát a görög hitvilágot, hiszen vizsgálatuknak nem ez, hanem a fizikai világ volt a tárgya. Így nem kérdőjelezték meg a vallásnak sem az alapját, sem főbb részleteit.[1] Persze közhely, hogy az antik filozófia antropomorfizmusa egészen más jellegű, mint a természeti népek „primitív" antropomorfizmusa, vagy hogy Hérakleitosz, Parmenidész, vagy akár Platón számára az istenek említése nyilván másfajta jelentéssel (is) bírt, mint egy görög pásztor vagy katona számára. Nos, az ókori egyiptomiaknál sokkal inkább a görög filozófusok „absztrakt-antropomorfizmusát" találjuk – legalábbis egy időben –, méghozzá igen fejlett, mondhatni: cizellált formában, és nem a „természeti-primitív-naturalista" megszemélyesítést.[2] A fáraókori Egyiptom gondolkodóinál – vélhetően az Újbirodalom ideje alatt – megtörtént a mítoszból a logoszba történő átfordulás, s az ember- vagy állatalak használata náluk absztrakt gondolatokat (is) hordozó, allegorikus jellegű jelképhasználat, a dolgok intellektuális reprezentációja, s nem durva azonosítás. Más szempontból pedig a hagyománytisztelet terméke, a sajátos képi nyelv használatához történő ragaszkodásé, amely „nyelv" ugyanúgy a kulturális identitás, az „egyiptomi önazonosság" egyik letéteményese volt, mint a hieroglif-írás.[3]

Az absztrakció és a perszonifikáció Egyiptomban tehát egymással összefüggő intellektuális aktusok, mi több: az *absztraktum éppen a deifikációban nyeri el valóságos formáját, ez létrehozásának egyik fő eszköze.*[4] Itt a megfigyelt általánost, a törvényszerűt,

gyakorta éppen azáltal vonatkoztatták el a konkréttól, hogy azt istenségként perszonifikálták. Egyik leglátványosabb megnyilvánulása ennek az *jrj:* „tett", „cselekvés" fogalma, amelyet az Újbirodalom kései szakaszában deifikáltak, csakúgy, mint a „látás" és a „hallás" fogalmait.[5] De ugyanígy „istenség" lesz a szív *(jb)* fogalma is, amely átvitt értelemben, mint a gondolkodás és emlékezés szerve, az elmét, a tudatot is jelentette.[6] Ugyancsak gyakori – főként a későbbi korokban – hogy az ISTEN magyarázó jelét biggyesztik a *bȝ:* „lélek", sőt a *ḥr:* „arc" szavak után is. (Ez utóbbi ekkor már talán „arculat", „karakter", „természet" értelemben is használatos.)[7] Vagyis mintha az történne, hogy amikor egy szó elvont fogalommá, vagy kategóriává válik, egyben azonnal istenként jelenik meg. De ugyanez történt a *nḥḥ*-vel és a *ḏt*-vel, ezekkel a sajátos időabsztrakciókkal, amelyek a Piramisszövegekben még csak személytelen öröklét terminusok, majd a későbbi időkben előszeretettel kezdik őket istenalakokként ábrázolni, illetve e szavak után az isten-determinatívumot odabiggyeszteni.[8]

Hogy egy absztrakt ideát milyen jól képes megjeleníteni egy istenalak, arra remek példával szolgál a négyfejű Amon figurájának egyik későkori megjelenése: a négy fej mindegyike külön-külön is egy isten, s ezen istenek „lelkei" (*bȝ*-i) a négy elemmel azonosak. Amon ráadásul itt már transzcendens isten, a „kozmosz lelke", négy feje négy immanens istenség, akik a világ fundamentumai, s akiknek „lelkei" (mondhatnók: lényegei) a négy alapelem, az anyag négy „fajtája", illetőleg az anyagi lét négy összetevője.[9] Ezek a másodlagos, harmadlagos jelentésrétegek pedig egyre bonyolultabb gondolati rendszereket, komplex eszméket hoztak létre. Az elvont és a megszemélyesített sajátos kettősségére, mint az egyiptomi gondolkodás Janus-arcára, még jobb példa Su és Tefnut alakjai. Ők a mitológiában az első istenpár, a teremtés első tényleges létezői, akiktől a többi isten is származik. Ugyanakkor ők az elvontabb gondolkodás síkján a kezdeti differenciálódás, a kettősség, az oppozíció létrejöttének kifejezői is, amely mintegy alapját képezi a világ végtelen változatosságának.[10] Már az egyik középbirodalmi Koporsószövegben is úgy jelennek meg, mint a kezdeti létet megalapozó „Két Dolog".[11] Ráadásul ez a „Két Dolog", azaz: *jpt-snt,* szó szerint azt jelenti, hogy „Két Szám". (Merthogy az *jpt* alapjelentése: „szám".)[12] Vagyis a „Két Dolog" voltaképpen a „Kettősség" absztrakt fogalmával egyenlő, amely viszont a két ősisten. Vagyis az istenalakok már aránylag korán megjelennek absztraktumokként is (s nem csupán mitologikus lényekként), méghozzá úgy, mintha e két értelmezési sík – a mitikus-naturális és az absztrakt-bölcseleti – egymásba átfordítható lenne.

A „megszemélyesítő absztrakció" természetesen visszafelé is hatott, a gondolkodás ilyetén finomodását a hagyományos istenek is „megsínylették", minthogy idővel ők is egyre elvontabb jelentéstartalmakkal gazdagodtak: így például Su, a levegő istene, idővel a fény és az üresség istene is lett, kapcsolata az úgynevezett heh-istenekkel (a határtalanság, végtelenség megszemélyesítőivel) pedig a végtelenség fogalmát-fogalomkörét is beveszi a hozzá kapcsolódó eszmekörbe.[13]

Gertie Englund szerint az egyiptomi istenek voltaképpen kvalitások, sőt egyfajta „koordináta-rendszerek": minőségek, státusok, viszonyrendszerek keretei.[14] Némely istenség rendkívül bonyolult, komplex lényű valami (illetve „valaki"), egy koherens

gondolatkomplexum perszonifikációja, amelyre talán a legismertebb isten, Ozirisz a legjobb példa. Ő egyrészt a gabona istene, amely elvont gondolatként a magból történő kicsírázás a törvényszerűségét is jelentette. Ozirisz ugyanakkor a holtak istene is, olyannyira, hogy ha valaki meghalt, akkor neve mellé automatikusan az „ozirisz" jelzőt kapta. Ozirisz e jelentése mellett – illetve ezzel szoros összhangban – a múlt, az álomtalan alvás, a múmia, s nem utolsósorban az emberi test istene is, valamint a *ḏt*-időé, amely a mozdulatlan maradandóság örökléte. (Erről még esik szó a későbbiekben.) Ezek a dolgok, ideák, jelenségek stb., egymás metaforái az egyiptomi gondolkodásban, mivel mindegyikükben van egy közös elem, van egy közös lényeg, vagy lényegi tulajdonság. Erre a közös magra, közös lényegre épül egy összefüggésrendszer, amelyben a halotti lét, a múlt, a *ḏt*-öröklét, a testiség, az organizmusok regenerációja, a növényi lét valami közös, elvont elvben egyek. És ezt a közös nevezőt, ezt az elvet úgy hívják: Ozirisz isten. Ő a közös elem, ő jelenik meg kicsírázó vegetációként, ennek mintájára regenerálódó emberi testként (feltámadó múmiaként), felidézhető múltként, felébredő alvóként stb.

Vagyis egy istenség egymáshoz hasonló dolgok, működésükben hasonlónak, analógnak, vagy éppen egylényegűnek tekintett folyamatok, jelenségek közös nevezője, közös (szemantikai) magva és egyben kerete, egy ontológiai vagy kozmológiai vagy antropológiai alapelem, törvényszerűség, princípium. Ámde mint összetett „szellemi organizmus", nyilvánvalóan eleven *lényként* jelenik meg, s mint működő rendszer, valamiféle *viselkedéssel* bír. A klasszikus ágensalapú szemlélettel van itt dolgunk, azzal, amelyet mi sem vetettünk el teljesen, még a tudományos gondolkodásban sem.[15] Ozirisznak ugyebár, legyen bármely elvont eszme megjelenítője, nincs sem definíciója, sem körülírása. Ismertek különféle Ozirisz-himnuszok és -litániák – amelyeket egyfajta leírásnak tarthatunk –, ám ezek az istenség jellemzőit, tulajdonságait, hatáskörét, kultuszhelyeit és más istenekhez, illetve mitológiai lényekhez való viszonyát, viszonyrendszerét taglalják. S lényegében ugyanez érvényes a többi istenre is.[16] Merthogy az istenség lényegében *önmaga definíciója*, ha szabad így fogalmazni. Ozirisz az Ozirisz, egyszerre mindaz, amit fentebb említettem, sőt még annál is több. Nem véletlenül nevezik bizonyos emlékek már a korai időktől úgy, hogy *ꜥš-rnw*, azaz „soknevű".[17] S mivel a név, a *rn* fogalma Egyiptomban a „jelentés" fogalmával is azonos, így az istenség ezen melléknevét úgy is értelmezhetjük, hogy Ozirisz, a „sokjelentésű". Az eredeti jelentésrétegre (holtak istene, gabonaisten) rárakódott számos későbbi jelentésréteg végül az istenség univerzálódását eredményezte: olyan sokféle természeti és társadalmi jelenség került az „oziriszi elv" alapján egymással analógiába, illetve váltak egymás metaforáivá, hogy végül Ozirisz a kozmosz szerkezetének, működésének, sőt mibenlétének egyik kifejezőjévé vált.[18]

A különféle analógiák (s az ebből létrejövő metaforák) rendszere tehát egy olyan központi szemantikai magot, olyan *alapelvet* körvonalaz, amely egyben e metaforikus azonosítások közös alapját jelenti. Ez az alapelv jelenik meg az istenség, vagy más perszonifikált absztraktum alakjában. Jelen írás egy erről szóló esettanulmány kíván lenni, melyben azt kívánom bemutatni, miként válik egy mitikus alak, illetve mágikus szimbólum ilyen értelmezési keretté, majd ebből egyfajta „bölcseleti terminussá".

Ez az alak egy démoni figura, az „Ellenség" figurája, amelynek absztrahálódásától elválaszthatatlan egy hozzá kötődő eljárás, az Ellenség Megsemmisítésének rítusa, illetve annak szisztémája. Belőle, s a hozzá kapcsolódó szisztémából lesz idővel az egyiptomi kozmológiában és ontológiában a „nemlétező" fogalma, és az arra épülő komplex eszmerendszer, amely kihatott az életbölcseletre és az etikára is, s amely így az egyiptomi világkép egyik fundamentumának tekinthető. Az alábbiakban ennek a komplex gondolatrendszernek különféle, mesterségesen kiemelt szegmenseit mutatom be, minek révén egy intellektuális fejlődést: a kezdetleges mágikus elképzelésektől az „implicit filozófia" finomabb és bonyolultabb eszméjéig tartó fejlődési processzust próbálom érzékeltetni. E részek, illetve szegmensek egymásutánja nem feltétlenül jelent időbeli egymásutániságot, a leírás linearitása inkább az átláthatóságot és könnyebb értelmezést hivatott elősegíteni. Függetlenül attól, hogy a „nemlétező" fogalmának, valamint a hozzá kötődő ontológiai és kozmológiai jelentéseknek, illetve eszméknek a valószínűsíthető kialakulása, valamint visszahatása a mágiára (amelynek születését köszönheti), egy kultúrtörténeti fejlődésvonalat is jelent. Az Olvasó az itt következő elemzésekben nyilván észreveszi majd a Lévi-Strauss-féle strukturalizmus hatását, valamint a whiteheadi filozófia egyes elemeinek átvételét. Ami ez utóbbit illeti, nem tudtam ellenállni a csábító és kínálkozó analógiáknak a teremtéshez kapcsolódó gondolatkör, illetőleg az arra épülő „egyiptomi ontológia" értelmezésekor.

Az Ellenség Megsemmisítésének rítusa

Az esznai templomban rendszeresen elvégeztek egy számunkra bizarrnak tűnő szertartást: egy oltáron négy halat helyeztek el a négy égtáj szerint. A halak szájába papiruszokat tettek, amelyekre a fáraó (vagyis az állam) ellenségeinek, valamint a velük azonosított két gonosz mitikus lénynek, Apophisznak, a sötétség démonának és a Napisten ősellenségének, valamint a vele rokon természetű Baba démonnak a neveit írták. Az ellenséggel imigyen azonosult halakra rontó szöveget olvastak, majd tűzre vetették azokat.[19] Ehhez még talán annyit, hogy a hal Egyiptomban tisztátalan állat, papi személyek számára, illetve bizonyos rítusok előtt nem fogyasztható. A tűz pedig a tökéletes megsemmisítés eszköze az egyiptomiak számára. Ilyen és ehhez hasonló szertartásokat viszonylag nagy számban ismerünk szerte a régi Egyiptomból. Némileg egyszerűbb koreográfiával bíró, de hasonló megsemmisítési rítus ismert az edfui és a dendarai templomokból is. A falképek ábrázolásain a királyt és a királyságot, a fáraói státust jelképező Hórusz istent láthatjuk, amint a gonosz Széth istent és ugyancsak Apophiszt – illetve azok különféle állat alakú megjelenési formáit – döfik le dárdájukkal. Az edfui „misztériumjátéknak" is ez a lényege, a Széthet megtestesítő víziló levadászása és földarabolása, amit ugyancsak a király és Hórusz isten végeznek.[20] (A konkrét templomi rítusban természetesen az őket képviselő-megszemélyesítő papok.) Nos ezek tipikus példái – illetve változatai – az egyik legáltalánosabb, leggyakoribb egyiptomi rítusnak, illetve mágikus eljárásnak, az úgynevezett Ellenség Megsem-

misítése rítusnak. Ez az eljárás megjelenik a közönséges varázslásban éppúgy, mint a különféle templomi szertartásokban, sőt ennek szimbolikája áthatja a halotti hitvilágot, a teológiát, s ez utóbbin belül természetesen a bölcseletet is.[21]

A mágiában az egyiptomiak ezt az eljárást alkalmazták szinte minden nem kívánt dolog ellen. Így a veszélyes állatok: a kígyó és a skorpió ellen, a sivatag és a szavannák ragadozói ellen, valamint a különféle víziállatok, ezen belül is elsősorban a krokodil ellen. Ugyanezt alkalmazták a gyógyító mágiában is, a különféle betegségek ellen. Így többek között láz, gyomorrontás, rosszullét, fejfájás, napszúrás, és más egyéb, gyakran számunkra ismeretlen, nehezen beazonosítható betegség ellen, beleértve ebbe természetesen a különféle járványokat, ragályos betegségeket is: például a Leideni I 343–345 papirusz ráolvasásai az úgynevezett *smn* és az *ʿḫw* „démonok", két máig sem teljesen beazonosított, Közel-Keletről származó ragály megsemmisítésére szolgálnak.[22] A betegség „ellenségként" való megszemélyesítésének igen szemléletes példája egy Deir el-Medinéből származó gyógyító varázspapirusz, amelyen a megkötözött ellenségként megjelenített betegséget egy Amonra emlékeztető istenség döfi le dárdával (1. kép).[23] Igen jól tükrözi ezt a felfogást a Bentres-sztélé történetének azon részlete is, amikor az orvos, aki egyben képzett írnok (azaz tudós értelmiségi), megérkezik a betegéhez, hogy úgymond „harcoljon az Ellenséggel".[24] Ugyanezt az eljárást alkalmazták mindenféle démoni lények ellen, így a holtak lelkei, a lidércnyomást okozó, álomban megjelenő démonok, vagy a valamiféle bajt, sorscsapást jelző démoni lények ellen. Erre találunk utalást a második Szetna-történetben is, amely szintén ezen felfogás általános jellegét mutatja. Itt a történet hőse hangosan recitálja a „Gonosz Szellemek Visszaverésének Könyvét" *(mdj-n-sḫr-jḫj)*, miután feljött az Alvilágból.[25] És végezetül – de messze nem utolsósorban – a tényleges, emberi ellenségek ellen, ezen belül a privát ellenségek, valamint az úgynevezett „állam érdekében végzett mágiában" Egyiptom külső és belső ellenségei ellen.



1. Amon isten ledöfi a megkötözött hadifogoly alakjában perszonifikált betegséget

Ezek a káros, ártalmas, veszélyes dolgok és lények mind az „Ellenség" titulust kapták, illetve annak majd minden ilyen emlékben megjelenő különféle szinonimáit, úgymint: Elhullott *(ḫrj)*, Halott *(mt)*, Ellenfél *(ḏ3j)*, Lázadó *(sbj)*.[26] S az Ellenséget – legyen az betegség, veszélyes állat,

démon vagy privát ellenfél – le kell győzni és meg kell semmisíteni. A megsemmisítési eljárás „szemantikai tartalma" lényegében az, hogy *a probléma megoldása mindenkor egy adott akadály elhárítása, kiküszöbölése.* S ezt a kiküszöbölendő problémát „ellenségként" jelenítették meg, mivel ez tűnt a legkézzelfoghatóbb szimbolikának. Ez volt minden problémamegoldó eljárás általános sablonja, amelyet az élet minden területén használtak a nemkívánt elkerülésére.

Heti királynak fiához, Merikaréhoz írt intelmében, amelyben szó esik különféle teológiai, sőt bölcseleti kérdésekről is, úgymint a világ rendjéről, az emberek és istenek természetéről stb., fölbukkan a mágiának egy sajátos meghatározása, kvázi definíciója: Heti szerint – és ez vélhetőleg egy általános egyiptomi gondolat lehetett – a mágiát (azt a bizonyos *ḥkꜣ*-t) az isten az embereknek fegyver gyanánt adta, az „események elhárítására".[27] Ebben a kitételben egy jelentős metafora rejlik, a Mágia = Harc metaforája. És ez a metafora jelenik meg az Ellenség Megsemmisítésének rítusában, pontosabban ez adja annak hátterét, módszertani alapját. A baj elhárítása az Ellenség megsemmisítése, kiiktatása, a kiiktató-elhárító-megsemmisítő eszköz pedig a mágia.

Az Ellenség-fogalom mint általános kategória

Ami a jelen kontextusban lényeges: az Ellenség Megsemmisítését mint általános módszert (vagy inkább: módszertani alapot, sablont) az élet majd minden területén alkalmazták, a rontásban éppúgy, mint az állami és templomi szertartásokban, a gyógyításban éppúgy, mint valamely veszély elhárításában. *Ezáltal viszont a legkülönfélébb dolgok ugyanabba a kategóriába kerültek.* A kígyó, a skorpió, a betegség, a különféle démonfajták, a holtak, a rossz álom stb. külön-külön és együtt is mind Ellenség lett, amelyet ennek megfelelően lehet kezelni: le kell győzni, el kell hárítani, meg kell semmisíteni, ki kell iktatni.

Az Ellenség fogalma a maga „univerzális kategória-zsák" volta miatt egyben egy *közös elemmé* is válik, a különféle dolgok közös lényegének, mondhatni: *esszenciájának* a kifejezőjévé. E közös elem a Veszélyesség, illetve a Pusztulás. A különféle kiiktatandó, elhárítandó dolgokban az eredeti, természetes közös elem, hogy mind veszélyt jelentenek, s pusztulást hordoznak. Ez utóbbit oly módon is képviselik, hogy mint „ellenségek", elpusztítandók.

Az Ellenség figurája (és fogalma), és a hozzá kötődő eljárás, a számos különféle dolog összefogása, illetve azonosítása mellett, különböző síkokon jelenik meg. Az „Apophisz Leverésének Könyve" című iratban tisztán megfogalmazódik, hogy az általános eljárási sablont más-más síkokon alkalmazták. A megsemmisítési ráolvasás végén a következő „használati utasítás" olvasható:

> Mondassék (mindez) Apophisz (alakja) fölött, ami zöld tintával egy új papiruszra van rajzolva. Helyezd egy tokba, melyre (Apophisz) neve is rá van írva. Béklyózd össze, kösd meg, és vesd a tűzbe minden nap. Taposd bal lábaddal, és köpj rá négyszer, minden nap. Ezt mondd, mikor a tűzbe veted: „Igazhangú

> Ré veled szemben Apophisz!" (ezt négyszer) „Igazhangú Hórusz az ő ellenségeivel szemben!" (négyszer) „Igazhangú a fáraó az ő ellenségeivel szemben!" (négyszer) Aztán írd föl mindazon Ellenségek – férfiak és nők – nevét, akiktől szíved fél, a Fáraó ellenségeinek nevét, legyenek azok holtak, avagy élők, apjuknak nevét, anyjuknak nevét, leszármazottaik nevét – a tok belsejére. Készíttessenek el ők viaszból, és vettessenek a tűzbe Apophisz neve után, mikor Ré megjeleníti önmagát. [Tudniillik napkeltekor.] Ugyanígy kell tenni a nap közepén is, majd amikor Ré lenyugszik Nyugaton, s a napsugarak eltűnnek a hegyek között. Ez igazán hasznosabb számodra bármi más cselekvésnél, s hasznos ez bárkinek, aki így tesz, akár ezen a földön, akár a holtak birodalmában.[28]

A „használati utasítás" egyrészt kiválóan mutatja a megsemmisítési eljárás általános alkalmazhatóságát, amely nem korlátozódik az élők világára. Másrészt utal a rítusban megjelenő különféle *szintekre,* melyek pedig a következők:

1. Ré megsemmisíti Apophiszt és a hozzá tartozó, vele egylényegű, mitikus-szimbolikus alakokat, az úgynevezett „Fáradtság Gyermekeit". Ezt lehetne kozmikus (vagy ontológiai) szférának nevezni.
2. Hórusz – Széth ellensége és legyőzője – megsemmisíti a saját és a fáraó ellenségeit. Ez a klasszikus értelemben vett mitikus szféra.
3. A fáraó győzedelmeskedik ellenségei felett. Ez a társadalmi-politikai szféra megjelenése.
4. Az eljárás során, a rítus segítségével a varázsló is megsemmisít(het)i a maga privát ellenségeit, különféle konkrét személyeket. Ez a magánszféra jelenléte.[29]

Vagyis itt az egyetemestől a személyes felé mutató, egyre kisebb köröket leíró sorrendiséggel találjuk szembe magunkat. Apophisz–Ré oppozíció képezte kozmikus (ontológiai) sík – mint minden hasonló oppozíció ősképe – „emanálódik" le a többi síkra. Emellett e négy szféra három konkrét alkalmazáshoz társul: 1. Az Apophisz megsemmisítését naponta vagy – amint az más szövegrészekből kiderül – a nap különböző óráiban kell elvégezni. Ez a rítus a Nap mindennapi felkelését és az idő folyamatosságát, *normális menetét* volt hivatva szolgálni. 2. Megvédeni az államot, illetve ennek megszemélyesítőjét, a fáraót, annak minden ellenségétől. 3. Megsemmisíteni a privát ellenségeket. Az első két alkalmazás általános, rutinszerű, személytelen. A harmadik ellenben egyedi, mert személyes, privát, konkrét emberekre vonatkozik, nem pedig általánosságban a fáraó (illetve az állam) vagy a kozmikus rend ellenségeire. A konkrét ellenségek kiiktatása viszont csak úgy sikerülhet, ha az általánoshoz, az egyetemeshez kapcsolódik. A konkrét eljárás csak így sikerülhet: ha az egyetemeshez, az általánoshoz kapcsolódik, arra alapul, annak sablonját használja, azzal azonosul. Akárcsak a tudományban, itt is egy elméletet és az arra ráépült sémát próbálták alkalmazni a lehető legtöbb területen és szférában, így természetesen a hétköznapokban is.

Az Ellenség alakja, „gyűjtőfigurája", illetve „gyűjtőfogalma" idővel a „kiiktatandó", illetve „kiiktatott" univerzális fogalmává (illetve eszméjévé) finomodott.

Ez utóbbi pedig az implicit filozófiában – főként az egyiptomi ontológiában és kozmológiában – meghatározó szerepet kapott, annak egyik fundamentális elemévé vált. Az ősi démoni figurából tehát először gyűjtőfogalom lett, egy jól használható felső kategória, amely persze a képi ábrázolásokon és egyáltalán a szimbólumrendszerben továbbra is megőrizte mitikus-mágikus eredetét, merthogy megmaradt antropomorf figuraként. Majd ez a szimbólum, illetve kategória, idővel bölcseleti terminussá vált. Vagyis: a *kategóriából, az általánosból idővel kialakult egy absztraktum.* Aminek ikonikus megjelenítése amolyan „képnyelvi terminusként" is fölfogható.

Finomodás és absztrakció

Az Ellenség Megsemmisítése sablonnak nem csupán széles alkalmazhatóságát, hanem ezt a finomodási folyamatát is jól mutatja az úgynevezett „vörös edények összetörésének rítusa". Ennek az eljárásnak az a lényege, hogy bizonyos megsemmisítendő dolgok neveit vörös cserépedényekre, vagy agyagból készült Ellenség-figurára írták, majd azokat összetörték és elásták. A mágia homeopatikus törvényének megfelelően, ahogyan az edény megsemmisül, úgy semmisül meg az edény által szimbolizált is, azaz a név gazdája. Ez a praktika az úgynevezett „államérdekből végzett mágia" egyik jellegzetes példája, mivel elsősorban Egyiptom ellenségeinek megsemmisítésére szolgált, és vélhetően hivatalos állami rítus volt.[30] A rítus egyébként bekerült a Bibliába is, Jeremiás Könyvében találkozhatunk vele.[31]

Ami a rítus szimbolikáját illeti, a vörös agyagedény az emberi test és személyiség utalásos-absztrakt jelképe, mivel Hnum isten az embert (annak testét, formáját), s vele együtt sorsát és életmintáját képviselő/hordozó hasonmását, az úgynevezett ká-t *(kꜣ)* fazekaskorongon formázza meg. Az edény összetörése olyannyira az Ellenség megsemmisítésének szimbóluma volt, hogy a Chester-Beatty papirusz álmoskönyvének egyik magyarázata is harcnak értelmezi azt, amikor valaki azt álmodja, hogy lábával edényt tör össze.[32]

Thébából és Mirgisszánál kerültek elő ilyen edények. Gizában és Szakkarában viszont ezek helyett durván megformázott agyagfigurákra leltek, a hieroglifaként és az ábrázolásokról egyaránt jól ismert Ellenség-alak, a megkötözött fogoly ismert figuráira. (Persze ez utóbbiak is ugyanolyan hosszú névlistákkal voltak ellátva.) Mirgisszánál mindkettő megvolt: az összetört edények cserepei mellett három ilyen Ellenség-figura is előkerült, ám nem agyagból elkészítve, hanem mészkőből kifaragva. Általában mindegyik leleten hasonló lista szerepel, persze mindig más, konkrét nevekkel. Az alábbi fölsorolás a Középbirodalom idejéből való thébai edényeken olvasható:

> Kus (Egyiptom legdélibb része, Észak-Núbia) uralkodója, XY, aki XY szülötte, aki XY számára született, valamint minden lemészárlandó, akik vele vannak. (Ezt követi ugyanez a formula Núbia további négy fejedelmével.) Kus összes négere *(nḥsjw)*, *Mwgr* összes négere (ugyanilyen fölsorolásban követi egymást 19 núbiai törzs neve). A Déli Terület íjászai, azok harcosai, azok udvaroncai, azok

> szövetségesei, azok társai, akik lázadnának, akik összeesküdnének, akik harcolnának, akik harcot terveznek, akik lázadást terveznek ezen az egész földön.[33]

Ezt követik ugyanilyen formában Egyiptom keleti ellenségei: a szíriai-palesztinai területek városainak, népeinek, fejedelmeinek stb. fölsorolása, majd Egyiptom nyugati ellenségeié, a líbiai törzseké, azok fejedelmeié, szövetségeseié stb., ugyanezzel a befejező formulával: „akik lázadnának, akik összeesküdnének, akik harcolnának" stb. Az ország *külső ellenségei* után második nagyobb csoportként következnek az ország *belső ellenségei:*

> Minden ember, minden előkelő, minden közrendű, minden férfi, minden herélt, minden nő és minden hivatalnok, aki lázadna, aki összeesküdne, aki harcolna, aki harcot tervez, aki lázadást tervez, bármely lázadó, aki lázadásban töri a fejét ebben az országban.[34]

Vagyis minden rendű és rangú potenciális lázadó, összeesküvő. Láthatjuk, hogy a lista itt mintegy „fölvázolja" az egyiptomi társadalmat osztályok, illetőleg nagyobb csoportok és nemek szerint. A szövegben – mintegy harmadik nagy csoportként – ezt követi több személy neve, az egyiptomi személyazonosító szokásnak megfelelően, azok közvetlen felmenőinek a nevével kiegészítve. Szemben a fenti általános fölsorolással, ezek konkrét személyek, akik feltehetőleg a megsemmisítő szertartást végző varázsló *személyes ellenségei.* Ezután következik a negyedik nagy felsorolás:

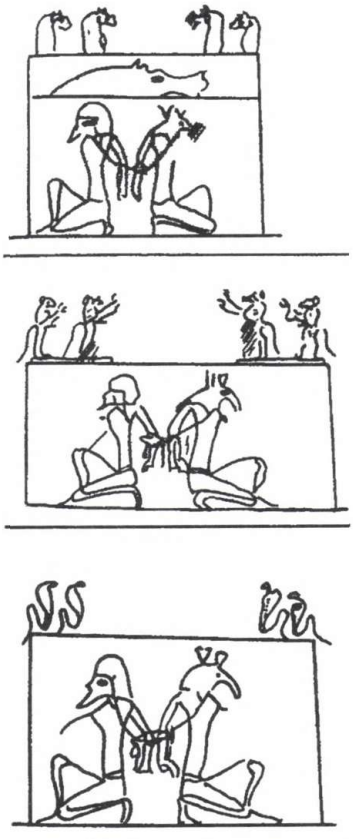
> Minden rossz szó, minden rossz beszéd, minden gonosz rágalmazás, minden rossz gondolat, minden gonosz összeesküvés, minden gonosz harc, minden gonosz zavar, minden gonosz terv, minden rossz dolog, minden rossz alvásban álmodott minden rossz álom.[35]

Láthatjuk, hogy az utolsó csoport minőségileg különbözik a másik háromtól. Míg az első három csoport konkrét létezőket foglal magában, addig ez utóbbi *elvontabb,* illetve *általánosabb* dolgokat, negatív előjelű *fogalmakat.* Persze ezek is szervesen illeszkednek az előzőkhöz, mintegy kiegészítik az azok által létrehozott rendszert, hiszen láthatjuk, hogy a hosszadalmas felsorolás egy, *a külsőtől a belső felé, az egyetemestől a személyes felé tartó vonalat ír le.* Ez az „imaginárius térszerkezet" a következő módon alakul: kezdődik a külfölddel, az egyiptomi fölfogás szerint a teremtés világán kívül eső káosz egyik jelképével. (Egyiptom, az Ország ugyanis a teremtett és rendezett világ maga, a kozmosz tükörképe – még a késő antik hermetikus irodalomban is.) Ezt követi Egyiptom, azaz a rendezett, a teremtett világ. Majd ezt követi az individuális szféra, jelesül a konkrét személyek neveinek felsorolása. Végezetül pedig a különféle általános fogalmak, illetve „mentális tartalmak" következnek. Tehát négy nagy kategóriáról beszélhetünk. Az emlék látványosan mutatja az Ellenség Megsemmisítésének általános sablon voltát (majdhogynem tiszta megnyilvánulása az Ellenség-kategória), illetve a megsemmisítési séma univerzális alkalmazhatóságát.

Másrészt a fönti felsorolásban megfigyelhető egyfajta *finomodás*, amit elsősorban is a különféle általános fogalmak, s ezen belül főként a mentális tartalmak megsemmisítendő ellenségként való föltüntetése mutat. Az Ellenség figurája (pontosabban fogalma) tehát kétszeresen is az absztrakció irányába mutat: egyrészt azáltal, hogy a megsemmisítési sablont különböző szférákban, különböző síkokon, egyre általánosabb sémaként, egyre tágabb kategóriaként alkalmazzák, másrészt pedig, hogy ezen általános kategória egyre szubtilisabb, elvontabb dolgokat is magában foglal. S ezzel eljutottunk egy nagyon lényeges dologhoz. Az egyiptomi gondolkodásban (illetve szimbólumrendszerben) bizonyos *absztrakt dolgok* is Ellenségként jelentek meg. Pontosabban minden olyan dolog, amely számukra – akár csak valamely szegmensében is – a pusztulást hordozta, jelentette, jelképezte, vagy valami módon ahhoz társult. Nem csupán az olyan fent említett dolgok, mint a káros, rossz gondolat, a lidércnyomásos, gonosz álom, a rossz alvás, vagy az összeesküvés terve, hanem olyan jelenségek, illetve fogalmak is, mint az idő, amely az elmúlást hordozza/jelenti. Legelsősorban is *maga a halál (mt)*, illetve általában a *pusztulás* gondolata, és az ahhoz kötődő, ahhoz társított valamennyi dolog – konkrétum és szimbólum egyaránt –, mind belekerültek az Ellenség fogalmi kategórájába. Az egyiptomiak számára a halál és annak minden megjelenő formája és jelképe éppúgy legyőzendő „ellenség", mint a kígyó, a skorpió, a lázadó, a gonosz démon, vagy valamely betegségfajta. Egész jelképrendszere és igen gazdag fogalomtára alakult ki ennek az azonosításnak.[36]

Az Ellenség-fogalom perszonifikációi: Apophisz és Széth

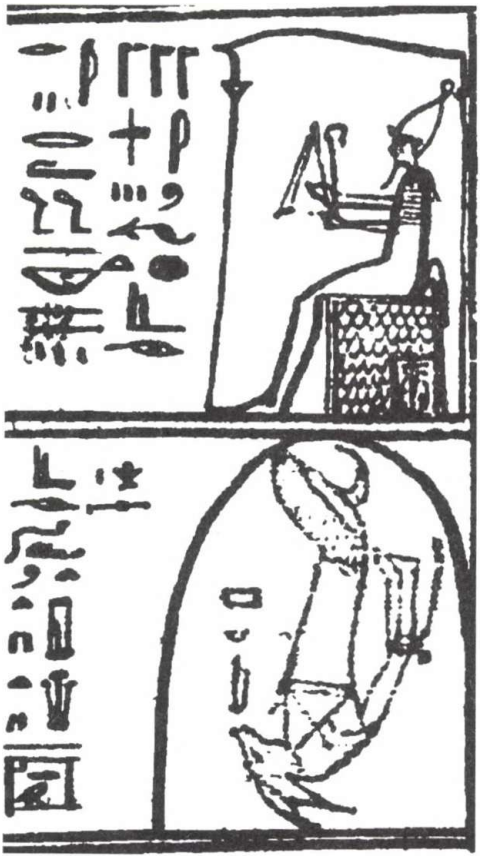
Az egyik későkori szöveges emléken, az úgynevezett Salt Papiruszon Széth istent az általános Ellenség-figurával, a hieroglif írásból is jól ismert alakkal láthatjuk összekötözve, többféle verzióban is (2. kép). Dolgok vagy figurák összekötése az egyiptomi szimbolikában – mind a nyelvi, mind a képi szimbolikában – gyakorta az egyesítés kifejezője. Itt tehát a két összekötött – Széth és az Ellenség – egyesül, azaz eggyé válik, egymással azonosul. A béklyót értelmezhetjük egyfajta egyenlőségjelként, ami által is ennek a képnek az értelme, jelentése: Széth = Ellenség. Másként megfogalmazva a kép egy kijelentés, egy állítás: „Széth az Ellenség." Ez szinte emblémája lehetne annak a fölfogásnak, illetve gyakorlatnak,



2. Széth isten az ellenség szimbolikus alakjához kötözve

amelyben Széth és Apophisz úgy jelennek meg, mint *maga* az Ellenség. (Széth inkább csak a kései korban.) Ők e fogalom első számú képviselői, *perszonifikációi*, másrészt – ám éppen ebből adódóan – mindazon veszélyes, kiiktatandó dolgok (állatok, démonok, betegség stb.) együttes és külön-külön való megszemélyesítői is, amelyek elhárítására, elpusztítására a megsemmisítési sablont használták. Minden kígyó és skorpió Apophisz, minden rossz álom vagy démoni jelenség Széth, és így tovább.

Ennek jobb megértése végett tudni kell, hogy Ré és Ozirisz, a két legfontosabb istenség, az egyiptomi hitvilág, teológia és bölcselet két alappillére, *a létezés letéteményesei, illetve szimbólumai.* Ré a Nap, de nem csupán a látható Nap, hanem annak minden tulajdonsága és állapota, s vele az élet, a fény, a pozitív értelemben vett idő (életidő, különféle ciklusok és időtartamok, illetve általában a fennmaradás) átfogó jelképe, kerete. Az újbirodalmi királysírok alkotásában, a Naplitániában Ré már minden fontosabb istennel (és jó néhány ismeretlen, különféle kozmikus elemeket és jelenségeket megtestesítő „ad hoc istennel" is) azonosul, mondhatni: átfogja a lét egészét, sőt ő maga a lét egésze. (Ezt a fölfogást Ehnaton monoteisztikus reformja egyik fontos szellemi előzményének is vehetjük.) Ugyanerre az időre már Ozirisz is univerzalizálódott. Ő a halál utáni maradandóság, a testi regeneráció, az öröklődés és az öröklét. Ré a nappali lét, valamint a jelen és jövő, Ozirisz az éjszaka és a múlt.[37] Ők az univerzum két aspektusa, a lét egészét felölelő két isten, mellettük a többi istenség csupán valamely aspektusnak, vagy funkciónak a megfelelője. *Apophisz és Széth pedig az ő ellentétük.* Apophisz Réé, Széth pedig Oziriszé. A későkori démotikus nyelvű mágikus papirusz egyik rontószövegén olvashatjuk: „Te vagy Széth arca Ozirisz ellen, te vagy Apophisz arca Ré ellen."[38] Ennek az elvnek nagyszerű képi ábrázolását találjuk a Jumilhac papiruszon, ahol a szentélyben, trónján ülő Ozirisz alatt egy gödörben megkötözve térdel Széth. Az ábrázolás a két testvér létének tökéletes ellentétét hangsúlyozza: Ozirisz uralkodói jelvényeit kezében tartva trónon ül, Széth egy gödörben fejjel lefelé, megkötözve térdel (3. kép).[39] A halotti szövegekben, illetve a képi ábrázolásokon az



3. Széth mint Ozirisz ellentéte

elkárhozottak, a megsemmisítendők gyakorta lógnak fejjel lefelé. Ennek a póznak a lényege maga a rendellenesség, a normális testtartás ellentéte. Ehhez hasonlóan a kép minden másban is ezt az elemi ellentétet fejezi ki: a trón ellentéte a gödör, az ülésé a térdelés, az uralkodásé a megkötözöttség. Széth alakját vörös festékkel rajzolták, Oziriszét feketével – az írásban használt két alapvető színnel.

Széth Ozirisz ikertestvére, a két isten együtt született, egyazon anyaölből. Később Plutarkhosz is felismeri ezt Ozirisz kapcsán, és természetfilozófiai jelentéstartalmat ad nekik:

> Ennek a kozmosznak a keletkezése és szerkezete két, ellentétes, de nem egyenlő súlyú erőből ered. A jobb az erősebb, de a rosszat sem lehet teljesen megsemmisíteni, mert szorosan egybefonódott a mindenség testével és lelkével, és mindig harcol a jó ellen. A lélekben tehát az ész és az értelem, a legjobb dolog vezetője és ura maga Ozirisz; a földön, a szelekben, a vizekben, a levegőben és a csillagokban pedig mindaz, ami szabályos, állandó, ami az évszakokban, a hőmérsékletben, a körforgásokban egészséges, az mind Ozirisz kiáradása és megnyilvánult képmása. Tüphón (Széth) pedig mindaz, ami a lélekben szenvedéllyel teli, titáni, ésszerűtlen és ostoba; a testiben pedig a múlandó, a beteges, az évszakhoz nem illő, a rossz időjárás, a nap- és holdfogyatkozások; ezek Tüphón kirohanásai és lázadásai.[40]

Vagyis Széth minden baj – illetve *általában a baj mint olyan* – szimbóluma, a pusztulásé és a káoszé, ahogyan ellentétpárja, Ozirisz a megújulásé, regenerációé, életé, és – fiával – Hórusszal együtt, nem utolsósorban a rendé. A késő antik magyarázat kétségtelenül óegyiptomi eredetre megy vissza, nem pedig a hellén filozófia hatása, illetve rávetítése az egyiptomi szimbólumokra. Széthhez ugyanis már az egyiptomiak is különféle bajokat, betegségeket társítanak, sőt Széth már ekkor is a rendellenesség, az anomália, a törvénytelenség, a gátlástalanság, az ösztönök, az öntudatlanság isteneként jelenik meg. Így például a vihar, a rombolás, a fosztogató beduinok, a homoszexualitás, a bomló, rothadó anyagok, valamint a gyötrő, lidércnyomásos álom, mind Széthhez tartoznak.[41] (Habár kizárólag negatív alakká csak a kései korban válik, addig vannak pozitív funkciói is, például ő az egyik félelmetes hadisten.) Ezzel szemben Ozirisz, de főleg fia, Hórusz, a rend, a törvényesség, a királyság, az állam, a civilizáció istenei. Hórusz az, aki megsemmisíti Széthet és/vagy Apophiszt, akinek alakja eggyé válik a fáraó alakjával, amint megsemmisíti a világrend és az állam mitikus-szimbolikus és valós ellenségeit. Sőt, Hórusz a testi épség istene is (ebben még inkább egylényegű apjával), mivel ő az, aki vagy gyógyít, vagy meggyógyul a különféle orvosi, illetve gyógyító szövegekben. A Chester-Beatty papirusz álmoskönyve például az embereket két alapvető típusra osztja: hóruszi és széthi típusra. Az előbbi az, ami egylényegű Oziriszszel, lévén annak fia és utódja, a rend, a tudatosság, a mértékletesség, a törvény stb., a másik mindennek az ellenkezője. A két embertípusnak még az álmai is különfélék.[42]

Ugyanígy Apophisz, Ré ellensége/ellentéte, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona. Apophisz egyetemes démonalak, maga az ősrossz, az „Ősi Kígyó". Univerzális alakja, gyűjtőfigurája minden olyan dolognak, amely az elemi rosszal: a megsemmisüléssel kapcsolatos. A kígyó- és skorpiómarások gyógyítására, valamint a veszélyes víziállatok elhárítására szolgáló egyik fontos mágikus emléknek, a Metternich-sztélének a felső részén egy Apophisz elleni ráolvasás szerepel. Ez nyitja meg a különféle *konkrét bajok* orvoslására szolgáló ráolvasások sorát.[43] Vagyis az Apophisz elleni szöveg az őskép, a sablon, a minta, amelyet azután a legkülönfélébb konkrét esetekre, problémákra, bajokra lehet alkalmazni. Ugyanez az elv jelenik meg egy III. Ramszeszt ábrázoló gyógyító szobron is.[44] Nos, ennek a gondolatnak, elvnek, talán mondhatjuk: íratlan, implicit tannak a lényege, hogy Apophisz minden veszélyes állatnak az „archetípusa", illetve megtestesítője. Ahogyan Széth is minden negatív létező szimbóluma, miként azt Plutarkhosz is írja.

Széth vagy Apophisz univerzális sablonfigurák tehát, a kétféle típusú (illetve szintű) Kiiktatandó megszemélyesítései. A gonosz isten, Ozirisz gyilkosa és Hórusz ellenfele, valamint a kozmikus ősellenség, a Nap opponense, önmagukban ősképek, minták, sablonok, mint ahogyan legyőzésük mítosza is az, ami által rituális megsemmisítésük is ilyenformán értelmezhető. Apophisz és Széth legyőzésének rítusai is csupán sablonok, amelyek általános, napi elvégzése (például egy templomban) nem olyan aktus, mint mondjuk egy konkrét betegség, vagy speciális démon, vagy éppen egy skorpió elhárításának rítusa egy gyógyító eljárás során. Ez akkor változik át tényleges praxissá, amikor Apophisz vagy Széth valamely konkrét dolgot (vihart, ellenfelet, mérges kígyót, kórt stb.) is megtestesít.[45] Apophisz vagy Széth megsemmisítésének szertartása a mítosz szimbólumnyelvén egyfajta mintáját nyújtja bármilyen nem kívánt dolog eltávolításának, létből történő kiiktatásának. Rituális megsemmisítésük a mítosz felidézését jelenti, a mítoszét, amely ebben a kontextusban egyfajta paradigmaként funkcionál. Ennek a talaján áll, s ezt alkalmazza a pap-varázsló-harcos-gyógyító akkor, amikor konkrét problémákat old meg, konkrét bajokat orvosol, konkrét veszélyeztető tényezőket iktat ki. A konkrét „ellenség" (legyen az bármi vagy bárki) kiiktatása, mint célirányos praxis, gyakorlati hasznú cselekvés, a mítosz (azaz a paradigma) adta kereten belül mozog, arra épül, illetve annak alkalmazása. Ezen alkalmazás pedig a gyűjtőalakkal való azonosítás révén történik. Széth és Apophisz legyőzésének, megsemmisítésének a rituáléja pedig egyfajta képletként, eljárási elvként is fölfogható, amelyet különféle területeken (meglehetősen széles körben) lehet alkalmazni. Az úgynevezett Széth-könyv összegzése egyben magyarázata az egész rituálénak is:

> Ó Nyugatiak Elöljárójának [tudniillik Ozirisznek] ellensége, ellenfele, őellene lázadó! Te aki az Egészet $^1/_2$-del és $^1/_{16}$-dal csorbítottad, aki megkárosítottad, ami a horizonton van![46] Fordulj vissza tombolásodból [?], hogy a Nap ne sötétedjen el a Kések Tavának [tudniillik a teljes megsemmisülés térségének] mélyén, hogy az ég a Holdat ne nyelje el [...], hogy a Teknősbéka (Apophisz) a Nílust ne igya ki, és a víz ne apadjon el, hogy ne jöjjön elő tűz az Ősvíz közepéből, és az egyik láng ne gyújtson meg egy másikat, [...] hogy az égboltozat ne

szakadjon a földre, hogy ne tároljon fel a héliopoliszi szentély, hogy megláthassák azt, ami benne van, [...] hogy ne aludjék el a lámpa a Gonosz Éjszakáján, és abban a pillanatban sem, ami még nem történt meg, hogy a tenger vize ne váljon édessé, és az ember ne ihasson abból, [...] hogy ne borítsa vér az isten lakhelyét, és ne hozassék ítélet ezen a földön, ahol a Mindenség Ura trónol, aki mellett nincsen egy másik (isten) [...], hogy ne törjék fel Anubisz pecsétjét, és ne morzsolják össze Ptah agyagját[47] [...] hogy ne gyötörje a szamár a macskát[48] [...], hogy a krokodil ne irányuljon az ellen, ami a vízen van[49] [...].[50]

Vagyis ne történjék kozmikus katasztrófa, ne keletkezzék zavar a világrendben, ne bukkanjon föl sehol semmiféle természetellenes, semmiféle anomália. Széth, a „zavar és a törvénytelenség istenének" legyőzése egyben minden baj elhárításának a szimbóluma is. Az ilyen templomi rítusok szövegkönyvei (mint a föntebb idézett „Apophisz Leverésének Könyve" is) voltaképpen *magának a sémának* a leírásai. A bennük megjelenő „használati utasítások" pedig a séma konkrét alkalmazhatóságának letéteményesei.

A Nemlétező

Rét, a Napistent és Oziriszt, a testi maradandóság istenét több szöveg is úgy aposztrofálja, mint „a létezőt". A Halottak Könyve 17. fejezetében olvasható a következő mondat: „Ami a »létezőt« illeti, az a Nagy Isten [tudniillik Ozirisz], ami a »létezőt« illeti, az a *nḥḥ* és a *ḏt*."[51] Vagyis Ré és Ozirisz, mivel a *nḥḥ* és a *ḏt*, ez a kétféle örök-létforma őrájuk vonatkozik, az általuk képviselt kétféle létezési mód, időbeliség, illetve öröklét-típus elnevezései. Az ő ellenségeik, illetve ellentéteik pedig Apophisz és Széth. Ők a „nemlétezők". Az Ellenség kategória általában fölöleli a pusztulást, a megsemmisülést, így az Ellenség a megsemmisülés ekvivalense. Ezt az is alátámasztja, hogy az önmagában semmiféle démoni természettel nem rendelkező, veszélyesnek egyáltalán nem nevezhető állatok is megjelennek „ellenségként". Így például az ökör, amely egyrészt áldozati állat, másrészt általában levágásra, azaz *halálra, megsemmisítésre ítélt* jószág. Ez jelenik meg az edfui templom falain, ahol a szimbolikus Ellenség, illetve annak démoni-isteni perszonifikációi: Apophisz és Széth (pontosabban az Ellenség), a veszélyes állatok: kígyó, krokodil, víziló stb. mellett összekötözött szarvasmarhaként is megjelenik. Ezt igazolja, hogy a Chester-Beatty papirusz említett álmoskönyvében – amely végső soron egy szimbólum-leltárként is fölfogható – az olvasható, hogy álomban levágott szarvasmarhát látni jó jel, az az ellenségek pusztulását jelenti. Ugyanígy, levágni egy ökröt annyi, mint lemészárolni az ellenséget.[52]

Mindehhez társul egy további fontos elem: a *túlvilági elkárhozás* témája. Akárcsak a kereszténységben, a kárhozat lényege itt is a végső és tökéletes megsemmisülés, a test és lélek pusztulása. Akik Ozirisz bírói széke előtt könnyűnek találtattak, azokat erre a végső megsemmisítésre ítélték, amit az egyiptomiak ugyanúgy neveztek, mint az Újtestamentum: második halálnak. S a megsemmisülés módja is ugyanaz volt, mint később a Bibliában, pontosabban a Jelenések Könyvében, mivel az elkárhozot-

tak itt is a túlvilági Tűztóba vettetnek. A Tűztónak, ennek a szörnyű helynek másik gyakori neve is árulkodó: az úgynevezett „Ések Tava", mely utóbbi a test, a forma megsemmisítésére utal, ami az egyiptomiak számára a végső megsemmisüléssel volt azonos. Ehhez tudni kell, hogy az elkárhozott testének és lelkének megsemmisítése általában tűz vagy darabolás által történik a túlvilági könyvekben. Lényegében ugyanezt utánozták a mágikus (privát és templomi) rítusok során is, amikor a nem kívánt dolgot viaszból vagy agyagból megformázták, s azt feldarabolták vagy/és elégették.[53] Nos, az elkárhozottakat a túlvilágkönyvekben megsemmisült ellenségként, megkötözött hadifogolyként, vagy földarabolt, fejjel lefelé lógó, illetve lefejezett emberalakokként ábrázolják, azaz az Ellenség általános figurájaként. Ők bűneik miatt a Maát, az Igazság, illetve világrend ellenségei, pusztulásra ítéltetésük miatt pedig a nemlét hordozói, s ennek révén azonosulnak az ontológiai Nemlétezővel is.

A pusztulást, elmúlást jelentő szimbólumok, megszemélyesítések a betegség, a mérges és ragadozó állatok, a vágóhídra vitt állat, a tényleges ellenség, vagy éppen az idő (illetve annak múlása), egyrészt külön-külön is magukban hordozzák a nemlét fogalmát. Másrészt magukban hordozzák azáltal is, hogy e különféle, veszélyt és pusztulást jelentő/megjelenítő, *azaz kvázi a „nemlétet" képviselő* dolgok egyazon kategóriába kerülnek – az Ellenség kategóriájába –, egyben egymással is azonosulnak, egymás szimbólumává válnak.

Mindezek összetevő elemei az egyiptomi gondolkodásban megjelenő Nemlétező fogalmának, illetve fogalomkörének. Az erre használt kifejezések: *jwtjw, jwtt, tm-wnnw, nn-wnn,* az első kettő szó szerinti jelentése: „ami (vagy aki) nincs", a másik kettő pedig a „létezni", illetve a „van" ige tagadásai.[54] Ezeket a kifejezéseket használták az említett kozmológiai fogalmak minősítéseire és az elkárhozottakra, sőt áttételesen számos más dologra is, például Egyiptom háborús ellenségeire. A Nemlétező az implicit filozófia „leíró szimbólumnyelvében" az Ellenség alakjában jelenik meg. A különféle kozmológiai és ontológiai tartalmú ábrázolásokon vérző, megkötözött, esetenként megcsonkított hadifoglyok, kivégzett bűnösök alakjait látjuk. A Nemlétező az Ellenség alakját ölti fel, s vele annak összes vonását, tulajdonságát is átveszi. Vagyis az antropomorf képnyelvi kifejezésmód mögött egy oda-vissza forgatható metafora rejlik, a NEMLÉTEZŐ = ELLENSÉG fogalmi metaforája.

Ennek leglátványosabb példáit az újbirodalmi sírok túlvilágkönyvei – az Amduat, a Kapuk Könyve, a Barlangok Könyve és a Föld Könyve – adják. Ezekben az alkotásokban ez az „Ellenség–Nemlétező" természetesen már különféle kozmológiai és ontológiai jelentésekkel bír, elsősorban is a teremtéssel és a maradandósággal áll kapcsolatban. Főként olyan létezőket, kozmikus elemeket jelöl, amelyek kiiktatódnak, elpusztulnak az idő lezárultával, a kozmosz végével. (Ezen belül magát a teret és az időt is, illetve annak bizonyos aspektusait, szegmenseit.) Másrészt a „nemlétező" negatív titulusa azokra a dolgokra vonatkozik, amelyek eleve nem jönnek létre, nem keletkeznek a teremtéskor, vagy amelyek kiiktatódnak a keletkezés folyamán. Nos, mindez keveredik a túlvilághit és a teológia elemeivel, főként a kárhozat, a végső megsemmisülés gondolatkörével. Vagyis a kozmológia Nemlétezője ikonográfiailag és szemantikailag egyaránt elegyedik és azonossá lesz az elkárhozottakkal.

Vélhetőleg az Ellenség és a Nemlétező közötti sajátos átmenetként foghatjuk föl a Brooklyn papirusz egyik „démonát", az úgynevezett Nyugatiak Elnyelőjét.[55] A „nyugatiak" az üdvözült, halhatatlanná lett halottak, az oziriszi öröklét képviselői. (Ozirisz egyik neve is erre utal, ő a „Nyugatiak Elöljárója".) Ha elmondhattuk, hogy a halott fogalma a nemlétet, a pusztulást képviseli, akkor az is elmondható, hogy a halhatatlan megboldogultak ennek ellentétét, azaz az öröklétet jelentik. A Nyugatiak Elnyelője tehát az öröklét megsemmisítője, mondhatni: a „halhatatlanság halála".

Csábító lenne a gondolat, hogy a bizonyos emlékekben szintén Ellenségként megszemélyesített rossz álom, vagy rossz gondolat, a maga illúzió volta révén, esetleg szintén közrejátszhatott a nemlét, illetve Nemlétező fogalmának kialakulásában. Csakhogy ez a mi okoskodásunk lenne. Egyrészt, Egyiptomban nem létezik az „illúzió" fogalma, az álom is inkább valóság, mintsem látszat. Az álom, a gondolat stb. nem attól lett Egyiptomban nemlétező, hogy felismerték volna annak illúzió természetét, és azt szembeállították volna valamiféle valósággal. Itt ismeretlen az a fajta gondolkodás, ami Indiában vagy Kínában (és máshol is) megjelent. (Később, a hermetikában ugyan már fölbukkan a „világ mint illúzió" eszméje, ám ez vélhetőleg inkább hellén-szinkretisztikus hatás, nem pedig óegyiptomi örökség.) Az egyiptomiak számára az álom és ébrenlét egy platformon állnak – mindkettő a lét egy-egy aspektusa, alapállapota – merthogy mindkettő a tapasztalás, az érzékelés világa, azaz a létezés valamely formája.[56] Velük szemben pedig – mintegy közös opponensként – a vakság, a látványnélküliség, az öntudatlanság, *azaz a nemlét* áll. A lidércnyomás, a démoni látomás, a szellemvízió, a gonosz terv, a rossz gondolat sokkal inkább attól lesz (a mi nyelvünkkel élve) „illúzió", hogy azok „ellenségként" eltöröltetnek, kiiktatódnak a létből. Vagyis lényegük a megsemmisültség, ami által is létük egyfajta „pszeudoegzisztencia".

Egyrészt tehát a nemlét a megsemmisítés révén „valósul meg", másrészt pedig a megsemmisítendő dolgok már magukban is a nemlét hordozói, merthogy a megsemmisülést, a pusztulást jelentik-képviselik. Így az Ellenség fogalma kétszeresen is kötődik a nemléthez: Ellenség = Halált hordozó, másrészt az Ellenség = Megsemmisítendő.

A „halott" mint a Nemlétező előzménye

Ehhez még egy kis kitérő: Az írott emlékekben az „ellenség" titulus mellett gyakorta megjelenik a megsemmisítendő dolog „halott" megnevezése. A mágikus szövegek rendszeresen kezdődnek ezzel a megszólítással: „Ó te Ellenség(es férfi) és Ellenség(es nő), Halott (férfi) és Halott (nő)..."[57] Ez az invokációkban felbukkanó megnevezés eredetileg minden bizonnyal a rosszindulatú halotti szellemeket, vagy hulladémonokat jelölte, ám a gyakori, igen széles körű használat révén metaforikus jelleget kapott – csakúgy, mint az „ellenség" titulus. A két elnevezés egymás szinonimája, amit a mágikus szövegek visszatérő formulái is megerősíteni látszanak.

A „halottak" a halál (pusztulás) hordozói. Így annak szinonimája, az Ellenség lényegi jelentéstartalma, hogy halált, pusztulást hordoz. A különféle veszélyes, nemkívánt, kiküszöbölendő dolgok végső soron mind a halált, a pusztulást, az elmúlást hordják magukban, ezért a halál fogalma (illetve fogalomköre) képezi az egész szisztéma szemantikai magvát, ez a központi jelentéstartalom. Így a betegség, illetve ezen belül valamely konkrét betegségfajta, kór, ragály, rosszullét, mint halálhordozó, éppúgy „halott" lesz, mint bármely veszélyes állat, vagy démon. A Leideni I 348 papiruszban a romlott sörtől való gyomorrontás (illetve annak „szelleme", „démona") egyrészt „ellenség", ám egyben már „halott" is:

> Másik mondás a hányásra: Ó Ellenség, aki ennek az XY fia XY személynek a hasában vagy! Ő ismeri a te apádat: Az, „Aki a Fejeket Lekókasztja" a te apád neve. Viszont a te neved „Halott" [...][58]

De ami ebből igazán fontos a számunkra, az az, hogy *a „halott" elsősorban is a nemlét hírnöke, a nemlét hordozója, a nemlét szimbóluma.* Ennélfogva ez a „démonelnevezés" az implicit filozófia Nemlétező fogalmának kezdeményeként, primitív előzményeként, csírájaként is értelmezhető. Másrészt, ha a konkrét bekerül egy kategóriába, úgy az általa szimbolizált-hordozott fogalom is bekerül, illetve társul a kategóriát képező fogalommal. Így ha a Halott = Ellenség, és a Halott = Halál, akkor természetes, hogy a Halál = Ellenség. S mivel a kiküszöbölendő, megsemmisítendő dolgok – állatok, démonok, baj, betegség, rosszakarók, az állam ellenségei stb. – a halál (pusztulás) hordozói, úgy ennek fordítottja is igaz: a halál hordozói legyőzendő ellenségek lesznek, azaz minden ilyen tartalmú jelenség, illetve fogalom az Ellenség kategória-zsákjába kerül.

Ennek révén pedig a legkülönfélébb dolgok, amelyek azonban a közös kategóriák révén mégis ugyanazzal a közös lényeggel, jelentéssel, közös szemantikai maggal bírnak, maguk is *egymás szimbólumává, illetve egymás metaforájává válnak.* Így például az idő egyes emlékekben krokodil képében jelenik meg, mivel a krokodil, mint rettenetes és veszélyes állat, a halál hordozója, s idővel annak egyik fontos szimbóluma.[59] Később azonban a krokodil már az idő, sőt az öröklét (ami szintén a halál fogalomkörébe tartozik, annak pozitív aspektusa) egyik szimbóluma lesz. Azaz tehát: idő = krokodil, mert krokodil = halál. A Genfi Mágikus Papiruszban pedig a kígyóméreg, mint „halál" (mint a halál képviselője), krokodil képében is megjelenik, mivel ez utóbbi szintén a halál reprezentálója. Persze mindkettő egyben Ellenség is: „Állj meg méreg, hogy ráleljek természeted szerinti nevedre! Ha te valójában egy krokodil vagy, akinek arca emberi arc, az Ellenség arca..."[60]

Az egyik szövegben a csecsemőt elragadni akaró (vélhetőleg valamely csecsemőkórt megszemélyesítő) Halott feje fordítva van a nyakán, arca hátrafelé néz.[61] Csakúgy, mint az egyiptomi túlvilág-irodalomban a túlvilági révész, aki csónakján átviszi a megboldogultakat a „túlpartra". A visszafelé fordított fej a természetellenesség, az anomália egyik kifejezője. Csakúgy, mint számos más, a holtakkal kapcsolatos elképzelés: az elkárhozott halottak a Duatban (alvilágban) fejjel lefelé lógnak, illetve jár-

nak, ürüléket esznek, vizeletet isznak. A középbirodalmi Koporsószövegek egy egész csoportja, majd később a Halottak Könyve bizonyos fejezetei ezek elkerülésére voltak hivatottak.[62] Az ürülék általában a bomló anyag képviselője, szimbóluma, a bomlás megjelenítője, s mint ilyen, természetesen analógiában áll a rothadó holttesttel. Nem véletlen, hogy Apophisz és Széth a rothadó, bomló anyagokkal is szoros kapcsolatban állnak.[63] Vagyis a Halott figurája/fogalma az anomália, a nem-normális megtestesítője, mint ahogyan maga a halál is az. A halál, mint pusztulás, bomlás, elmúlás, a dolgok normális menetének, rendjének, végső soron a világrendnek a megsértése.

A létesülés szisztémája

Az egyiptomi mitológiában, majd a kozmológiában a teremtés aktusát elválaszthatatlan elemként kíséri egy hatalmas mészárlás eseménye. Az egyiptomi fölfogás szerint a kozmosz csak bizonyos létezőknek, az „őskáosz lényei"-nek elpusztítása által jöhet létre. Ez az idea jelenik meg az említett Tűztó képében is, a végső megsemmisülés víziójában, merthogy a Tűztó a napkelte hajnali pírjával analóg.[64] A Kapuk Könyvében hajnalban, napkeltekor jelennek meg a „nemlétezőket" szimbolizáló apophiszi lények, a „Fáradtság Gyermekei" *(msw-bdšt)*, de ekkor győzik le végleg magát Apophiszt is.[65] Vagyis a napkelte, azaz a teremtés, keletkezés, kezdet egyben valaminek a végét, pusztulását, megsemmisülését is jelenti.

A már említett „Apophisz Leverésének Könyvé"-ben két rendkívül érdekes, és kifejezetten filozofikus tartalmú és hangvételű szöveg olvasható, amelyek a teremtésről, a dolgok keletkezéséről, folyamatos létesüléséről beszélnek. Ezeket a későbbiekben még részletesen tárgyalni fogom. Ami azonban most lényegesebb, az egy nem sokkal utánuk olvasható inkantáció, vagyis ráolvasás, amely voltaképpen a két keletkezésről szóló szöveg irodalmi és tartalmi ellenpontozásaként fogható föl. Konkrét tartalmát tekintve egy Apophiszról szóló hosszabb felsorolás ez, amely a lista műfaji szabályainak megfelelően tagonként részletezve írja le Apophisz „nem-létesülését", méghozzá ugyanazzal a *ḫpr:* „keletkezni", „létrejönni" igével (illetve ennek tagadó alakjával), amit az említett két szöveg is használ.

> Megsemmisültté leszel, megsemmisülsz Apophisz, Ré ellensége! (négyszer)
> Nem jössz létre *(nn ḫpr = k)*, nem jön létre *(nn ḫpr)* a te lelked *(bꜣ = k)*,
> nem jössz létre, nem jön létre a te tested *(ḏt = k)*,
> nem jössz létre, nem jönnek létre a te származékaid („ivadékaid": *msw*),
> nem jössz létre, nem jönnek létre a te karjaid,
> nem jössz létre, nem jönnek létre a te tagjaid,
> nem jössz létre, nem jönnek létre a te csontjaid,
> nem jössz létre, nem jön létre a te varázserőd *(hkꜣw = k)*,
> nem jössz létre, nem jön létre a te szád (vagy „szavad": *rꜣ = k*),
> nem jössz létre, nem jön létre a te lényed *(kj = k)*,
> nem jössz létre, nem jön létre a te alakzatod *(jrw = k)*,

nem jössz létre, nem jön létre a te létformád *(ḫprw = k)*,
nem jössz létre, nem jön létre a te bőröd,
nem jössz létre, nem jön létre a te alapod *(grg = k)*,
nem jössz létre, nem jön létre a te magod (vagy „mérged": *mtwt = k*),
nem jössz létre, nem jön létre a te kezdeted *(pꜣt = k)*,
nem jössz létre, nem jön létre a te helyed,
nem jössz létre, nem jön létre a te sírod,
nem jössz létre, nem jön létre a te üreged,
nem jössz létre, nem jön létre a te sírhalmod,
nem jössz létre, nem jönnek létre a te útjaid,
nem jössz létre, nem jönnek létre a te alkalmaid *(spw = k)*,
nem jössz létre, nem jön létre a te beszéded,
nem jössz létre, nem jön létre a te belépésed,
nem jössz létre, nem jön létre a te mozgásod,
nem jössz létre, nem jönnek létre a te lépéseid,
nem jössz létre, nem jön létre a te hajózásod,
nem jössz létre, nem jön létre a te leülésed,
nem jössz létre, nem jön létre a te növekedésed,
nem jössz létre, nem jön létre a te tested *(ḏt = k)*.[66]

A keletkezéskor – vagy a létesülés folyamán – az pusztul el, az iktatódik ki, ami nem tartozik a létrejövőhöz, ami annak *ellentéte*. S egy dolog csak úgy jöhet létre, ha annak ellentétét kiiktatja a teremtő. Ez az Ellenség, amely *itt a létező ellentétét jelenti*. Minthogy Apophisz a Napisten, a lét letéteményesének ellentéte, Széth pedig Oziriszé, a rend és a maradandóság istenéé, a világ Apophisz elpusztítása, mondhatni: a „halál halála" révén jön létre, a rendezett kozmosz pedig a rendezetlenség, a zavar istenének, Széthnek az elpusztítása révén. Az Ellenség alakja itt tehát a teremtés (keletkezés, létesülési processzus) negatív lenyomata, a létrejövők ellentéte. Az, ami nem jön (nem jöhet) létre azért, hogy a létrejövő létrejöhessen. Az implicit filozófia (ontológia) szimbolikájában az Ellenség Megsemmisítése ezt a kiiktatási műveletet jelenti. Az Ellenség itt az Opponens, a másikat kizáró Ellentét fogalmának az ekvivalense, a „létező/létrejövő ellentétének" perszonifikációja. Vagyis mondhatjuk: *a mágiában alkalmazott eljárás itt, az implicit filozófiában, már kozmológiai eseménnyé, ontológiai elvvé finomodott*. Ám – hála az archaikus képi gondolkodásnak – ez az absztraktum az antropomorf-képi szimbólumnyelvben a Megsemmisítendő Ellenség figurájában fejeződik ki, pontosabban ez áll az absztrakt fogalom *helyett*.

Tudni kell azt is, hogy mindez szüntelenül megismétlődik. Minden napnyugta a világ vége, a teremtés visszavonása; s minden napkelte a világ újrateremtése. A teremtés nem egyszeri, hanem végtelen számú, ciklusról ciklusra ismétlődik. Sőt: minden pillanatban megtörténik. Az egyiptomi teremtés valójában létesülési processzus, illetőleg „folytonos teremtés", creatio continua.[67] Így a dolgok állandóan létesülnek, és keletkezésükkel a nemkívánt létezők szüntelenül kiiktattatnak.

Teremtés és komplementaritás

A teremtő isten mindennapi aktusának – azaz a létesülés processzusának – lényege tehát nem csupán a dolgok létbe hívása, hanem bizonyos dolgok kiiktatása, szelekciója is. E kettő elválaszthatatlan egységet képez, mondhatni ugyanannak a történésnek két aspektusa, amely megint egy metaforát rejt magában: Létrejövés = Kiiktatás. A Kairói Amon-himnusz úgy fogalmaz, hogy a teremtő az egyik dolgot mintegy elválasztja, „megkülönbözteti" *(wpj)* a másiktól. Ez pedig nem csupán a dolgok differenciálását jelentheti, hanem a szelekciót is, amely e differenciálástól végtére is elválaszthatatlan aktus. A teremtés lényege ebből a szempontból kontrasztok létrehozása.

A létesülés eme szelekciós mozzanata egy „logikai műveletet" is magában rejt: az Ősvízben, azaz a preegzisztenciában minden létező lehet önmaga ellentéte is. X lehet A és nem-A egyszerre. Ezt az egyiptomiak úgy fogalmazták meg, hogy a Nunban, vagyis az Ősvízben, a „teremtés előtti őskáoszban" együtt van létező és nemlétező – bármely dolog és annak tagadása –, hiszen itt még nem érvényes a Maát, a világrend. Az aktuális létben (időbeli jelenlétben) viszont egy dolog csak A lehet, egyszerre A és nem-A nem. Ettől lesz „tényleges" egy dolog vagy esemény, valóságának alapját éppen ez a kontraszt adja. A teremtés, azaz: aktualizálás lényege ezért a következő: ahhoz, hogy X = A legyen, vagyis egy esemény vagy dolog az, ami, annak ellentétét: nem-A-t, ki kell rekeszteni.[68]

Ennek jobb megértéséhez tudni kell, hogy a Nun, az Ősvíz, vagy Őskáosz *általában* jelenti a létrejövés előtti állapotot. Nem egyszerűen valamiféle, valahol az emberi világon kívül található mitikus hely és idő, hanem egy szimbólum: *a minden pillanatban jelenlévő* potencialitás szimbóluma, illetve a preegzisztenciáé, amiből éppen a jelen pillanat létezői keletkeznek folyamatosan. Ez az úgynevezett *sp-tpj*, vagyis az „Első Alkalom", a teremtés ideje, amely mindenkor jelen van. A *sp-tpj*, egy időfeletti kezdet, amely bármikor fölidézhető. (A templomi szertartásokon, illetve egyáltalán a mágiában ezt teszik.) Nos, ebben az állapotban, a *differenciálatlanság állapotában* még együtt van minden dolog, illetve minden és mindennek az ellentéte. Így a keletkezés előtti állapot, az „Ősvíz" valójában az „igen" és „nem", avagy X = A és nem-A együttléte, avagy „párhuzamos jelenléte". A Piramisszövegekben azt olvashatjuk, hogy az Ősvízben Széth és Hórusz konfliktusa még nem jött létre. Ami azt jelenti, hogy itt még az antagonisztikus ellentétek nem léteznek, merthogy minden együtt van.[69] Az eseményekre érvényesítve azt mondhatjuk, hogy ez a még nem bekövetkezettség állapota, az a pillanat, amikor még van alternatíva. A létesülés, az esemény létrejötte, illetve megtörténte pedig az alternatívák eltűnése, kiiktatódása.

Az Ősvíz, a dologi és logikai értelemben vett differenciálatlan egység természetesen egylényegű a teremtő, a dolgokat és eseményeket létrehozó ősistennel. Bizonyos emlékekben ez utóbbi az előbbi gyermeke, más emlékekben viszont e kettő egyazonos, ez azonban a lényeg szempontjából közömbös, minthogy mindketten ugyanazokkal az ismérvekkel bírnak. A Hélipoliszi Teológia teremtője Atum, az Egy, az Ősegység, s bizonyos felfogás szerint hermafrodita isten.[70] Vagyis a szimbólumnyelvnek

megfelelően az ellentétek egységének a megtestesítője, illetve perszonifikációja. Ez az egység nem csupán a konkrét dolgok egymástól való elkülönületlenségének ősmasszáját, hanem egyfajta logikai differenciálatlanságot is jelent: Atum önmaga és önmaga ellentéte (X = A és nem-A) egyszerre, hiszen saját magából hozza létre saját maga ellentétét, a kozmikus Ellenséget, illetve a Nemlétezőt. Amit egyébként az isten neve *(jtm)* is alátámaszt. Az ennek alapját képező *tm* szó ugyanis radikálisan kétértelmű: Egyrészről azt jelenti, hogy „nincs", s ebbéli jelentéséből fakad tagadószócskaként történő alkalmazása is. (Gyakori főnévi tagadóforma az egyiptomi nyelvben.) Másrészről ugyanez a szó azt is jelenti, hogy „teljes", sőt „minden". Emellett a *tm* igeként még a következőket is jelenti: „lezárni", „beteljesíteni", „bevégezni", „megsemmisíteni". (Ebből a szempontból Atumot akár a későbbi gnosztikus terminussal, a teremtés alapjaként szolgáló *plerómá*val is analógiába lehetne hozni.) Az ebből képzett *tmw* többes számú főnév pedig azt jelenti, hogy „mindenki", s az ugyancsak ebből képzett *tmjw* pedig – az ELLENSÉG hieroglif jelével – azt, hogy „gonoszok" – a „megsemmisítendők" értelmében.[71]

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a teremtő isten van és nincs egyszerre. Akárcsak az Ősvíz lényei, az úgynevezett „fáradtak", akik a még létre nem jött, de pontenciálisan meglévő preegzisztens entitások perszonifikációi. A másik nagy teremtőről, a Memphiszi Teológia ősistenéről, Ptahról is ezt mondja egy szöveg: „(Ő az), aki a nem-létezőt kimondja, és a létezőt kigondolja. Semmi nem jön létre az ő tudása nélkül."[72] Ozirisznek, a holtak urának egyik epitétonja: „Akihez eljön az, ami van, és az, ami nincs." Ő is, és Amon isten is – aki egyes emlékekben szintén megjelenik teremtőként – egyaránt szerepelnek a következő titulussal: „a Létező birtokosa, akihez a Nem-létező tartozik."[73] Ez az önellentmondás egyben a lehető legnagyobb teljesség is: a Létező és a Nem-létező egysége. Mondhatni: *a preegzisztencia tana egyben a komplementaritás tana is.* Az Ősvíz fogalmához kapcsolódó gondolatkör lényege ez: az ellentétek, s ezen belül is az egymásnak ellentmondó dolgok egysége. Ráadásul ezt a jelleget erősíti, hogy az Ősvízzel egyazonos teremtő ősisten – legyen az Atum, Ptah vagy más isten, a különböző teológiai rendszereknek megfelelően – egyszerre egyetlen és számos lényű. Ő az, aki egyszerre Egy és Sok.

Az istenség lényének ez az önellentmondó teljessége az időbeliséget, illetve az okságot is felszámolja, mivel e „lény" általában önmaga létrehozója. Atum a következőket mondja a Kapuk Könyve második fejezetében: „Én vagyok a fiú, aki saját apját nemzi, és én vagyok az apa, aki a saját fiát nemzi."[74] E gondolatot ismerjük máshonnan is. Egyrészt ez az úgynevezett *ḫpr-ḏs* = *f* eszmének, azaz az önmagából/önmagától keletkezés eszméjének a sajátos megjelenése. Másrészt itt nem egyszerűen csak az önmagából való létrejövésről van szó, hiszen Atum nem csupán önmaga nemzője, hanem ennek fordítottja is: ugyanő a nemzett is. Azaz ok és okozat – önmaga oka és okozata – egyszerre. Az egyiptomi teológiának (illetve implicit bölcseletnek) kedvelt ideája ez: Több istenség (nem csupán teremtő istenek!) is megjelenik úgy, mint akik saját maguktól jöttek létre, vagy úgy, hogy saját anyjukat vagy apjukat ők maguk nemzették. Az egyik isteni melléknév (vagy jelző), amely több konkrét isten epitetonja is szokott lenni a különböző emlékekben, a Kamutef

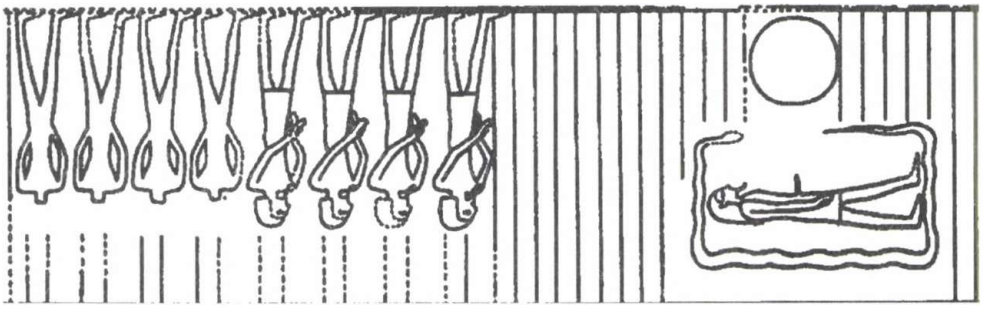
(k3-mwt = f), ugyanezt a gondolatot hordja magában, mivel az istennév szó szerinti jelentése: „saját anyjának bikája", vagyis: olyasvalaki, aki saját magát nemzi.

Persze a kérdés taglalásához meg kell említeni, hogy már maga a teremtés *jellege* is radikálisan kétarcú, önellentmondó, vagy ha úgy tetszik: „komplementer". Az egyiptomi teremtés, a dolgok létrejötte ugyanis egyszerre teremtési aktus és magától való, szabályozatlan, automatikus (és kontinuus!) létrejövési folyamat. Amit a teremtés két elsőszámú képviselője, kifejezője és letéteményese, a két ősisten: Atum és Heper kettőssége, pontosabban természetük különbözősége, sőt szembenállása is szimbolizál. Atum ugyanis a tényleges „teremtő isten", Heper viszont az önmagától való keletkezés elvének perszonifikációja. Amint azt az isten beszélő neve is kifejezi, mivel a Heper név annyit tesz, hogy „Létrejövő", „Keletkező" (illetve „Létrejövés", „Keletkezés"). Heper egyik ősi formája, Heperer pedig azt jelenti, hogy „Folyamatosan átalakuló", „Létesülő".[75]

Az oziriszi elv és a nemlét fogalma

A „nemlétező" talán az Oziriszhez kapcsolódó gondolatkörben, illetve az ezzel összefüggő uroborosz-szimbolikában jelenik meg a legelvontabb eszmeként. Hogy az oziriszi eszmét megértsük, először az egyiptomi idő- és halál-felfogással kellene kezdenünk. Az egyiptomiak számára a halál, *mint időben történt lezárultság*, nem megsemmisülés, hanem csupán az aktuális (jelenidőbeli) létezésen kívülre kerülés. Ez az időn kívüliség egyúttal tiszta potencialitást is jelent, egyfajta időn kívüli „elraktározottság" állapotát. Sőt, a lezárultság ebben a gondolatkörben éppen hogy a megsemmisülés ellentéte: ami ugyanis lezárul, az többé nem változik, s ami nem változik, az maradandó, örök. Nagyjából ez az oziriszi eszme lényege. S ennek a *lezárultságnak*, ennek az *önmagába zárulásnak* egyik kifejezője az uroborosz. Ez az úgynevezett „Ozirisz-idő" egyik szimbóluma is, a *ḏt*-időé, amely a nem aktuális, „érvénytelen", ám éppen ezen érvénytelenség révén változatlanságot-maradandóságot jelentő lét „időbelisége", az örökkévalóság egyik formája.[76] Nem véletlen, hogy Oziriszt gyakran veszi körül a saját farkába harapó kígyó a klasszikus faraonikus kortól egészen a római korig.[77]

Az uroborosz ugyanis egyrészt a teljesség, másrészt viszont ennek ellentéte: a nemlét jelképe. Ez utóbbira utal, hogy Apophisz, a Nap(isten), s vele a lét Ellensége, a sötétség, a pusztulás, a megsemmisülés démona is megjelenik uroboroszként. Az „Apophisz Leverésének Könyve" egy másik részében Apophisz, ugyancsak a nemlétet szimbolizáló uroboroszként jelenik meg, amit a szöveg egy meglehetősen érzékletes képpel fejez ki: „farkad a szádban lesz, s te lerágod saját bőröd."[78] Vagyis Apophisz önmagába érő, saját farkába harapó kígyóként mintegy elemészti saját magát. Ennek a szimbólumnak, illetve a hozzá kapcsolt „negatív titulusnak" az elvontabb értelme pedig: Apophisz a nemlét perszonifikációja, s éppen ezért önnön nemlétező volta miatt (illetve révén) „emészti el önmagát".[79] *A semminek ugyanis már a megfogalmazódása is önellentmondó lehetetlenség*, olyan valami, ami önmagát tagadja, s így „csak a létező létezhet". Véleményem szerint hasonló gondolat ez ahhoz, ami Parmenidésznél

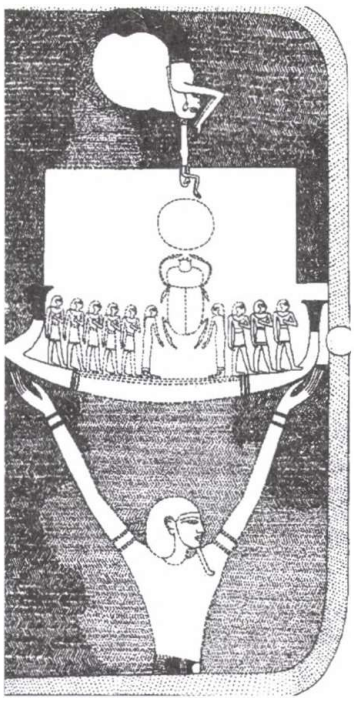


4. A regenerálódó Ozirisz az uroborosz-Apophisz belsejében és a „nemlétezők"

(majd később, kissé módosítva, és kissé nyakatekertebben Melisszosznál) explicite is megjelenik, hogy tudniillik a nemlétező önmagát tagadja, s egyben ez az öntagadás jelenti a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát.[80]

A Barlangok Könyve harmadik részében Apophisz veszi körül uroboroszként az ithyphallikus Oziriszt. (Ráadásul négyszögletű formává alakulva!) Az isten ugyanabban a mezőben van, ahol a fejjel lefelé járó, vagy fej nélküli elkárhozottak, megsemmisítendők, azaz: „nemlétezők" (4. kép). Vagyis a testi regeneráció, a maradandóság istenségét az önmagát tagadó nemlét, az önellentmondó semmi zárja magába. Azaz: mivel a „nemlétező nincs" (hiszen léte önellentmondó lenne), az időbeli lezárultság, a befejezettség (a *ḏt*-időbeliség, az oziriszi lét) egyfajta öröklétet jelent. Megint csak a tipikus egyiptomi képnyelvi leírással állunk szemben: ez az oziriszi öröklét elvének, a *ḏt*-időbeliségnek a leírása. És itt visszautalnék az Apophisz fentebb idézett „nem-létesülését" elmondó inkantációra is. Külön érdekesség ugyanis, hogy a harminc tagból álló listát a szöveg a *ḏt*-test említésével kezdi, s ugyancsak ennek említésével zárja azt a listát, amely felsorolja, hogy mi nem jön létre Apophiszból. Amennyiben ez nem írnoki tévesztés, úgy mondhatjuk, hogy a lista egy kört zár be. Ez a bezárulás a szöveg tartalmával, azaz Apophisznak, mint a Nemlétező perszonifikációjának „negatív létesülésének" gondolatával együtt igencsak a tartalom és a forma egységét mutatja: A szöveg ugyanis formájával is „leírja", azaz érezteti a gondolatot. Ráadásul a *ḏt*-test mind jelentését, mind a homofóniára épülő szimbolikus jelentését tekintve az oziriszi gondolatkörhöz kapcsolódik – mivel a szó ugyanaz, mint a fönt említett *ḏt*, az oziriszi-idő (illetve öröklét) terminusa. Lényeges elem továbbá, hogy az óbirodalmi időkben a *ḏt* szó testre vonatkoztatva még speciálisan kígyótestet jelentett.[81]

A Kapuk Könyvének záróképén maga az újjászülető-regenerálódó Ozirisz jelenik meg „uroboroszként", emberi alakban, lábát önmaga fejére helyezve (5. kép). Ugyanerre az ember-uroboroszra történik utalás a Barlangok Könyvében is, amikor a szöveg Oziriszt mint olyasvalakit említi, aki „átfogja az egész földet". Ráadásul „föld" *(tꜣ)* alatt a szöveg valószínűleg az Alvilágot, az érvénytelen, időn kívüli, de változatlanságában öröklét szféráját érti.[82] Vagyis a létezőt körbezárja a semmi, ami által a létező örök és változatlan. A Halottak Könyve 175. fejezetében, amelyet az



5. Ozirisz mint „ember-uroborosz" az ősvízből kiemelkedő napbárka fölött

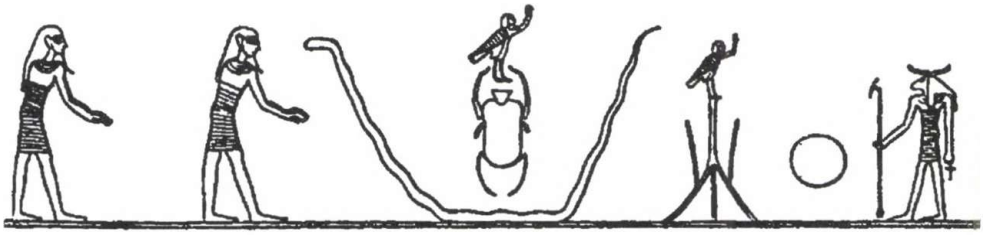
óegyiptomi eszkatológia egyik kiemelkedő emlékének tartanak, Atum arról beszél Ozirisznek, hogy minden létezőt, még az isteneket is elpusztítja a világ végén, illetve minden visszakerül az Ősvízbe:

> Évek végtelenjeinek (vagy millióinak: *ḥḥ*) végtelenjeire rendeltettél, végtelen életidőre. És én mindent elpusztítok majd, amit létrehoztam. Ez a föld az Ősvízbe fog visszatérni, a kezdeti Áradatba. Csak én vagyok, aki fenn fogok maradni, és (te) Ozirisz. Átalakulok újból kígyóvá, hogy az emberek ne tudjanak rólam, és az istenek nem lássanak többé.[83]

Atum a Létező és Nemlétező egységét megtestesítő ősisten kígyóvá változik: ez a mindenek lezárulásának a szimbóluma, s egyben Ozirisz a „megtörténtség" istenének maradandósága is. *Az idő lezárultával csak az marad, ami volt, de az örökké.*[84] S ennek az öröklétnek éppen hogy a lezárultság a garanciája, illetve letéteményese. Nem véletlen, hogy ezt a szöveget tartják az „oziriszi idő", azaz a *ḏt*, explicit kifejtésének, sőt meghatározásának. De ennek révén érthetjük meg az uroborosz szimbólumban rejlő önellentmondó kettősséget („komplementaritást") is, hogy tudniillik a farkába harapó kígyó egyaránt jelképezi a teljességet, a mindenséget, a „minden egy" elvét, és a nemlétet, a semmit. Amely igen hasonló a teremtő isten önellentmondó teljességéhez, a „nincs" és „van" együttlétéhez.

Az uroborosz a késő antik korban is ezt a két ellentétes jelentést hordozta: egyrészt a teljességnek, a „minden"-nek, másrészt viszont a nemlétnek, a semminek a szimbóluma. Az antik szerzők – így az alkimista Olimpiodórosz, de mások is – általában az előbbit emelik ki. A gnosztikus iratokban, illetve tanokban azonban megjelenik a másik jelentés, e „lény" régi egyiptomi arculata. A *Pisztisz Szophia* című gnosztikus iratban például arról van szó, hogy a világot körülvevő kozmikus uroborosz maga a bibliai külső sötétség, a megsemmisülés és a kárhozat helye. E kígyó kívül van a világon, s noha körülöleli azt, mégsem tartozik hozzá. Nem jöhetne a világba, mert a világ nem bírná elviselni a jelenlétét, és azonnal bekövetkezne a vég, mivel a kígyó sötétsége minőségileg különbözik a világban megjelenő/ható sötétség(ek)től. Az *maga* a Sötétség, mint olyan, s ez utóbbi csupán füstje, árnyképe az előbbinek.[85]

Apophisz kapcsán mintha megjelenne a semmiből való keletkezés eszméje is, ami egyébként a preegzisztencia elve miatt meglehetősen távol állt az egyiptomi gondolkodástól. A Föld Könyvének egyik jelenetében ugyanis Apophisz testéből a szkara-



6. Az Apophisz testéből kiemelkedő Heper-szkarabeusz

beusz formájú Heper isten jön elő. Fölötte egy *bꜣ*-madár egy póznán. Jobbra tőlük a kosfejű Ré áll egy kicsiny napkoronggal és egy másik *bꜣ*-madárral, amelynek neve: „A Nyugat Legerősebbje". Ez minden bizonnyal a Nap potenciája, teremtő ereje. Balra tőlük Atum, a teremtő ősisten áll, valamint Su, a fény és a levegő istene, aki egyben az élet princípiumának a perszonifikációja is (6. kép). A magyarázószöveg szerint Atum és Su egyesülnek (azonosulnak) Heperrel, amint az előjön Apophiszból.[86] Apophisz kígyótestével a horizontot (annak jelét) utánozza, így a Heper-szkarabeusz a fölkelő Nappal azonos. (Ahogyan egyébként Heper isten a panteonban maga a reggeli, fölkelő – keletkező – Nap.) Vagyis a képi kompozíció elsőre mintha azt az egyszerű jelentést hordozná, hogy a Nap fölkel a sötétségből, megjelenik a fény és az élet, ami persze a világ teremtésével (is) egyenlő. Csakhogy ebben az időben ezek az alakok már elvont jelentéstartalmakat kaptak. Elsőként is, Heper ekkor már nem egyszerűen a fölkelő, reggeli Nap, hanem a Keletkezés, Létrejövés fogalmának, illetve eszméjének a deifikációja, Apophisz pedig a nemlété. Ennélfogva a képet, mint jellegzetesen egyiptomi, parabolikus jellegű, képnyelvi állítást (talán kissé bumfordi módon), így is „lefordíthatjuk": „A keletkezés a nemlétből jön." Azaz a dolgok a semmiből jönnek létre.

Igazság és Hamisság mint Létező és Nemlétező

Egy igen lényeges eleme még hátravan ennek a rendkívül összetett gondolat- vagy eszmerendszernek, ez pedig az „igaz vs. hamis" kérdése. Merthogy ebben a komplexumban ez is megjelenik, mi több, egyike az egyiptomi gondolkodás legalapvetőbb kérdéseinek. Ha pedig erről, az igazságról és valótlanságról esik szó, akkor máris adódik számunkra két alapfogalom, mondhatni két terminus: a Maát *(mꜣꜥt)* és az Ízfet *(jsft)* fogalmai.

A Maát a megszemélyesített világrend, az Igazság, illetőleg a Valóság istennője, Ré lánya, a Nap bárkájának állandó utasa. (Mindössze egyetlen helyen jelenik meg férfiként, az „Igazság és Hamisság története" című allegorikus-parabolikus elbeszélésben.) A bírákat és a vezírt úgy tekintették, mint Maát papjait. A Maát fogalma centrális szerepet kap az egész egyiptomi kultúrában, a hétköznapi életben éppúgy,

mint a teológiában, és ezen belül természetesen a bölcseletben is. Ő a világot fönntartó hatalom, aki egyben a sors úrnője. A Maát princípiuma átfogja és meghatározza az egész létezést: az emberi társadalmat éppúgy, mint az állatok, növények, sőt dolgok világát – voltaképpen az egész természetet, az egész kozmoszt. Az istenek is a Maátnak vannak alávetve, másrészt viszont ők annak első számú képviselői. Több szöveg szerint az istenek és az üdvözültek belőle, a Maátból élnek. (A „Maátból élni" jellegzetes kifejezése a vallásos, de főként a halotti irodalomnak, részint a bűnöktől való mentességre, részint a hiteles létezésre utal.) Ez a fogalom a morál igazságát éppúgy jelenti, mint a valóság, illetve a realitás fogalmát, mondhatni: e kettőt szétválaszthatatlanul egyesíti magában. Nem véletlen, hogy a Maát központi fogalom az egyiptomi életbölcseletben, az úgynevezett intelemirodalomban.

Ellentéte az Ízfet, a Hamisság, a Valótlanság. Az Ízfethez tartozik minden rossz, minden negatív: a bűn, a baj, a betegség, a hazugság, a nélkülözés, a fájdalom, a szenvedés, az igazságtalanság, és persze a halál és a kárhozat. Természetesen az Ízfethez tartozik a tabu, a bomló anyag, a természetellenes is. Vagyis az Ízfet ugyanazokat a dolgokat foglalja magában, mint az Ellenség alakja, s egyes szövegek szerint az Ízfetet meg kell semmisíteni. Ez az egyiptomi vallás fogalmának is a meghatározása: a Maátot megvalósítani és az Ízfetet kiiktatni.[87] Mert az Ízfet: Ellenség, az Ellenség pedig: Ízfet. Apophisz és Széth többek között a hazugság, illetve az irracionális, az érthetetlen. Ahogyan azt az előbbiekben idézett Plutarkhosz is írja ez utóbbiról: „Tüphón ésszerűtlen és ostoba."[88] Apophisz és Széth nem véletlenül a nem-normális, az anomália, a természetellenes képviselői. *Az Ellenség voltaképpen az Ízfet perszonifikációja.*

Figyelemreméltó az etikai és az ontológiai sík szétválasztatlansága: A bűn, a rossz, az ártó, a káros, a törvénytelen cselekedet stb. nem egyszerűen morális vétség, hanem a Maát, az egyetemes világrend, sőt a *valóság* megsértése. Aki a törvény ellen vét, illetve az elkárhozott, aki könnyűnek találtatott a túlvilági ítélőszék előtt, egyaránt a Maátot, azaz *a lét alaptörvényét* sérti/sértette.

A Maát a teremtett világ, pontosabban annak rendje, míg az Őskáosz, a Nun a Maát nemléte. Az Ízfet e rend, a teremtett világ rendjének megsértése, fölbomlása, megszűnése. Az Ízfet inkább az Ősvízhez tartozik, annak kiszelektált, illetve folyamatosan kiszelektálandó létezőihez. Ahhoz az állapothoz, melyben A és nem-A együtt vannak. Ez az értelmetlenség, az ellentmondás, a valótlan. Így a Maát – noha az egyiptomiak ezt mint elvet soha nem fogalmaztát meg – az A *vagy* nem-A valósága.

Ez az eszme az Ozirisz-elv kapcsán jelenik meg legtisztábban, pontosabban: itt érthető meg az Ízfet ontológiája. Akárcsak Parmenidésznél, a nemlétező itt is önellentmondó lehetetlenség, *ergo valótlanság, hazugság, Ízfet.* A Nemlétező önmagába érő, a maga farkába harapó kígyóként falja föl saját magát. A semmi önellentmondó abszurdum, hiszen saját magát tagadja, éppen önnön nemlétező volta révén „emészti el önmagát". Vagyis a nemlétezők hamisak, valótlanok. Később Platónnál már ennek a metaforának a reciproka jelenik meg. A hamis, a valótlan = nemlétező: „Tehát arról, ami nincs, sem a létező dolgokkal kapcsolatosan, sem önmagában nem lehet véleményt alkotni. [...] A hamis véleményalkotás tehát nem más, mint amikor arra gondolunk, ami nincs."[89]

A Nemlétező egyazonos tehát a valótlansággal, illetve a Valótlan a Nemlétező szinonimája. Az Ízfet nemlétező, illetve: Ízfet *maga* a Nemlétező, s ebből adódóan minden nemlétező dolog Ízfet, azaz hazugság, valótlanság. Ugyanakkor a nemlétező öntagadása jelenti a létező tökéletességét, örökkévaló és változatlan mivoltát is, aminek révén ugyebár „csak a létező létezhet". Ez a változatlan örökké létező, amit a Semmi vesz körül, Ozirisz, illetve minden olyan személy és dolog, amely az oziriszi halhatatlanság részese lett. („Ozirisz Követői", ahogyan az egyiptomi szövegek nevezik őket.) S gondoljunk itt arra, hogy Ozirisz az individuális öröklét, az ugyanabban a testben való föltámadás, az ugyanazon személyként való örökké élés istene, vagyis az *abszolút önazonosság* letéteményese. Az oziriszi öröklétben a személyek és dolgok minden változástól, átalakulástól mentesen *önmaguk maradnak*. Így végső soron az Ízfet eleve megsemmisülésre ítélt („öntagadó") mivoltából következik a Maát erőssége.

S így érthető meg az is, hogy az Ellenség egyúttal miért Nemlétező is. Ezek mind összetartoznak az Ízfet fogalomkörén belül. A nem normális a nemlét. Ennek az elvnek elsősorban a túlvilághitben volt hatalmas szerepe, merthogy kvázi ontológiai hátterét adta az oziriszi öröklétnek, a megboldogult személyes és testi maradandóságának. Mert ha a nem normális, a valótlan, a nem-Maáthoz tartozó az maga a Nemlétező, akkor ennek fordítottja is igaz: A Nemlétező, vagyis a nemlét mint olyan, a halál és pusztulás, voltaképpen nem normális, nem természetes, nem a Maáthoz, hanem az Ízfethez tartozó, s mint ilyen, kiiktatandó. A normális, a természetes, a valós az öröklét, a maradandóság. Ezért aki a „Maátból él", arra örök létezés vár, az azt megsértőre pedig teljes pusztulás.

A Halottak Könyve 125. fejezetében, az úgynevezett „negatív konfesszió"-ban, amely voltaképpen ama lista, amit az oziriszi öröklétre aspiráló megboldogult sorol föl a túlvilági bíróság előtt, hogy mi az a rossz, amit nem tett meg életében, olvashatjuk az egyik ilyen tagadásnál: „Nem ismerem a Nemlétezőt." Ami azt is jelenti, hogy nem ismeri a hamisságot, a valótlanságot. Az egyik középbirodalmi koporsón ugyanez a gondolat explicitebb formában jelenik meg, amikor is az öröklétet nyert megboldogultról ezt mondja a szöveg: „Az ő utálata a Nemlétező *(jwtt)*, (mivel) ő nem ismeri a Valótlanságot *(jsft)*."[90]

A mágia és a létesülés sablonja

A mágiával orvosolt baj és veszély sem más, mint a Maát-nélküliség megjelenése, ami egyben az Őskáosz visszatérte. A mágiában a baj megjelenésével a preegzisztencia, a káosz idő előtti állapota idéződik fel, amelyet számos varázsszöveg explicite is kinyilvánít.[91] A betegség, a gonosz démon, a veszélyes állat, azaz az Ellenség nem más, mint a dolgok normális folyásának megakadása, illetve ennek az akadálynak a megszemélyesítése. Átfordulás a nemkívánatosba, a Maát ellentétébe, az Ízfetbe, *azaz a káoszba, a teremtés előtti állapotba*. Merthogy a bajjal, veszéllyel, avagy bármely megoldandó problémával nem egyszerűen a világrend – azaz a dolgok normális menete – kerül veszélybe, hanem a preegzisztencia kettőssége is visszatér: baj

esetén ugyanis minden kétesélyes, azaz A és nem-A hirtelen együtt, egyszerre vannak jelen. A „vagy-vagy" ebben a szisztémában „és"-ként jelenik meg. (Miként az álomban, illetve a pszichoanalitikus értelemben vett tudattalanban.) Az a lehetőség például, hogy a skorpiócsípés áldozata meghal *vagy* nem hal meg, itt inkább úgy értelmezendő, hogy ebben az átmeneti stádiumban meghal *és* nem hal meg. A két alternatíva együtt, egyszerre van jelen. Ez a kettősség egy drámai feszültséget is hordoz, amely feszültség fejeződik ki az egyiptomi mágia lényegét képező harc, küzdelem képében is. A harc ennek az elemi ellentmondásnak egyik szimbolikus kifejezési formájaként is értelmezhető.

Jelen van tehát a normális, a kívánatos, de jelen van a nem normális, a káros is, függőben lévő, *még be nem következett esemény formájában.* A varázslónak a rossz alternatívát meg kell semmisítenie, azaz a kívánt ellentétét ki kell rekesztenie. A kígyó felbukkan és vagy megmar, vagy nem mar meg. A beteg vagy meggyógyul, vagy nem gyógyul meg. A mágikus szövegben megjelenő Ellenség felbukkanása és ténykedése jelenti a „kígyó megmar", „beteg nem gyógyul meg" stb. alternatívát, amit a varázslónak ki kell rekesztenie a létből. A mágikus aktussal a „kígyó nem mar meg", illetve a „beteg meggyógyul" alternatívát szilárdítja meg, teszi valóssá, Maáthoz tartozóvá.

E helyen visszautalnék Heti király említett mágia-definíciójára: a szó, illetve fogalom, amit mi mágiának nevezünk (illetve fordítunk), a heka *(ḥkꜣ),* nem más, mint egy isteni adomány, *az események, történések elhárításának eszköze.* Figyelemre méltó az is, hogy a történést/eseményt jelentő szó ebben a mondatban: *ḫprjjt.* Ami ugyanabból a *ḫpr* igéből származik, amit több szöveg – így a föntebb idézett „Apophisz Leverésének Könyve" is – a keletkezésre, létesülésre használ.[92] Vagyis amikor a varázsló „megsemmisíti az Ellenséget", valójában a nem kívánt eseményt teszi semmissé, azaz: kirekeszti a létesülésből A-t vagy nem-A-t. Természetesen az adott szituációnak, illetve az adott kívánalomnak megfelelően. Ezzel persze automatikusan megjelenik a pozitív aspektus is, a kirekesztett ellentétének a létesülése. A dolgok normális, *azaz kívánatos* lefolyása – a Maátnak megfelelően. Így mondhatjuk, hogy *a varázslás Egyiptomban az Ellenség Megsemmisítésével voltaképpen a teremtés sablonját használja.* Az egyiptomi mágia a teremtési elv szisztémájára épül, s így a mágikus eljárás – legalábbis alapszerkezetét tekintve – a létesülési processzus analógiájaként, sőt alkalmazott modelljeként is felfogható. E kettő analógiáját maguk az egyiptomiak is tudták, hiszen számos ráolvasásban a teremtésmítosz elemeit fedezhetjük fel, s gyakorta a teremtésre utal az inkantáció szövege is. Vagyis a mágiából származó implicit ontológia visszahat a mágiára. Ennek oka világos: a mágia és a teológia Egyiptomban elválaszthatatlanok, mindvégig együtt lévő dolgok, így a teológián belüli bölcselet óhatatlanul hatott a vallás más területeire (így a mágiára) is. Az olyan templomi rítusokat tartalmazó *későkori* iratok, mint amilyen az idézett Széth-könyv, az Apophisz Leverésének Könyve, vagy a Salt Papirusz, ezt a „visszahatást" egyértelműen alátámasztják. Ugyanis ezekben az Ellenséget megsemmisítő mágikus inkantációt – s vele a rítust – mindenkor a kezdettel, a teremtéssel, az Ősvízzel és ősistenekkel kapcsolatos spekulációk, eszmefuttatások előzik meg, illetve vezetik be.

Így azt is mondhatjuk, hogy az Ellenség = Nemlétező metaforának a reciproka a megsemmisítési rítusnak, a mágiában használt általános eljárási sablonnak is egy más, mélyebb értelmezési lehetőségét adja. Mert ha a Nemlétező = Ellenség, akkor a teremtés (illetve keletkezés) = megsemmisítési rítus.

Jegyzetek

1 Kirk (1993: 279).
2 Erről a legkimerítőbben lásd Hornung (1971).
3 A témáról lásd Assmann (1984 és 1999) az egyiptomi kultúráról szóló műveinek idevonatkozó részeit, valamint Hornung (1971) munkáját.
4 A kérdésről többek között: Dobrovits (1979), Englund (1987), Hornung (1971).
5 Hornung (1971: 67–68).
6 Egy – igaz, meglehetősen kései – emlékben, egy Ptolemaiosz-kori koporsón olvashatjuk: „Az ember szíve (vagy tudata) az ő saját istene." Kees (1938: 85).
7 Például a Brooklyn Papiruszban, ahol egy monoteisztikus-pantheisztikus istenség leírását találjuk. Ez az univerzális lény több isten természetével bír, amit a „leírás" úgy fejez ki, hogy azok különböző lelkekként és arcokként jelennek meg ugyanannak az egyetlen istennek a formájában. Sauneron (1970).
8 Először a Középbirodalomban jelennek meg perszonifikált formában. A kérdésről lásd Kákosy (1972: 167–168, 170).
9 Az egyik fej Ozirisz, a második fej Geb, a földisten, a harmadik fej Su, a légtér és a fény istene, valamint a negyedik Heper. E négy isten *bꜣ*-i: Oziriszé a víz, Gebé és Sué értelemszerűen a föld és a levegő, a felkelő (keletkező) Napot megszemélyesítő Heperé pedig a tűz. Assmann (1983: 261–263). Ennek az emléknek a jelentősége főként abban áll, hogy a *bꜣ*, azaz a „lélek" fogalma hosszú fejlődés révén az „elem" fogalmává finomodott, illetve absztrahálódott, ráadásul annak is kiváló példáját nyújtja, hogy a hagyományos istenábrázolással miként jelenítettek meg, miként „írtak le" egy elvont gondolati komplexumot.
10 Hornung (1971: 164–66, 237, 249), illetve Assmann (1975: 30).
11 CT II. 396, III. 383; de Buck (1947).
12 Erman–Grapow (1957: 66) (a továbbiakban csak Wb.).
13 Hornung (1971: 68).
14 Englund (1987).
15 Érdekes és egyben érdemes volna az archaikus istenek létrejöttét és természetét az intencionalitás szemszögéből értelmezni. Ez utóbbi témáról lásd Dennett (1998) alapművét.
16 Ezt, a főként az istenek összetettségéből eredő definiálhatatlanságot hangsúlyozza Hornung is, vitatkozva némely korábbi véleménnyel – így például Ermanéval –, akik bizonyos egyiptomi isteneket (például Maátot) puszta absztrakciókként magyaráznak, illetve egyszerűsítenek le. Hornung (1971: 65–74).
17 Hornung (1971: 77).
18 Oziriszről hatalmas irodalom áll a rendelkezésünkre, melynek citálása túllépne a jelen dolgozat keretein. Ennek egyik klasszikusa Budge (1973). Az isten természetét, az eredeti sémát, és az arra ráépülő különféle jelentésrétegeket, s ezen keresztül az isten univerzálódását kimerítően tárgyalja Rundle-Clarke (1959: 97–180).
19 Sauneron (1962: 24).

20 Blackman–Fairman (1942, 1943, 1944).
21 Erről, illetve ennek szimbolikájáról általában lásd Ritner (1993), Schoske (1986), Wildung (1977a, 1977b).
22 Massart (1954).
23 Černý (1978: 12).
24 Lichtheim (1980: 92).
25 Setna II. col. 2/26, Griffiths (1985: 160–61). Azért az igazság kedvéért megjegyzendő, hogy mint mindenben, ebben is akadnak kivételek, vagyis a harcot, mint általános sablont, nem minden esetben alkalmazták. A mágikus irodalomban megjelennek azok a más kultúrákból is jól ismert epikus ráolvasások, amelyekből látszólag hiányzik a harc-motívum. Ezek száma azonban elenyésző a megoldandó problémát legyőzendő ellenségként megszemélyesítő emlékek nagy tömegével szemben. Másrészt még ezeknek a ráolvasásoknak is egy bizonyos hányadában kimutatható a harc sémájának megléte. Persze csak áttételesen, utalás formájában. (Legtöbbször éppen a bajnak, betegségnek stb. „ellenségként" való megszólítása révén.)
26 Wildung (1977b).
27 Helck (1988: 86–88).
28 Például Bremner-Rhind 28, 16–18; (lásd Faulkner 1933) Faulkner (1937: 174–175).
29 A úgynevezett állami vs. privát mágia kérdéséről, éppen a fönti idézet kapcsán: Ritner (1993: 183–184).
30 A leletanyagokról és a megsemmisítési rítusról általában: Osing (1976), Posener (1975), Schott (1928), Sethe (1926 és 1928), értelmezéséhez Ritner (1993: 136–153). Ezen belül a thébai leletanyagról: Sethe (1926), Posener (1940). A mirgisszai leletről: Posener (1966), Vila (1973), annak értelmezése, szimbólumrendszere: Ritner (1993: 153–183).
31 Jer 19:1–12.
32 Például Chester-Beatty III. rt. 10, 9; Gardiner (1935: 19).
33 Borghouts (1978: 11), Osing (1976: 153). Ez a szöveg már az Óbirodalom időszakában megjelenik, de csak a Középbirodalom idejére kanonizálódik. Ritner (1993: 139).
34 Borghouts (1978: 12), Osing (1976: 154), Ritner (1993: 139).
35 Borghouts (1978: 12), Osing (1976: 154).
36 Ennek a témának részletes földolgozása: Zandee (1960).
37 Minderről részletesen: Assmann (1975), Englund (1988).
38 Például Leiden rt. XIX. 37. Griffith–Thompson (1974: 127).
39 Vandier (1961, vign. 10).
40 De Iside 49. Plutarkhosz (1986: 52).
41 A témát kimerítően tárgyalja Te Velde (1977).
42 Gardiner (1935: 9–10), valamint Israelit-Groll (1988).
43 Sander-Hansen (1956).
44 Drioton (1939: 59).
45 Az általános ellenség-szimbolikáról: Wildung (1977b).
46 Az „Egész", illetve az „ami a horizonton van", az úgynevezett Udzsat Szemre, azaz Egész vagyTeljes *(wḏ3t)* Szemre, Hórusz isten és/vagy Ré napisten szemére utal. Hórusz bal szemét, ami a Hold, a kozmosz uralmáért folytatott harcban Széth isten kiütötte. Az Ellenség károsító ténykedése egyrészt erre a mitikus elemre utal vissza, s ezen keresztül a Napot és a Holdat – és ezáltal a kozmoszt, illetve magát a létet – fenyegető veszélyekre. Másrészt pedig e mitikus elem, illetve utalás elvontabb értelmet is kap, mivel az Udzsat az alapűrmértéket is jelenti. (Vékának is fordítják.) Az „udzsat megcsorbítása" alapkifeje-

zés, általános és ismert szófordulat, amely a mérték (nemcsak az űrmérték, hanem általában a mérték mint olyan) meghamisítására utal. A mérték csorbítása, meghamisítása, az azzal történő visszaélés, nem egyszerűen gazdasági bűntett, hanem ősbűn, mondhatni: „ontológiai károkozás", mivel a mérték a Maát, a világrend része, sőt fundamentuma. A mérték meghamisítása ezért nem véletlenül a túlvilágon számonkért főbűnök egyike. Széth, az Ellenség tehát, amikor Hórusz szemét kiverte, voltaképpen az Egészet, a mértéket, a világrendet csorbította.

47 Anubisz pecsétje egyrészt általában a titokra, mint olyanra vonatkozik, másrészt a sírkamrákban elrejtett holttestekre. „Ptah agyagja" a teremtés ősanyaga, amiből minden létrejött.

48 A szamár Széth állata, a macska pedig Réé, a Napistené.

49 Tudniillik a Níluson utazó hajók és a folyón átgázoló csorda és annak pásztora ellen.

50 Schott (1939: 120–128).

51 BD 17, S5. Allen (1974: 28).

52 Például Chester-Beatty III. rt. 3, 13. és 4, 8. Gardiner (1935: 13).

53 A témáról lásd többek között: Hornung (1971: 143–159), Morenz (1975). A túlvilági megsemmisítés fölhasználásáról a mágiában, s ennek szimbolikájáról: Ritner (1993: 153–172).

54 A „nemlétező" fogalmáról lásd Derchain (1962) és Hornung (1971: 166–79).

55 Sauneron (1970).

56 Habár mint sok minden másban, ebben is hiányoznak az explicit tantételek, mégis feltételezhető, hogy az egyiptomiak az álmot és az ébrenlétet nem különítették el olyan szigorúan, mint mi. Több emlékben, így például a Szetna-regényben, egyértelműen keveredik az álom és a valóság. A legárulkodóbb az álomra vonatkozó *rsj* ige, illetve ennek főnévi változata, a *rswt*, amely egyszerre jelent álmot, látomást, valamint ébrenlétet. Ez utóbbit olyannyira, hogy az „őr" szót is ebből képezték. Wb II. 449–451. S. Israelit-Groll a Chester-Beatty álmoskönyvének látomásait, amelyre a szöveg ugyancsak ezt a szót használja, nappali, éber álomnak tartja. Israelit-Groll (1988: 71). Vagyis álom és ébrenlét egyazonos, mindkettő látás, látvány, amit a szó után írt emberi szem magyarázó jele is alátámaszt. Velük szemben állnak a halálra is alkalmazott *sḏr:* „aludni", „elaludni", valamint az álomtalan alvást jelentő *ḳd* szavak. Az sem véletlen, hogy Apophisz, a „nemlétező", vak kígyóként jelenik meg több emlékben. Az egyiptomi valóságfogalom az álomra, mint a „látvány" (azaz az élet) világának egyik megjelenési formájára is kiterjed. Az egyiptomi álomfölfogásra általában lásd: de Buck (1939) és Zibelius-Chen (1988). E fölfogás egyébként nem egyiptomi specifikum, több ókori nyelvben az álmodás ugyanígy a látással, a látvány szemlélésével azonos, azaz az álom a tapasztalás egyik sajátos fajtája. Erre utal a sémita *ḥ.l.m* gyök is, amelyből több sémi nyelv „álom" szava is származik, s amelynek eredeti jelentése: „látni". Oppenheim (1956: 226).

57 Az egyiptomi általában mindkét nemben megszólítja a megsemmisítendőt, mivel arra éppúgy érvényes az a fajta dualitásra épülő teljesség, amit az istenek kapcsán már elmondtam, mint minden létezőre. Mindkét nembeli változatot elpusztítani annyi, mint teljesen megsemmisíteni.

58 Például Leiden I 348 rt. 13, 5. Borghouts (1971: 27).

59 A krokodil közmondásokban, allegorikus példázatokban gyakorta a pusztítás/pusztulás, illetve a halál megtestesítője. Így például *Az Ember beszélgetése bȝ-jával* című filozofikus dialógusban a krokodil egyértelműen halálszimbólum. Goedicke (1970: 213).

60 Például Genéva rt. VI, 3. Massart (1957: 179).

61 Sethe (1924: 51).

62 A témáról, illetve az ürüléknek, a bomló anyagnak, a rothadásnak a tabuval való kapcsolatáról: Kadish (1979).

63 Az „Apophisz Leverésének Könyvé"-ben az Apophiszt jelképező viaszfigurát egy éjjeliedényben (szó szerint: „vizelésre való edényben") kell „egyetlen (vagyis alaktalan) maszszává" gyúrni. Például Bremner-Rhind 23, 10. Faulkner (1937: 168). Széth is megjelenik szennyes anyagként, erről: Te Velde (1977: 112).

64 Egyes emlékekben viszont a megújulás helye, amely érthető a napkeltével való kapcsolata miatt. Hornung (1971), Altenmüller (1965).

65 E motívum révén tekinthető a keleti égtáj – mint a Nap születésének és így a világ szüntelenül ismétlődő meg-/újjáteremtésének a helye – ambivalens természetűnek az egyiptomi mitográfiában. A Kelet nem csupán a megújulásnak, az újjászületésnek, hanem a pusztulásnak, a tökéletes megsemmisülésnek is a színtere. Több halotti szöveg tudósít arról, hogy a megboldogult fél Kelet felé menni a túlvilágon, és annak érdekében, hogy ezt az égtájat elkerülje, még a mágia legdurvább formáit – többek között az istenek megfenyegetését – is hajlandó alkalmazni. Erről többek között Morenz (1975).

66 Például Bremner-Rhind 31, 4–11, lásd Faulkner (1938: 44–45).

67 Assmann (1975: 21–22 és 1984: 144–149).

68 A komplementaritás fogalma körül egy időben hatalmas viták folytak az egyiptológiában. Mivel Lévy-Brühl és mások az archaikus gondolkodás e jellemvonását a logika hiányának tartották, és arra a „prelogikus", illetve a „szublogikus" jelzőt akasztották. Lásd Lévy-Brühl (1926) klasszikus művét. Mások kiemelték, hogy Egyiptomban nincs logikátlanság (s vélhetőleg sok más archaikus kultúrában sincs), a szisztémára világosan kivehető szabályok érvényesülése a jellemző, ezért nem használható sem a prelogikus, sem a szublogikus jelző. Ezt felismerve jelent meg némely egyiptológusnál a kvantumfilozófiából kölcsönzött „komplementerlogika" gondolata. J. A. Wilson már 1946-ban arról beszél, hogy a mi valóságképünk a fényképszerű, egyszerű és statikus, az egyiptomié viszont a filmhez hasonló, változó, képlékeny, fluid és sokoldalú – ezért is értjük nehezen az egyiptomi gondolkodást. Frankfort–Wilson–Jacobsen (1949: 53–54). Később E. Hornung próbálja meg a komplementaritás fogalmát meggyökereztetni az egyiptológiában, sőt: érvényre juttatni a gondolatot, miszerint a 20. században a kvantummechanika által (voltaképpen újra) felfedezett többértékű logika az egyiptomi gondolkodás egyik alapjellemzője. Hornung (1971: 233–240). Hornungnak ez a kiváló, és az egyiptológiában majdhogynem egyedülálló műve természetesen igen nagy port vert fel, főleg a szakmai berkeken belül.

69 A Pyr. 1040c és 1463d sorok. Értelmezésüket illetően, illetve általában a kérdésről lásd Hornung (1971: 170–171).

70 Englund (1987: 11–12).

71 Wb. V: 301–303. Atum nevéhez, s ezzel összefüggésben természetéhez lásd még Assmann (1975: 47 és 1984: 145).

72 Assmann (1975: 64).

73 Hornung (1971: 167).

74 Hornung (1980: 68).

75 A Heperer *(ḫprr)* név ugyanis a Heper *(ḫpr)* reduplikált, folyamatosságot kifejező alakja. Hornung a Heperer istennevet „Verwandelnden"-nek fordítja, míg a Heper istennevet egyáltalán nem fordítja le. Hornung (1977: 37). Ezzel szemben Piankoff a Heper nevet ugyanazzal a szóval fordítja, ami a whiteheadi „folyamatos létesülés" terminus is: „Becoming",

illetve – a megszemélyesítést érzékeltetendő – „Becoming One"-nak, a Heperert pedig „Ever Becoming One"-nak. Lásd Piankoff (1964). Ugyanő írja a következőket Atum és Heper egymásnak ellentmondó természetéről, illetve azok egymást kiegészítő voltáról: „Az istenség önmagában nem egy statikus valami, az mindenkor átalakul az élet és a halál során. A teremtés a Minden önmegjelenítése, aki ugyan egy, ám mégis különböző formákat, alakokat ölt. Atum a Minden, s egyben Heper a Létrejövő." Piankoff (1964: 17). Atum és Heper, s velük a teremtés jellegének kettősségéről ezenkívül: Assmann (1975: 22).

76 A *ḏt* jelentéstartalmait és a többi időfogalomhoz való viszonyát illetően lásd Assmann (1975).

77 Kákosy (1964; 1972: 105). Az uroborosz és az idő, illetve az öröklét kapcsolatáról lásd még: Assmann (1975: 30–36).

78 Például Bremner-Rhind 30, 16–17, lásd Faulkner (1938: 44). Lásd a témához még Hornung (1971: 157–59).

79 Hornung (1971: 172–173).

80 „Egyetlen út-szó marad, hogy (az) van. Ezen az úton igen sok jegy van, úgymint nemszületett, pusztulhatatlan, egész, egyetlen fajtából való, rendületlen és tökéletes. (Az) nem egykor volt vagy lesz, mivel most van, minden együtt, egy, folytonos. Mert miféle születését tudnád kinyomozni, hogyan és honnan növekedett volna? Nem fogom megengedni, hogy a nemlétezőből, mondd vagy gondold (keletkezését), mert nem mondható és nem gondolható el, hogy az nincs. És miféle szükség serkentené őt később vagy korábban arra, hogy a semmiből kezdődve növekedjék? Így hát vagy mindenestől lennie kell, vagy egyáltalán nem. [...] Ezért sem keletkezni, sem pusztulni nem engedi Diké, megeresztve bilincsét, hanem fogva tartja. [...] Evégett helyénvaló, hogy a létező ne legyen tökéletlen, mert nincs hiányossága, ami ha volna, mindenben hiányt szenvedne. [...] Mert nincs és nem is lesz semmi azon kívül, ami van, mivel azt a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen." Parm. fr. 8. 42–45. Kirk–Raven–Schofield (1998: 366–368, 371). Melisszosznál ugyanez a gondolat jelenik meg: a semmi nem létezhet, ennélfogva a létező örök és mozdulatlan. Lásd Mel. Fr. 533 és 534. Kirk–Raven–Schofield (1998: 561–563).

81 Anthes (1983: 63–88). Bizonytalan ugyan, de lehetséges, hogy a *ḏt* szó ezen jelentése mindvégig megmaradt.

82 Hornung (1972: 362, 510 n29 és 1980: 289–92).

83 BD. 175. Allen (1974: 184).

84 Minden bizonnyal ebből ered az örök visszatérés antik tana is, s ennek óbirodalmi előzménye, az idő reverzibilitása. Az egyik piramisszövegben az idő a halál pillanatában visszafordul, és minden újra kezdődik: „Visszafordulnak, visszafordulnak az évek e fölött az XY király fölött. Ő elalszik, megfogan és megszületik minden nap." Pyr. 705b–c. Sethe (1908: 385). Az oziriszi mozdulatlan állandóság és a mozgás kombinációja ez, pontosabban: valószínűleg a mozgást nem tudták kiiktatni ebből az állandóságból. Így mozgás van, de változás nincs.

85 Schmidt–MacDermot (1978: 126). A témáról, valamint az antik-egyiptomi uroborosz szimbolikáról lásd Hornung (1971: 173), Kákosy (1964) és Assmann (1975: 31).

86 Hornung (1972: 452).

87 Ez Assmann találó megfogalmazása (1984: 11).

88 De Iside 49. Plutarkhosz (1986: 52).

89 Theaitétosz 189b. Platón (2001: 88).

90 CT VI, 136k. A *bwt:* „utálat" szó az egyiptomi nyelvben teológiai terminus, amely nagyjából a tabu fogalmának felel meg. Hornung (1971: 176).

91 A varázslat időbelisége a *sp-tpj*, az „Első Alkalom", vagyis a teremtés ideje. A *sp-tpj* fölidézésével a tényleges időbeliség (tudniillik a lineáris idő) megszakad. Ide tartozik, hogy a világpusztulás voltaképpen a teremtés visszavonása, visszatérés a kezdetekhez. Kákosy (1963). Nem a zsidó-keresztény apokaliptikából ismert látványos összeomlás ez, hanem a „világ elvarázsolása", a dolgok visszatérte az Ősvízbe, az érvénytelenség állapotába. Ezt az időbeliséget pedig éppen a baj megtörténte jelenti. Az sem véletlen, hogy a varázslás gyakori ideje az éjszaka ideje, amely az Ősvíz analógiája, s így a teremtés előtti preegzisztenciával áll szimbolikus kapcsolatban.

92 Lásd Helck (1988: 86).

Bibliográfia

ALLEN, T. G. 1974: *The Book of the Dead or Coming Forth by Day.* Chicago (SAOC vol. 37).

ANTHES, R. 1983: Der Gebrauch des Wortes *dt* „Schlange", „Schlangenleib" in den Pyramidentexten. In *Ägyptische Theologie im Dritten Jahrtausend v. Chr. Studia Aegyptiaca IX.* Budapest, 63–88.

ASSMANN, J. 1975: *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten.* Heidelberg.

– 1983: *Re und Amun. Die Krise des polytheischen Weltbilds im Ägypten der 18–20. Dynastie.* Freiburg–Göttingen: Orbis Biblicus et Orientalis, 51.

– 1984: *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur.* Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.

– 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (ford. Hidas Zoltán). Budapest: Osiris Kiadó.

BARGUET, P. 1967: *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens.* Paris.

BLACKMAN, A. M.–FAIRMAN, H. W. 1942: *The Myth of Horus at Edfu-II.* JEA 28: 32–38.

– 1943: *The Myth of Horus at Edfu-II.* JEA 29: 2–36.

– 1944: *The Myth of Horus at Edfu-II.* JEA 30: 5–22, 79–80.

BORGHOUTS, J. F. 1978: *Ancient Egyptian Magical Texts.* Leiden. (Nisaba 9).

de BUCK, A. 1939: *De godsdienstige opvatting van den slaap. Inzonderheid in het Oude Egypte.* Leiden.

– 1947: *The Egyptian Coffin Texts, vol. 3: Texts of Spells 164–267.* Chicago. (OIP 64.)

BUDGE, E. A. W. 1973: *Osiris & the Egyptian Resurrection I–II.* New York.

CASSIRER, E. 1955: *The Philosophy of Symbolic Forms I–II.* New Haven.

ČERNÝ, J. 1978: *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I.* Le Caire: IFAO.

CORNFORD, F. M. 1950: *The Unwritten Philosophy.* Cambridge.

DENNETT, D. 1998: *Az intencionalitás filozófiája.* Budapest.

DERCHAIN, P. 1962: Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie. *Dialoog* 2: 171–189.

DOBROVITS A. 1979: Természetlátás és gondolkozás az ókori Egyiptomban. In *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai* II. 5–23.

DRIOTON, E. 1939: *Une statue prophylactique de Ramsès III.* ASAE 39: 57–89.

ENGLUND, G. 1987: Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In Englund, Gertie (szerk.): *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988.* Uppsala, 7–28.

– 1988: *The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature.* In Englund, Gertie (szerk.): *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia In Uppsala and Bergen. 1987 and 1988.* Uppsala, 77–88.

ERMAN, A.–GRAPOW, H. 1957–1971: *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I–V.* Berlin. (Wb I–V.)
ESCHWEILER, P. 1992: *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches.* Göttingen: Orbis Biblicus et Orientalis, 137.
FAULKNER, R. O. 1933: *The Papyrus Bremner-Rhind.* (British Museum No. 10188) Bruxelles, BA III.
– 1937: *The Bremner-Rhind Papyrus–III.* Journal of Egyptian Archaeology 23: 166–185.
– 1938: *The Bremner-Rhind Papyrus IV.* Journal of Egyptian Archaeology 24: 41–53.
– 1969: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* Oxford.
FRANKFORT, H.–WILSON, J. A.–JACOBSEN, T. 1949: *Before Philosophy.* Middlesex: Penguin Books Harmondsworth.
GARDINER, A. 1935: *The Chester-Beatty Gift. Vol. 2.* (HPBM, vol. 3.) London.
GOEDICKE, H. 1970: *The Report about the Dispute of a Man with his Ba. (pBerlin 3024)* Baltimore–London.
GRIFFITHS, J. G. 1960: *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources.* Liverpool.
– 1970: *Plutarch's de Iside et Osiride.* Cardiff: Swansea.
GRIFFITH, F. LI.–THOMPSON, H. 1974: *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book.* New York.
HELCK, W. 1988: *Die Lehre für König Merikare.* Wiesbaden.
HORNUNG, E. 1963: *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. I–II.* Wiesbaden.
– 1971: *Der Eine und die Vielen.* Darmstadt.
– 1972: *Ägyptische Unterweltsbücher.* München.
– 1977: *Das Buch der Anbetung des Re im Westen. Teil I–II.* Genéve.
– 1980: *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil I–II.* Genéve.
– 1982: *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen.* Göttingen–Freiburg.
ISRAELIT-GROLL, S. 1988: A Ramesside Grammar Book of a Technical Language of Dream Interpretation. In Israelit-Groll, S. (szerk.): *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity.* Jerusalem, 71–119.
KADISH, G. E. 1979: The Scatophagous Egyptian. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 9: 203–217.
KÁKOSY L. 1963: Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion. *Acta Antiqua* 11: 17–30.
– 1964: Osiris–Aion. *Oriens Antiquus* 3: 15–25.
– 1972: Az egyiptomi öröklét fogalom. *Antik Tanulmányok* 19: 165–174.
KEES, H. 1938: *Die Lebesgrundsätze eines Amonpriesters der 22. Dynastie.* Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 74: 73–87.
KIRK, G. S. 1993: *A mítosz.* (ford. Steiger Kornél) Budapest.
KIRK, G. S.–RAVEN, J. E.–SCHOFIELD, M. 1998: *A preszókratikus filozófusok.* (ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél) Budapest.
LANGE, H. O. 1927: *Der Magische Papyrus Harris.* Kobenhavn.
LÉVI-STRAUSS, C. 1967: *Strukturale Anthropologie.* Frankfurt am Main.
LÉVY-BRÜHL, L. 1926: *How Natives Think.* London.
LICHTHEIM, M. 1980: *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings.* III. Berkeley, Los Angeles, London.
MASSART, A. 1954: *The Leiden Magical Papyrus I. 343–345.* Leiden.

– 1957: *The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274.* Wiesbaden, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts 15.
MORENZ, S. 1975: *Rechts und Links im Totengericht.* Religion und Geschichte des Altwen Ägypten. Weimar, 281–294.
– 1992: *Egyptian Religion.* (transl. A. E. Kemp) Ithaca–New York.
OPPENHEIM, L. 1956: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East.* Chicago.
OSING, J. 1976: *Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II).* Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts 32: 133–185.
PIANKOFF, A. 1964: *The Litany of Re.* New York.
PLATÓN 2001: *Theaitétosz.* (ford. Bárány István) Budapest.
PLUTARKHOSZ 1986: *Ízisz és Ozirisz.* (ford. W. Salgó Ágnes) Budapest.
POSENER, G. 1940: *Princes et pays d'Asie et de Nubie.* Brussels.
– 1966: Les textes d'envoûtement de Mirgissa. *Syria* 43: 277–287.
– 1975: Ächtungstexte. *Lexikon der Ägyptologie* 1: cols. 67–69.
PREISENDANZ, K. 1928–1931: *Papyri Graecae Magicae. Vol. I–II.* B. G. Leipzig. (Reprinted Stuttgart, 1973–1974.)
RITNER, R. K. 1993: *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice.* Chicago.
RUNDLE-CLARKE, R. T. 1959: *Myth and Symbolism in Ancient Egypt.* London.
SANDER-HANSEN, C. E. 1956: *Die Texte der Metternichstele.* Kopenhagen, AnAe VII.
SAUNERON, S. 1962: *Les fêtes religieuses d'Esna.* Le Caire.
– 1970: *Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn.* Brooklyn–New York.
SCHMIDT, C.–MACDERMOT, V. 1978a: *Pistis Sophia.* Leiden, Nag Hammadi Studies IX.
– 1978b: *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex.* Leiden, Nag Hammadi Studies XIII.
SCHOSKE, S. 1986: Vernichtungsrituale. *Lexikon der Ägyptologie* 6: cols. 1009–1012.
SCHOTT, S. 1928: Die Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe". Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 63: 101.
– 1939: *Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth.* Urk. 6. Leipzig.
SCHULMAN, A. 1988: *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Göttingen.
SETHE, K. 1908: *Altägyptischen Pyramidentexte. I–II.* Leipzig.
– 1924: *Aegyptische Leserstücke I.* Leipzig.
– 1926: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren reiches.* Berlin.
– 1928: *Zu der Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe.* Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 63: 101–102.
TE VELDE, H. 1977: *Seth, God of Confusion.* Leiden.
VANDIER, J. 1961: *Le Papyrus Jumilhac.* Paris.
VILA, A. 1973: Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire. *Journal des Savants,* 135–160.
WILDUNG, D. 1977a: Erschlagen der Feinde. *Lexikon der Ägyptologie* 2: cols. 14–17.
– 1977b: Feindsymbolik. *Lexikon der Ägyptologie* 2: cols. 146–148.
ZANDEE, J. 1960: *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions.* Leiden.
– 1992: *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I. 334. Verso.* Leiden.
ZIBELIUS-CHEN, K. 1988: Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 15: 277–293.

Boszorkányüldözés, boszorkányperek

MARTINE OSTORERO

A boszorkányszombat fogalma az Alpok vidékén (1430–1440)

Szöveg és kontextus

Tanulmányom az 1999 októberében Budapesten tartott előadáson alapul, amely a lausanne-i egyetem kutatócsoportjának (melynek a szerző is tagja) az akkor még publikálatlan kutatási eredményeiről szólt.[1] Könyvünk azóta nyomtatásban is megjelent *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciennes* címen, Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani és Kathrin Utz Tremp szerkesztésében, Catherine Chène közreműködésével.[2] Ebben a cikkben elsőként a könyvben közölt tanulmányok eredményeiről számolok be, majd azokat a körülményeket elemzem, amelyek a kiadott szövegek szerzőinek különböző boszorkányszombat-elképzeléseihez szolgálnak háttérül.

A *L'imaginaire du sabbat* című könyv öt, 1430 és 1440 között írt szöveg francia fordítással ellátott kritikai kiadása. Ezek a szövegek jelenítik meg első ízben és a legteljesebb formában a boszorkányszombat fantáziavilágát, amely a 15. századtól a 18. századig széles körben folytatott boszorkányüldözés alapja lett.

A következő öt szöveget választottuk ki:

1. Hans Fründ: *Rapport sur le chasse aux sorciers et aux sorcières menée des 1428 dans le diocèse de Sion.*
2. Johannes Nider: *Formicarius*, II. kötet 4. fejezet és V. kötet 3., 4. és 7. fejezet.
3. Ismeretlen szerző: *Errores gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur.*
4. Claude Tholosan: *Ut magnorum et maleficiorum errores.*
5. Martin Le Franc: *Le Champion des Dames* IV. kötet, 17377–18200. sor.

Ezek a szövegek jól ismertek a szakkutatók előtt, ennek ellenére szükségesnek bizonyult alapos áttanulmányozásuk és kritikai kiadásuk. A tanulmányok szerzői azt a helyi társadalmi és politikai környezetet próbálják körülhatárolni, amelyben ezek a szövegek megszülettek. Mindazonáltal nem törekedtek arra, hogy a boszorkányszombat eredetének új értelmezését adják.

Ami a boszorkányszombat-elképzelések eredetét illeti, szeretnék rámutatni a következő, rendkívül fontos eredményre:

Johannes Nider *Formicarius* című, 17. századi szövege alapján Catherine Chène rendezte sajtó alá mindazokat a fejezeteket, amelyek rontással és a boszorkányszom-

battal foglalkoznak, és megpróbálta egymástól világosan elkülöníteni a különböző epizódokat. Az 1901-es válogatás a *Formicarius*ból, amelyet Joseph Hansen adott ki, némileg félrevezető képet ad a boszorkányságról, mivel különböző tanúvallomásokat kapcsol össze. Valójában Nider egyrészt rontásról és rituális mágiáról beszél, amelyet Simmental régiójában gyakoroltak a boszorkányok a 14. században, másrészt ír egy kannibalisztikus, gyermekgyilkos, ördögimádó boszorkányszektáról, amelynek tagjai a „közelmúltban" (értsd: 1437–1438 táján, amikor a szöveget írta) tűntek fel a lausanne-i egyházkerületben. Valójában nehéz lenne azt állítani, hogy a boszorkányszombat már 1375-ben feltűnt Simmental régiójában. Catherine Chène megpróbálta azonosítani Nider adatközlőit is.

Ami Fründ krónikás beszámolóját illeti, Chantal Amman-Doubliez áttanulmányozta Valais levéltárait. Számos pert és új adatot talált, melyeket egészen 1428-ig lehet visszavezetni. Mindez kibővíti Hans Fründ tudósítását a valais-i boszorkányüldözésről. Ezek a korai perek azt bizonyítják, hogy a boszorkányszombat már 1429-ben említésre kerül.

Az *Errores gazariorum*[3] egy másik, eredetileg Pierrette Paravy felfedezte kézirata is megjelenik a kötetben. Számos fontos párhuzamot fedezhetünk fel e kézirat és a Joseph Hansen által közölt kézirat között.[4] E két változat arra enged következtetni, hogy az értekezés 1437 előtt íródott Val d'Aoste-ben (Észak-Olaszország, Savoya hercegsége). Ez az írás hamarosan elterjedt Vaudban, amely ugyancsak a Savoyai-ház uralma alá tartozott, majd 1438 után a Vaud-beli Vevey egyházkerületéből származó elemekkel gazdagodott.

Ami Martin Le Franc *Champion des dames* című munkáját illeti, a Robert Daschaux közreműködésével kiadott fejezet fontosabb adatokat tartalmaz, mint a korábban Joseph Hansen által kiadott változat. Ez a kiadás tárgyalja a boszorkányszombat valódiságának kérdését, a démonok és a mágia hatalmát. Mindezen elemek szükségesek ahhoz, hogy a boszorkányszombatnak a 15. század e pillanatában feltűnő fogalmát megértsük.

Végezetül Claude Tholosan esszéje, amelyet Hansen nem ismert, 1979-ben jelent meg Pierette Paravy bevezetésével és szöveggondozásával.

Változatosságuk ellenére mindazok a szövegek, amelyek első ízben írnak a boszorkányszombatról, igen homogén földrajzi területre utalnak. Ez a terület magában foglalja a Val d'Aoste-t, Bern vidékét, Lausanne egyházmegyét (elsősorban is a vevey-i diakonátust, amelyről az *Errores gazariorum* tájékoztat), Valais környékét és a Dauphine völgyét. Mindez főként az Alpok vidéke. Ami különösképpen figyelemreméltó, hogy a szerzők – bár maguk külföldiek, vagy műveiket másutt írják, erre az Alpok e területére utalnak. Nider Bécsben írja a *Formicarius*t, Martin le Franc pedig normandiai születésű. Az Alpok régiójának szerepe – amelyre napjaink történeti kutatása is rámutat – nem kerülheti el figyelmünket.[5]

Arra is próbáltunk rámutatni könyvünkben, hogy a szerzők, akik ugyanabban a korban éltek, különböző világokhoz tartoztak. Mindegyik szerző saját boszorkányszombat-értelmezést nyújt. Világi emberek (Fründ és Tolosan) és papok (Nider, Martin Le Franc) más-más okok miatt írtak a boszorkányszombatról. Miután rá-

mutatnak a boszorkányszekták társadalmi veszélyességére, a szerzőket elsősorban politikai indokok vezérlik. Claude Tholosan Dauphine bírája, aki megpróbálja a hercegi igazságszolgáltatás elsődlegességét hangsúlyozni, hasonló módon érvel. A bécsi egyetem nagy hírű professzora, a dominikánus Nider számára a rontások és a boszorkányszombat arra szolgálnak, hogy bemutatásukkal társadalomjavító erkölcsi tanítást közöljön. Martin Le Franc *Champion des dames* című munkája, a francia humanizmus egyik legkorábbi szövege, mindenekfölött optimista kicsengésű. A szerző, lausanne-i prépost és VIII. Amadeus, Savoya hercegének titkára azt ajánlja, hogy inkább lelkipásztori beavatkozással győzzék meg ezeket a nőket téves elképzeléseikről, mintsem hogy inkvizíciónak vagy bármilyen más törvényes eljárásnak vessék alá őket. Le Franc érvelésében sajátságosan tükröződik a reformerek szelleme a baseli Tanácsban, amelynek maga is tagja volt; szót emel a rossz papok ellen, akik nem törődnek a nyájból eltévelyedő emberekkel, akik így az Ördög támadásának teszik ki magukat. Végezetül az *Errores gazariorum* névtelen szerzője nyilvánvalóan jogi tapasztalattal rendelkezik, amely hasonlatosnak látszik a Val d'Aoste-ban működő inkvizítoréhoz. Ahogyan azt Wolfgang Behringer véli, a szerző feltehetően nem más, mint a ferences rendi Ponce Feugeyron, a Dél-Franciaországtól Aoste diakonátusáig terjedő hatalmas terület kinevezett inkvizítora. Ezenfelül 1434-ben egy inkvizíciós törvényszék tűnik fel Aoste-ban. Vezetője, a Ponce nevű ferences rendi szerzetes, valószínűleg Ponce Feugeyron.[6] Ami a szöveg témáját és stílusát illeti, az írás az eretnekség ellen írott polemikus művek közé sorolható. A szerzők és beszámolók e sokfélesége arra enged következtetni, hogy a boszorkányszombat hiedelme nagy gyorsasággal terjedt, és mind a világi, mind az egyházi körökben gyökeret vert.

Végezetül az egyes szövegek helyi kontextusa rámutathat arra, hogy mennyire álltak kapcsolatban az abban az időben szokásos bírósági és törvényhozási gyakorlattal. A szövegek azt az állapotot tükrözik, amikor elszaporodnak azok a perek, melyekben megjelenik a boszorkányszombat elképzelése. Az általunk ismert szöveganyag tanúsága szerint a boszorkányszombat fogalma aligha jelenhetett meg hamarabb, mint maguk a szövegek, amelyek beszámolnak róla.

Amikor öt szerző „megalkotja" a maga boszorkányszombatját

Régóta ismert, hogy a boszorkányszombat elképzelése nem a semmiből született meg. Számos eleme megvolt a helyi kultúrákban, s a nép gondolatvilága magába tudta olvasztani ezt az elképzelést. A lakosság könnyen elfogadta a kannibalisztikus, ördögimádó szekták gondolatát. Mágikus-vallásos rítusok, halottidézés, jövendőmondókba és varázslókba vetett hit része volt a középkori hétköznapok szellemi életének, majd a középkor végén még inkább uralkodóvá váltak ezek az elképzelések.[7] Mind Carlo Ginzburg, mind Wolfgang Behringer rámutatott arra, hogy a boszorkányszombat milyen mértékben épül egy ősi – s ami az éjszakai repüléseket és az állattá változást illeti, valószínűleg egy samanisztikus (vagy kelta) kultúrán alapuló – univerzumra.[8] Az Ördög és a démonok keresztény ábrázolása széles tömegek köré-

ben elterjedt volt, s az Ördöggel kötött szövetség gondolata a 9. századig visszavezethető: Teophilosz Ördög-paktumának legendájával kezdődött, majd fokozatosan elterjedt az eretnekek megvádolása azzal, hogy ők az Ördög szövetségesei.[9]

Célom ebben az írásban nem az, hogy a boszorkányszombat eredetét tárgyaljam, vagy akár valódi vagy elképzelt nyomait kutassam a néphitben. Azt próbálom bemutatni, hogy néhány szerző 1430 körül hogyan alkotott – saját kulturális hátterére és gondolatvilágára alapozva – egy sajátságos mozaikot, amellyel kifejezi a maga elképzelését a boszorkányszombatról. Célom az, hogy feltárjam, e szerzők milyen módon adaptálják a boszorkányszombatot saját mentális kategóriáikhoz, legyenek azok jogi, teológiai, irodalmi vagy politikai fogalmak. A boszorkányszombat feltűnése, per per után, tanúvallomás tanúvallomás után, új problémákat és új kihívást jelentett; megpróbálták következetesen írásba foglalni ezt az új jelenséget, amely egyre inkább az aktuális érdeklődés középpontjába került. Ezért minden szerző sokat merített abból a környezetből, amelyben élt. E rövid cikkben négy példával kívánok foglalkozni, mégpedig az eretnekség, a zsidóellenesség, az összeesküvéstől való félelem problémáival, valamint az Alpok folklórjának kérdésével.

Eretnekség

Az eretnekség és a boszorkányság közötti kapcsolat szövegeinkben meglehetősen szoros, és ez nem is meglepő, ha a Wolfgang Behringer által írtakra gondolunk. Behringer rámutatott arra, hogy a valdensek milyen mértékben tudtak boszorkánnyá változni annak köszönhetően, hogy a valdens *barbes*ek valószínűleg kapcsolatban álltak a túlvilággal. Az én célom ezzel ellentétes (vagy inkább kiegészítő): amennyiben az itt szóban forgó boszorkányok maguk elítélt eretnekek. E korai szövegek szerzői egyértelműen *hereticiként* említik a boszorkányokat. A krónikás Hans Fründ beszámol arról, hogy 1428-ban Valais-ben a boszorkányok eretnekségét lepleztek le. Az *Errores gazariorum* „novi heretici"-ről tesz említést, akiket kannibalisztikus ünneppel avatnak be szektájukba. A *Champion des Dames*-ban a Sátán a boszorkányszombatot és a boszorkányok gonosztetteit úgy írja le, mint ami a valóságban megtörtént és nem csak álomban. Az *Errores gazariorum* címe – bár utólag született – azt a hagyományt követi, amely számba veszi az eretnekek bűneit (lásd például az *Errores Valdensium*ot vagy az *Errores Manicheorum*ot); a *gazarii* elnevezés pedig a kathar eretnekekre utal.[10] Az eretnekség vádja, amelyet a hitmegtagadás és bálványimádás vádja kísér, az egyházi bíróságok hatáskörébe tartozik, mivel a bűnt a hit ellen követték el, így szükséges a megtett törvényes lépéseket igazolni. Erről a jogász Claude Tholosan írt a bevezetőben, noha ő indokoltnak tartja, hogy a világi törvénykezésnek is alávessék a boszorkányokat, mivel cselekedeteikkel felségsértést követtek el. Ebben az értelemben a boszorkányok eretneksége nemcsak az egyház elleni fenyegetés, hanem az egész keresztény világ ellen irányul, s ezt a felfogást képviseli a többi szerző is.[11]

A *szekta (secta)* elnevezés, mint az eretnekség központi fogalma, hangsúlyosan jelen van a művekben. Johannes Nider beszámolója szerint az új jelölt azáltal lesz a

szekta tagja, hogy csecsemők testéből készült italt iszik, majd „elsajátítja a fő rítusokat".[12] A szó jelen van Claude Tholosan munkájában és az *Errores gazariorum*ban is; az utóbbi szerint a jelöltnek meg kellett esküdnie, hogy nem árulja el a szekta titkait.[13] Ez a szóhasználat nem kell hogy meglepjen bennünket: V. Sándor 1409-es bullája óta az inkvizítoroknak – Ponce Feugeyron is az volt –, foglalkozniuk kellett a zsidók és keresztények új szektáival („nova sectas"), ahol olyan szokásokat gyakorolnak, amelyek a keresztény hittel nem férnek össze, ahol a tagok boszorkánysággal, jóslással, varázslással és más mágikus cselekedetekkel foglalkoznak. 1418-ban V. Márton, 1434-ben pedig IV. Jenő megerősíti V. Sándor rendelkezését, amely megerősíti Ponce Feugeyron mandátumát.[14]

Az eretnekséggel való kapcsolat nem marad meg a szóhasználat szintjén. Az eretnekek elleni vádak közül jó néhány megjelenik a boszorkányokkal kapcsolatban is. A leggyakoribb példák: a hit megtagadása, az Ördög imádása és a vele kötött szövetség, csakúgy, mint a szexuális orgiák és a kannibalizmus, amelyeknek kiemelkedő szerep jut szövegeinkben is.[15] Wolfgang Behringer kimutatta, hogy még az extatikus élmények és a túlvilággal való kapcsolat is – ahogyan az az eretnekek ellen indított perekben (például Arnaud Gélis esetében) – a boszorkányok éjszakai repülésének képzetében is tükröződnek.[16] A „boszorkány" Jeanette Barattier épp erről tesz tanúbizonyságot az ellene indított tárgyaláson 1480-ban Montreux-ben, amikor megvallja, hogy szövetséget kötött az Ördöggel, azért, hogy elhunyt gyermekeinek sorsáról tudakozódjék és viszontláthassa őket.[17]

Ugyancsak fontosnak tűnik az eretnekséggel kapcsolatban a *pince* motívuma, amint az Fründ beszámolójában megjelenik: elmeséli hogy a boszorkányok hogyan repültek éjjelente seprűnyélen a gazdag polgárok pincéjéhez, ahol lakomát ültek és hordókból itták a bort.[18] Az *Errores gazariorum* névtelen szerzője szerint az Ördög kinyitja a gazdag emberek pincéit, hogy a szekta tagjai ott találkozzanak és ellophassák a bort. Ezek a titkos találkozások a valdensek elleni vádakat juttatják eszünkbe: ők belső emigrációra kényszerültek, mint ahogy erről Jacques Fournier, Pamiers püspöke beszámol, a valdensek ellen folytatott lombardiai tárgyalások (1387–1388), valamint a korabeli fribourgi perek (1430) alapján.[19]

Végezetül a krónikás Fründ arról számol be, hogy a boszorkányok „iskolákban" találkoztak. A helyet titokban tartották, mivel a gonosz szellemek tanították őket, akik a keresztény hit ellen prédikáltak és megtiltották, hogy erről vallomást tegyenek. Mint ahogy Kathrin Utz Tremp megjegyezte, az „iskola" kifejezés eretnekek gyülekezetére utal; ezt a kifejezést használják a valdensek elleni 1430-as fribourgi perekben.[20]

Mindezek a korai szövegek olyan kontextusban íródtak, ahol a boszorkánypereket eretnekek elleni eljárások előzték meg. Így történt ez Dauphine-ben és a lausanne-i egyházmegyében, különösen Fribourgban.[21] Ezeken a vidékeken megfigyelhetjük, hogy a 15. század első felében áttevődik az érdeklődés az eretnekekről a boszorkányokra. Amikor a valdens eretnekek elleni harc intenzitása csökkenni kezd, az inkvizíció más célok felé fordult. Az eretnekek elleni pereket befolyásolták a boszorkányszombat-képzetek újonnan létrejött mozzanatai, ugyanakkor megőrizték sajátosságaikat. Az 1430-as valdens-perben például hirtelen előtérbe került a *maleficium*

vádja.[22] Mindez fordítva is érvényes: a legelső szövegek a boszorkányszombatról és a boszorkányperekről az eretnekek elleni vádak sajátosságait mutatják; így 1448-ban Vevey-ben a „modern valdens eretnekek" („heretici moderni Valdenses") elnevezést az ördögimádó boszorkányokra használják.[23]

Az eretnekséggel való kapcsolatnak különleges befolyása volt arra, ahogyan a boszorkányszombat fogalma kifejlődött. Mivel az eretnekek titkos találkozóin mind nők, mind férfiak részt vettek, az első időkben a boszorkányszombat fogalma nem kizárólag nőkkel asszociálódott. Nider, Fründ, Tholosan és az ismeretlen szerzőjű *Errores gazariorum* szövegében az ördögimádók férfiak és nők egyaránt, s a nők szerepét nem hangsúlyozzák különösképpen. Ezt a felfogást erősítik meg a boszorkányperek is; a 15. századi Svájc francia területén elsősorban férfiakat fogtak perbe. Az Alpok vidékén a boszorkányszombat hiedelmének főszereplői nem az asszonyok voltak, s ez kétségkívül az eretnekellenes sztereotípiáknak köszönhető. A nők csak fokozatosan kerülnek a boszorkányszombat középpontjába.[24]

Ezekben a korai szövegekben erős az eretnekség hatása, bár a szerzők nem feltétlenül egyházi emberek vagy inkvizítorok; Hans Fründ például laikus történetíró. Kulturális hátterüket a közös földrajzi térség határozza meg, ahol az eretnekség – különösen a valdensek – elleni harc egészen a középkor végéig élénken folyt. Az Alpok vidékén számtalan példát találunk arra, hogy a valdensek perei hogyan hatnak a vallási tévelygés más eseteire, a boszorkányságra, boszorkányszombatra, mágiára, másvilági „utazásra" és más eksztatikus élményekre, mint azt Wolfgang Behringer is bemutatja.[25] Mindez talán nem kell hogy meglepő legyen, hiszen számos esetben ugyanazok a személyek foglalkoztak az eretnekség, a boszorkányság és a vallási tévelygés más eseteivel; például inkvizítorok, mint Ponce Feugeyron, Ulric de Torrente, Nicolas Jacquier és valószínűleg az inkvizítorok és bírók Dauphine-ből. Mindegyiküknek egyaránt kellett foglalkozniuk eretnekekkel, boszorkányokkal, hitükben megtévedt prédikátorokkal vagy zsidókkal.

Zsidóellenesség

A zsidóellenesség befolyása különösen érezhető az *Errores gazariorum*ban. A *zsinagóga (synagoga)* szóval azt a helyet jelölik, ahol a boszorkányok találkoznak az Ördöggel; ugyanezt a terminust használja Tholosan vagy Martin le Franc is. Ez a kifejezés jelenik meg az összes boszorkányperben, mielőtt a *sabbath* fogalma kialakul; az utóbbi még inkább összekapcsolódik a zsidó néppel.[26] E terminológia mögött az *Errores*ben a szekta tagjait Júdáshoz hasonlítják, mivel áruló módon viselkedtek a katolikus egyházzal szemben – ez emlékezetünkbe idézi Júdás árulását.[27] Júdás személye fokozatosan démonizálódott – és a középkor utolsó évszázadaiban ez az egész zsidó közösségre kiterjedt.[28] Jól megvilágítja ezt a gondolatot egy 1467-es Valais környéki tárgyaláson elejtett megjegyzés: az Ördögöt, aki elcsábította Pierette Trottát, Júdásnak hívták; fekete hajú, horgas orrú ember volt, medvebőrbe öltözve.[29] Az *Errores gazariorum* arról is hírt ad, hogy a boszorkányokat azzal vádolták, hogy mérges port

szórtak a levegőbe. E mögött a vád mögött a pestistől vagy más járványtól való félelem állt, valamint az az emberi szükséglet, hogy ezek elterjedéséért valakit felelősségre vonhassanak. Carlo Ginzburg arra hívta fel a figyelmet, hogy az 1348-as pestisjárvány idején a zsidókat összeesküvéssel vádolták, hogy a járványt elterjesszék és sokan közülük tömegmészárlás áldozatai lettek.[30] Amikor a járvány elérte a Genfi-tó partját, tizenkét zsidót börtönöztek be Chillon várába (Vaud környékén) és arra kényszerítették őket, hogy megvallják, hogy „fekete és piros" mérget öntöttek a kutakba és a forrásokba, a keresztény társadalom lerombolására.[31] VI. Kelemen mindent megtett azért, hogy megvédje a zsidókat és eloszlassa az ellenük emelt vádakat. Mindazonáltal tovább terjedt a hír, hogy a zsidók mérget terjesztenek, ezért V. Márton az 1422-es bullában a védelmükre kellett hogy keljen.[32] A keresztény társadalom elleni hatalmas zsidó-összeesküvés fantazmagóriája jól kifejezésre jut V. Sándor 1409-es, előbb említett bullájában, amelyet Ponce Feugeyronhoz címzett.[33] Amikor ezekkel az „új" szektákkal foglalkoznak, úgy tűnik, összemosódik a zsidók, illetve a boszorkányok fogalma. Utóbbiak – mivel mágikus rítusokat végeztek –, általános veszélyt jelentettek. Ezáltal a zsidók rágalmazása egybeolvad a szekta fogalmával, a hitszegéssel és a demonológiával. Mindezek a tényezők hozzájárulhattak a boszorkányszombat fogalmának megszületéséhez. Ha elfogadjuk, hogy feltehetően Ponce Feugeyron az *Errores gazariorum* szerzője, könnyen megmagyarázható, miért találjuk a műben a zsidóellenesség nyomait. Feugeyron Dél-Franciaországban és Savoyában fellépett a Talmud és más zsidó könyvek ellen. V. Sándor bullájában különös figyelmet szentel a *conversos*oknak – a keresztény hitre tért zsidóknak –, akiket azzal vádolnak, hogy titokban a zsidó vallás hívei maradtak, foglalkozik továbbá az uzsorásokkal is.[34]

Végezetül nem szabad elfelejtenünk, hogy Vincent Ferrier prédikátor a 15. század első felében látogatta meg Svájc nyugati részeit és az Alpokat. Heves támadásokat intézett a zsidó uzsorások ellen 1404-es prédikációjában; igehirdető körútja azzal az eredménnyel járhatott, hogy a zsidó közösségek – amelyek a 15. század elején még VIII. Amadeusnak, Savoya hercegének támogatását élvezték –, felbomlottak. A zsidókat 1428-ban kiűzték Fribourgból, majd 1437-re fokozatosan eltűntek Lausanneból.[35] Az újra felélénkült zsidóellenesség időszakában nem meglepő, hogy e korai szövegek szerzői saját koruk elképzeléseiből merítettek, amikor az Ördög tanítványainak szektáját jellemezték. Rendkívül hatékony módja egy társadalmi csoport befeketítésének, ha ördögiként, a keresztény társadalmat fenyegetőként írják le őket.

Az összeesküvés tévhite és a lázadóktól való félelem

Az összeesküvés tévhite nem csak a zsidókkal kapcsolatban jelenik meg, és túlzás lenne benne csak anti-judaizmust látni. Fründ krónikás beszámolója mást említ: szerinte a boszorkányok olyan sokan lettek, hogy saját királyt választottak, megdöntötték a fennálló rendet, saját törvényszéket hoztak létre, és az egész kereszténységet fenyegetik. Politikai gondolatok jelennek meg Fründ érvelésében, hasonlók azokhoz a rendelkezésekhez, amelyeket Valais országgyűlése és a faluközösségek hoztak 1428

és 1434 között, hogy visszaszorítsák a boszorkányokat. Valais-ban a boszorkányüldözés nem sokkal a rarogne-i háború után kezdődött (1415–1420). Ezekben az években különböző politikai érdekeltségű csoportosulások szálltak szembe egymással, s ezek a viták tartós viszály forrásai lettek. Az összeesküvés mélyen ülő gondolata közös sorsra ítélte a nagy politikai hatalommal rendelkező embereket és az úgynevezett boszorkányokat. Mindkettőjüket világi törvényszék ítélte el, amely szinte megszállottként harcolt a lázadók és a politikai rend megzavarói ellen. Ilyen módon kerül egy kalap alá minden, ami a fennálló hivatalos rendet zavarja.[36]

Simmentalban hasonló politikai háttérrel találkozunk. Valószínű, hogy akiket Nider boszorkányként ír le, nem mások, mint a Bernben és Simmentalban újonnan hatalomra került vezetés ellenzői. Nider egyik adatközlőjét, Peter bírót a lépcsőn taszították le saját várában, Blankenburgban. Ez a támadás, úgy látszik, sokkal inkább politikai ellenfelek tette, semmint boszorkányság vagy varázslás.[37]

A boszorkányügyek politikai vetületét hangsúlyozta Jacques Chiffoleau, Arno Borst és Robert Muchembled is.[38] A krónikás Fründ és Peter bíró (az első bíró Simmentalban), akinek beszámolója szerepel Nider jelentésében, közel állnak az eseményekhez, amelyekről beszámolnak. Mindketten laikus személyek; környezetüket azok a politikai feszültségek formálták, amelyek együtt jártak a modern állam kialakulásával és az új területi egységek létrehozásával. E küzdelmek nyomai világosan kiolvashatók a boszorkányságról alkotott elképzeléseikből is.

Farkas, dagasztóteknő és felhő, avagy hogyan repüljünk

A kutatás rámutatott arra, hogyan befolyásolták a boszorkányról alkotott képet a néphit- és a folklór-elképzelések.[39] Három példával illusztráljuk, hogy az első boszorkányszombat-leírások szerzői a helyi kultúra elemeit is felhasználták. Az első példa Valais-ból származik, amely bölcsője az efféle motívumoknak: beszámolójában Hans Fründ elmondja, hogyan tanított meg az Ördög több boszorkányt arra, hogy farkassá változzanak és marhákat tépjenek szét. Azt is megtanulták, hogyan váljanak láthatatlanná különböző növények segítségével. A *lycanthropia* meglehetősen szokatlan a boszorkánysággal kapcsolatban az üldözés e korai szakaszában, ugyanakkor ez a néphitből táplálkozó jelenség meglehetősen jól dokumentált bizonyos területeken, mint például az Alpokban,[40] és jól illusztrálja, hogyan kapcsolódik össze a keresztény demonológia a hiedelmekkel, legendákkal. Ezek a néphit-motívumok démonizálódnak, egy szekta tevékenységével kapcsolódnak össze, amelynek tagjai véghezviszik a boszorkányszombaton gonosztetteiket. E tettekkel kapcsolatban állnak össze a vádak, amelyek az elkövetőket máglyára juttatják.

Az Ördög kivételével Fründ semmit sem talált ki. Az ezekben az években lefolytatott tárgyalások Valais-ben ugyanezeket a hiedelmeket idézik fel; Agnes Lombardeot azzal vádolják, hogy farkasokkal van együtt, Pier Chedalt pedig, hogy a hátukon lovagol, más esetben nők egy őrölt csontokból készült kenőccsel kenték be egész testüket és farkassá változtak. Ez az átváltozás képessé tette őket arra, hogy gyorsabban

közlekedjenek.[41] Elképzelhető, hogy mindez egy „kelta eredetű eksztatikus kultusz eltorzult maradványa"?[42] Pillanatnyilag nem szolgálhatok több bizonyítékkal. Az a tény, hogy Valais bizonyos területein világi hatóságok folytatták le a boszorkánypereket, természetesen következménnyel jár: a boszorkányszombat leírása itt nem a leggazdagabb demonológiai szempontból, de a folkórelemek nagyobb számban vannak itt jelen, mint másutt. Így az olyan elemek, mint a farkassá változás, a zsámolyokon való repülés, vagy a halottak menete, hozzájárulnak egy olyan boszorkányszombat-elképzelés kialakításához, amely alkotóelemeiben kevésbé homogén, mint a későbbi szövegek.[43] Ekkor a demonológia olvasztótégelye még nem öltött végső formát, noha már kialakult alapvető jellegzetessége.

A második példát Nider *Formicarius* című művében találjuk: egy öregasszony azt hiszi, hogy ha dagasztóteknőjébe beleül, azzal repülni fog. A szerző a germán világban jól ismert mondákból meríti ihletet, amelyekben gyakran előfordul az éjszakai repülés és a Venus-hegy motívuma.[44] Ez az epizód mindazonáltal nem épül bele a *Formicarius* ötödik részébe, amely a boszorkányokkal és a gonosz varázslatokkal foglalkozik, ehelyett a főként álmokkal foglalkozó második részben tűnik fel. Egy dominikánus számára az éjszakai repülések még nem részei a boszorkányszombat kelléktárának; az ő szemében ez egy népszerű, elterjedt hiedelem, amelyet nyíltan kicsúfol.[45] Így Nider szövege fordulópontot jelent a boszorkányszombatról alkotott elképzelések kialakulásában. Miközben szkeptikus az éjszakai repüléssel kapcsolatban, meg van győződve annak a valóságáról, hogy csecsemőgyilkos, emberevő boszorkányok gyűltek a boszorkányszombaton egy „gonosz szellem" köré. Mivel élénken él benne a germán mondák világa, nem hajlandó elfogadni az éjszakai repülések gondolatát. Körülbelül húsz év múlva a francia dominikánus szerzetes, Jean Vineti már megteszi ezt a lépést; kijelenti, hogy a boszorkányok repülése lehetséges, és mint ilyen, kétségkívül valóságos.[46]

Végezetül az utolsó példa az *Errores gazariorum*ból való, s a baseli kézirat egy lapszéli jegyzetére utal. Ez beszámol arról, hogy a boszorkányok hogyan szedik össze a jeget a hegyekből, hogy elverjék vele a termést jégesők idején. Ez az elbeszélés csaknem szó szerinti megismétlése egy motívumnak, amely egy Ulric de Torrente vezette per tárgyalásán hangzik el 1438-ban, Aymonet Maugetaz ellen Epesses-ben (egy Lausanne és Vevey közötti szőlőskertben). Ugyanez a motívum jelenik meg a Christin Bastard elleni perben 1457-ben Fribourgban (a Dent de Jaman hegyéről leszálló jégvihar, amelyet boszorkányok idéztek elő), valamint Guillome Girod perében, akit 1461-ben ítéltek el Lausanne-ban.[47] Ezek a példák a híres lyoni kora középkori *tempestarii*kat idézik fel, akikre Agobard püspök már a 9. században felhívta a figyelmet. A vádak, hogy emberek szántszándékkal zivatart okoznak, hogy a termést elverjék, az aggodalmat fejezik ki a közösség mindennapos gondjaiért, túléléséért és gazdaságáért, különösen a bortermelő vidékeken, ahol a jégeső a legnagyobb természeti katasztrófát jelentette.[48] A jég borította hegyek és a szőlőskertek motívuma az Alpok vidékének szőlőtermelő hegyeire emlékeztet, s arról tanúskodik, hogyan alkalmazkodik a *jó asszonyok* repülésének közismert témája egy helyi környezethez.

*

Bár a népi hiedelmek jelentős szerepet játszanak a folyamatban, mégsem adnak teljes magyarázatot arra, miért jelenik meg a boszorkányszombat fogalma az Alpok vidékén 1430 körül. Az eretnekek és a zsidók elleni prédikációk, rágalmazások is megtették hatásukat, hiszen éppen ebben a térségben voltak különösen aktívak. A boszorkányszombat fogalmának megszületését éppen a különböző témák konvergenciája tette lehetővé. Első leíróik e különféle hatások alatt, valamint mentális és kulturális hátterük segítségével megalkották saját boszorkányszombat-elképzelésüket. Claude Tholosan, vagy az *Errores gazariorum* névtelen szerzője nem ugyanazokról a dolgokról számol be, mint Fründ és Nider, mégis, osztoznak már egy közös boszorkányszombat-elképzelésen is: mindannyian nők és férfiak csoportjáról számolnak be, akik gonosz varázslást végeznek, egy démon vagy az Ördög köré csoportosulnak, és rituális vagy valódi kannibalizmust gyakorolnak. Ez az a mitológiai alapfogalom, amelyet a francia és a bourgogne-i szerzők – Nicholas Jacquier, Jean Vineti, Pierre Mamoris vagy Jean Tinctor – adaptálnak. Ezek az írások különböznek azoktól a szövegektől, amelyek más kulturális kontextusban íródtak, mint például az olasz Ferenc-rendi szerzetesek leírásai. A sienai Bernardin és Kapisztrán Szent János szövegeiben a boszorkányszombat feminizálása sokkal szembetűnőbb, és a *strigák*ra és *lamiák*ra való – más kulturális kontextusból eredő – utalások sokkal nagyobb számban fordulnak elő bennük.[49] Ezért szükséges azonosítani a kulturális és földrajzi környezetet és megvizsgálni a szerzők különféle megközelítéseit, amikor a boszorkányszombat fogalmának történetével foglalkozunk. E módszer segítségével jobban megérthetjük, hogyan lett ez a jelenség „aktuális" egy adott korban és helyen.

Angolból fordította: Bihari Anna

Jegyzetek

1 A lausanne-i csoport ezúton köszöni meg Robert Deschaux közreműködését a Champion des Dames kiadásában és Pierette Paravy munkáját Claude Tholosan művének kiadásában és jegyzetelésében.
2 Lausanne 1999. Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26.
3 Rome, BAV, Vat. Lat. 456 f. 205v–206r.
4 Basel, Universitätsbibliothek, A II 34, f. 319r (307r)–320v (308v).
5 E földrajzi összefüggés magyarázatára lásd Ostorero et al. (1999: 511–513).
6 Ez a hipotézis több okból is figyelemre méltó; először is azért, mert Ponce Feugeyron éppen az a személy, akit V. Sándor felhatalmazott arra, hogy a zsidók és az új keresztények szektái ellen fellépjen, akik vallásellenes rítusokat terjesztenek, jóslással, varázslással foglalkoznak, és egyéb tiltott dolgokat művelnek. Ugyanezt a bullát erősíti meg 1418-ban V. Márton és 1435-ben IV. Jenő. Mindebből arra következtethetünk, hogy Ponce harminc éven keresztül megszakítás nélkül tevékenykedett; másodszor pedig: ha Ponce Feugeyron volt az *Errores gazariorum* szerzője, még inkább megmagyarázhatók a szövegben érezhető zsidóellenes mozzanatok. A ferences szerzetes intenzív támadást indított a Franciaországból kiűzött zsidók ellen, valamint a Talmud és egyéb zsidó vallási iratok ellen. Mindazonáltal lényeges a lehető legnagyobb pontossággal újra átvizsgálni szerepét, és felvázolni az

ezekben az években Val d'Aoste-ban működő inkvizítorok cselekvéskörét. Ezt a kérdést tárgyalja a *Studi medievali*ban megjelent cikk.

7 Kieckhefer (1976; 1989; 1997); Bailey (1996; 1998); Schmitt (1998: 417–451); Klaniczay (2001).

8 Ginzburg (1992); Behringer (1994); Klaniczay (2001).

9 Cohn (1982: 81–100); Textier (1985); Neumann (1997).

10 Ostorero et al. (1999: 301–304).

11 I. m. 30, 280, 378–415.

12 I. m. 156.

13 I. m. 154–156, 288, 363 és passim.

14 Hansen (1901: 16–17); Behringer (How Waldensiens...).

15 Cohn (1982: 35–82); Patschovsky (1991); Hergemoeller (1996); Blauert (1989: 35–50).

16 Behringer (1994; How Waldensiens...); Utz Tremp (1994: 130, 132); Ginzburg (1980); Lecouteux (1986); Schmitt (1994); Pócs (1993; 1989; 1998).

17 Maier (1996: 234). A démon így szólt hozzá: „Tu habes nescio quid et magnum melenconiam de tuis liberis qui deffuncti sunt. Si tu velis credere, ego tibi monstrabo liberos tuos." Uo. 238: „Interrogata que fuit causa per quam fevit homagium demoni, dicit quod causa mortis liberorum suorum."

18 Ostorero et al. (1999: 34–36).

19 Utz Tremp (1994: 130–132, 200); Amati (1865: 17–21).

20 Utz Tremp (1999: 36–37. oldal és 9. szám).

21 Paravy (1993: 909–1183); Utz Tremp (1990; 1991a; 1991b; 1995a; 1999).

22 Utz Tremp (1991b); Andenmatten–Utz Tremp (1992: 82–92).

23 Ostorero (1995: 174–182, 274). Ugyanez a kifejezés *(moderni heretici)* tűnik fel a Chaterine de Chynal elleni tárgyaláson 1449-ben a Val d'Aoste-i Montjovet-ben: Gamba (1964).

24 Chène–Ostorero (2000); Ostorero (1999); Burghartz (1986); Utz Tremp (1995a).

25 Behringer (How Waldensiens...).

26 Az első francia nyelvű utalás a „sabbath" jelenségére egy 1446-ban a párizsi parlament által lefolytatott perben található: egy Saintes-be való asszony, Jehanne Guerme „megvallotta, hogy egy boszorkányszombaton egy nagy fekete férfi jelent meg hatalmas ragyogó fekete szemekkel". Lásd Gauvard (1999: 99, valamint 50. szám). Ugyanez a szereplő tűnik fel Pierre Mamoris *Flagellum maleficorum* című művében az „ad demoniaca sabbata" kifejezésben 1462-ben: Hansen (1901: 210; kritikai kiadását a szerző készíti elő).

27 Ostorero et al. (1999: 286–287, 323–327 és 18. §).

28 Blumenkranz (1996: 91); Trachtenberg (1961); Maccoby (1992).

29 Strobino (1996: 74, 130–135).

30 Ginzburg (1992: 70–77); Poliakov (1995: 153, 290–295).

31 Urkunden der Stadt Strassburg, 1986, 167–174, nº 185.

32 V. Márton bullája 1422. február 26-án :„Nonnunquam eciam plurimee Christiani, ut dictos Iudeos redimi facere, ac eos bonis et substanciis suis spoliare, et lapidibus cedere possint, ficis occasionibus coloribus asserunt, mortalitatum et aliarum calamitatum temporibus, Iudeos ipsos venenum in fontibus iniecisse, et suis azimis humanum sanguinem miscuisse, ob que scelera, eis sic iniuste obiecta, talia astruunt ad perniciem hominum evenire: et variis persecotionibus populi commoventur contra Iudeos ipsos, eosque cedunt, et variis persecutionibus et molestiis afficiunt et affligunt"; lásd Simonsohn (1989: 711–712).

33 Hansen (1901: 16–17 et supra).

34 Loeb (1885: 31); Foa (1996; 370).

35 Morerod (1997: 446–450); Hodel (1993); Utz Tremp (1995b); Bardelle (1993).

36 Ostorero et al. (1999: 42–43); Amman-Doubliez (1999, 78–86).
37 Ostorero et al. (1999: 188–196, 42–43); Chène (1999: 260–264); Borst (1988: 267–86).
38 Chiffoleau (1986; 1990; 1992); Borst (1988: 267–286); Muchembeld (1993). A francia-Svájcban lefolytatott boszorkányperek különböző hullámainak politikai vetületére a következő művek mindegyike rámutatott; lásd Maier (1996: 65–57, 192–193); Ostorero (1995: 127–131, 185–187); Modestin (1999a: 171–174; 1999b).
39 Ginzburg (1992); Pócs (1989; 1993; 1998); Klaniczay, *Trance;* Behringer (1994; How Waldensiens...).
40 Êtres fantastiques (1992: 17–46); Behringer (1994: 39–40); Harf-Lancner (1985); Lecouteux (1992: 121–144); Kieckhefer (1976: 71–72).
41 Anman-Doubliez (1999: 86–89).
42 Ginzburg (1992: 124).
43 A halottak menetéről lásd Guntern (1978: 504–579).
44 Behringer (1994: 62–63); Klaniczay (2001).
45 Ostorero et al. (1999: 134–136); Chène (1999: 215–220).
46 Hansen (1991: 133–145). Előkészületben van e szöveg kritikai kiadása, mely a szerző munkája.
47 Ostorero et al. (1999: 334–353); Modestin (1999a: 214–251; 1999b: 120). Félreértések elkerülése végett: nem állítom, hogy ezeken a tárgyalásokon született meg az a gondolat, hogy a boszorkányok repülnek, csak arra mutatok rá, hogy az *Errores* B-kézirata magába olvasztotta egy adott tárgyalás egy epizódját.
48 Berlioz (1998).
49 Montesano (1999: 95–152).

Bibliográfia

AMATI, G. 1865: Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori, anno 1387. *Archivio storico italiano* Serie terza, 2/I: 3–61.

AMMANN-DOUBLIEZ, Ch. 1999: La première chasse aux sorciers en Valais (1428–1436). In M. Ostorero et al. (szerk.): *L'Imaginaire du Sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.–1440 c.)* Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26. Lausanne, 63–97.

ANDENMATTEN, B.–UTZ TREMP, K. 1992: De l'hérésie à la sorcellerie: l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420–1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande. *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 86: 69–119.

BAILEY, M. D. 1996: The Medieval Concept of the Witches' Sabbath. *Exemplaria. A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies* 8: 419–439.

– 1998: *Heresy, witchcraft and reform: Johannes Nider and the religious world of the late Middle Ages.* (Disszertáció: NorthWestern University. Kézirat)

BARDELLE, Th. 1993: *Zur Geschichte der Juden in Savoyen und Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus' VIII.* (Disszertáció: Trier. Kézirat)

BEHRINGER, W. 1994: *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit.* München–Zürich: Piper.

– (s. a.) How Waldensians Became Witches. In Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (szerk.): *Demons, spirits, witches.* Budapest: CEU Press.

BERLIOZ, J. 1998: *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Age.* (Micrologus' Library, 1) Firenze.

BLAUERT, A. 1989: *Frühe Hexenverfolgungen: Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts.* Hamburg.

BLUMENKRANZ, B. 1966: *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien.* Paris.

BORST, A. 1988: Die Anfänge des Hexenwahns in den Alpen. In *Barbaren, Ketzer und Artisten, Welten des Mittelalters.* München–Zürich, 267–286.

BURGHARTZ, S. 1986: Hexenverfolgung als Frauenverfolgung? Zur Gleichsetzung von Hexen und Fauen am Beispiel der Luzerner und Lausanner Hexenprozesse des 15. und 16. Jahrhunderts. In von L. Berrisch et al. (szerk.): *Beiträge der 3. Schweizerische Historikerinnentagung.* Zürich, 86–105.

CHÈNE, C. 1999: Johannes Nider, Formicarius. In M. Ostorero et al. (szerk.): *L'Imaginaire du Sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.–1440 c.).* (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26) Lausanne, 99–266.

CHÈNE, C.–OSTORERO, M. 2000: Démonologie et misogynie. L'émergence d'un discours spécifique sur la femme dans l'élaboration doctrinale du sabbat au XVe siècle. In A-L. Head-Koenig–L. Mottu-Weber (szerk.): *Les femmes dans la société européenne. Die Frauen in der europäischen Gesellschaft. 8th Congress of the historians from Switzerland. 8. Schweizerische Historikerinnentagung.* (Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève) Genève, 171–196.

CHIFFOLEAU, J. 1986: Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle. In *L'aveu: Antiquité et Moyen Age.* (Collection de l'Ecole française de Rome, 88) Rome, 341–380.

– 1990: Dire l'indicible: remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle. *Annales ESC* 45 (mars-avril), 289–324.

– 1992: Amédée VIII ou la Majesté impossible? In B. Andenmatten–A. Paravicini Bagliani–N. Pollini (szerk.): *Amédée VIII–Félix V, premier duc de Savoie et pape (1383–1451).* (BHV, 103) Lausanne, 19–49.

COHN, N. 1982: *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantasmes et réalités.* Paris.

Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936–1981). In *Le Monde alpin et rhodanien* 1–4 (1992).

FOA, A. 1996: The Witch and the Jew: Two Alikes that Were Not the Same. In J. Cohen (szerk.): *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought.* Harrassowitz, Wiesbaden.

GAMBA, F. 1964: La sorcière de Saint-Vincent. Un procès d'hérésie et de sorcellerie au XVe siècle. *Bulletin de la Société académique, religieuse et scientifique du duché d' Aoste* 41: 283–311.

GAUVARD, C. 1999: Paris, le Parlement et la sorcellerie au milieu du XVe siècle. In *Finances, pouvoirs et mémoire. Hommage à Jean Favier.* Paris, 85–111.

GINZBURG, Carlo 1980: *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI–XVIIe siècle.* Paris.

– 1992: *Le sabbat des sorcières.* Paris.

GUNTERN, J. 1978: *Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Sagen, Legenden, Märchen, Anekdoten aus dem deutschsprechenden Wallis.* Basel.

HANSEN, J. 1900: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung.* München.

– 1901: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter.* Bonn. [Reprint: Hildesheim, 1963)

HARF-LANCNER, L. 1985: La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou. *Annales ESC* 40: 208–226.

HERGEMOELLER, B. U. 1996: *Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhundert.* Münster.

HODEL, B. 1993: Sermons de Saint Vincent Ferrier à Estavayer le Lac en mars 1404. *Mémoire dominicaine* 2 (Printemps): 149–192.

KIECKHEFER, Richard 1976: *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* London.

– 1989: *Magic in the Middle Ages.* Cambridge.

– 1997: *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century.* Stroud.

KLANICZAY Gábor 2001: Transz és szkepticizmus Johannes Nider „Formicarius" című traktátusában. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában.* Studia Ethnologica Hungarica I. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 39–106.

LECOUTEUX, Claude 1986: *Fantômes et revenants au Moyen Age.* Paris.

– 1992: *Fées, sorcières et loups-garous.* Paris.

LOEB, J. 1885: Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie. *Revue des Etudes juives* 10.

MACCOBY, H. 1992: *Judas Iscariot and the myth of the jewish evil.* London.

MAIER, E. 1996: *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477–1484).* Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale, 17. Lausanne.

MODESTIN, G. 1999a: *Le diable chez l'évêque. Une chasse aux sorciers dans les terres épiscopales du diocèse de Lausanne vers 1460.* Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 25. Lausanne.

– 1999b: Der Teufel in der Landschaft. Zur Politik der Hexenverfolgungen im heutigen Kanton Freiburg von 1440 bis 1470. *Freiburger Geschichtsblätter* 76: 81–122.

MONTESANO, M. 1999: *Supra acqua et supra ad vento. Superstizioni, maleficia e incamtamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV).* (Istituto storico italiano per il medio evo, Nuovi studi storici, 46) Roma.

MOREROD, J.-D. 1997: Les Juifs et leurs communautés (XIIIe–XVe siècle). In A. Paravicini Bagliani–J.-P. Felber–J.-D. Morerod–V. Pasche (szerk.): *Les Pays Romands au Moyen Age.* Lausanne, 446–450.

MUCHEMBLED, Robert 1993: *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers, X^{ve}–XVIIe siècle.* Paris.

– (szerk.) 1994: *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours.* Paris.

NEUMANN, A. 1997: *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im Malleus Maleficarum.* (Saarbrücker Hochschulschriften, Bd 30) St. Ingbert.

OSTORERO, Martine 1995: *Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448).* (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 15) Lausanne.

– 1999: La sorcellerie dans les Alpes (XVe–XVIIe siècles). Un crime féminin? *Archivio storico ticinese.* 125: 39–52.

OSTORERO, M.–PARAVICINI-BAGLIANI, A.–UTZ TREMP, K.–CHÈNE, C. (szerk.) 1999: *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.–1440 c.).* Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26. Lausanne.

PARAVY, P. 1993: *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné.* Collection de l'École française de Rome, 183. Rome.

PATSCHOVSKY A. 1991: Der Ketzer als Teufelsdiener. In H. Mordek (szerk.): *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65 Geburtstag.* Tübingen, 317–334.

PÓCS Éva 1989: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe.* (FF Communications 243) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

– 1993: Le sabbat et les mythologies indo-européennes. In N. Jacques-Chaquin–M. Préaud (szerk.): *Le sabbat des sorciers, XVe–XVIIIe siècles. Actes du colloque international de l'E.N.S. de Fontenay/Saint-Cloud (4–7 novembre 1992).* Grenoble, 23–31.

– 1998: *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Ages.* Budapest: CEU Press.
POLIAKOV, L. 1955: *Histoire de l'antisémitisme.* Tome 1. *L'âge de la foi.* Paris.
RUSSEL, J. B. 1972: *Witchcraft in the middle ages.* Ithaca–London.
SCHMITT, Jean-Claude 1988: Les superstitions. In J. Le Goff–R. Rémond (szerk.): *Histoire de la France religieuse.* t. 1, Paris, 417–551.
– 1994: *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris.
SIMONSOHN, S. 1989 et 1991: *The Apostolic See and the Jews.* (Studies and Texts, 95 et 109) Toronto.
STROBINO, S. 1996: *Françoise sauvée des flammes? Une Valaisanne accusée de sorcellerie au XVe siècle.* (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 18) Lausanne.
TEXTIER, P. 1985: Du pacte de Théophile au pacte du sorcier. In *Histoire des faits de la sorcellerie. Actes de la huitième rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 5 et 6 octobre 1984.* Angers, 25–34.
TRACHTENBERG, J. 1961: *The Devil and the Jews, the medieval conception of the Jew and its relations to Modern Antisemitism.* Cleveland–New York.
Urkunden der Stadt Strassburg 1896: Bd. 5, bearb. H. Witte und G. Wolfram, Strassburg.
UTZ TREMP, K. 1990: Das Fegfeuer in Freiburg. Erste Annäherung an die Akten des Freiburger Waldenserprozesses von 1430. *Freiburger Geschichtsblätter* 67: 7–30.
– 1991a: Der Freiburger Waldenserprozess von 1399 und seine bernische Vorgeschichte. *Freiburger Geschichtsblätter.* 68: 57–85.
– 1991b: Richard von Maggenberg und die Freiburger Waldenser (1399–1439). Ein Werkstattbericht. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 47: 509–58.
– 1994: Waldenser und Wiedergänger. Das Fegefeuer im Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers (1317–1326). In *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter.* Catalogue d'exposition. Zürich, 125–134.
– 1995a: Ist Glaubenssache Frauensache? Zu den Anfängen der Hexenverfolgungen in Freiburg (um 1440). *Freiburger Geschichtsblätter* 72: 9–50.
– 1995b: Ein Dominikaner im Franziskanerkloster. Der Wanderprediger Vinzenz Ferrer und die Freiburger Waldenser (1404). Zu Codex 62 der Franziskanerbibliothek (Freiburg). In *Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert.* Freiburg Schweiz, 81–106.
– 1999: *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Uechtland (1399 und 1430).* Freiburg Schweiz.
– (szerk.) 2000: *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Uechtland (1399–1439).* Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistergeschichte des Mittelalters 18. München.

TAKÁR ZSUZSÁNNA

Boszorkányperek Marosszéken és Marosvásárhelyen a 17. és a 18. században

Tanulmányom tárgyát a 17. és 18. századi marosszéki és marosvásárhelyi boszorkányperek alkotják. Célom, hogy a nyugat- és kelet-európai perek ismeretében elemezzem ezeket a pereket.[1]

A középkori boszorkányokat megjelenési formájuk, illetve természetük szerint több típusra osztották Európában, sokféle meghatározásuk volt ismert. Közös sajátságuk volt, hogy ismerték a füvek és a csillagok titkait, tudtak gyógyítani, de ugyanakkor képesek voltak megbetegíteni az embereket és az állatokat, házasságokat tudtak megrontani, illetve megjavítani, értettek a különböző bájitalok készítéséhez. Az ilyen boszorkányokat, mind a fehér, vagyis gyógyító, mind a fekete, azaz rontó mágia gyakorlóit, nevezték varázslóknak, mágusoknak is. A törvénykönyvekben általában úgy határozták meg a boszorkány fogalmát, mint olyan személyt, aki szövetséget kötött az ördöggel, és akitől cserébe természetfeletti képességeket kapott. A szövetséget a boszorkányszombatokon kötötték, ahol az ördög megjelölte a szövetségeseit egy, az emberi szem számára láthatatlan jellel, amely érzéketlen volt a fájdalomra. A boszorkány a maga részéről általában egy úgynevezett obszcén, az ördög hátulsó felére adott csókkal pecsételte meg a szövetséget. A nyugat-európai boszorkányperekben leírt „szövetség" megkötése, a középkori vazallusi eskü paródiájának tűnik. Nem lehetett azonban szövetségről beszélni, a szó valódi értelmében, a boszorkány és az ördög között, hiszen a szövetség egyenrangú társakat feltételez, a boszorkányok azonban soha nem voltak egyenrangú társak, csak eszközök, vagy a legjobb esetben szolgák, akik segítették a gonoszt, szándékai megvalósításában. Ezek lehettek az egész társadalomra kiható cselekedetek, mint például a kutak vizének megmérgezése, a vetések elpusztítása, vagy egyes személyek ellen irányuló egyéni akciók. A 15. század filozófusainak megoszlik a véleménye a boszorkányságról. Egyesek szerint csak a gonosz erői segítségével lehet varázsolni (Johann Hartlieb), mások szerint a növények gyógyító ereje Isten ajándékai az emberiség számára (Marsilio Ficino).[2]

Nyugat-Európában már a 13. században megkezdődött a boszorkányüldözés az albigensek és a valdensek megvádolásával. Az a tény, hogy IV. Sándor pápa (1275) megtagadta a Domonkos-rendi szerzetesek kérését, hogy a rend tagjai inkvizítorként

üldözhessék a boszorkányokat, csak késleltette a nagy boszorkányüldözést, de meg nem állította. XXII. János pápa bullája („*Super illius specula*", 1326) új fejezetet nyitott a boszorkányüldözés történetében. Ez a körlevél azonosította a boszorkányságot az eretnekséggel, így az egyházi törvényszékek is vallathatták és elítélhették a boszorkányokat. Egy századdal később íródott a *Malleus Maleficarum* (1486), amelyet minden országban felhasználtak a boszorkányok üldözésében. A *Malleus* a bevezetésben közzéteszi VIII. Ince pápa bulláját („*Summis desiderantes affectibus*", 1484), amely felszólítja a német egyházatyákat, hogy fokozottan üldözzék a boszorkányokat. Könyvükben *Spengler* és *Institoris* hangsúlyozzák, hogy a népi varázslás is ugyanúgy eretnekségnek számít, mint az ördöggel kötött szövetség. Ugyancsak a 15. században jelent meg a mágikus összeesküvés elmélete, amely szerint a varázslóknak, akik külön szektát alkottak, a társadalom elpusztítása a céljuk. A varázslók gyülekezőhelyét kezdetben *zsinagógá*nak nevezték, majd *sabbat*nak. (Magyar megfelelője a *boszorkányszombat.*) Erre a boszorkányok bűvös kenőcsökkel megkent botokon, vagy háziállatokon lovagolva érkeztek. A bűvös kenőcsöt különböző mérgező növények kivonatából (beléndek stb.), valamint csúszómászók és meg nem keresztelt gyermekek hamvából vagy zsírjából készítették. Az inkvizítorok vádjai szerint a boszorkányok ezeken a sabbatokon valóságos bacchanáliákat rendeztek, az összegyűlt boszorkányok megtagadták a kereszténységet, leköpdösték a keresztet és megszentségtelenítették a templomokból ellopott szent ostyát. Nyugat-Európában a legtöbb boszorkányper a 16. és a 17. század első felében volt. Az állam támogatta a boszorkányok üldözését, mivel ezek által ellenőrizhette az egyházat, ami hozzájárult az abszolutizmus megszilárdításához, mivel még nem különült el élesen egymástól az állam és az egyház fogalma, a fogalmak összeolvadása pedig az államnak kedvezett.[3]

Az állam közbeavatkozásával megváltozott a peres eljárás, általánosították a kínzás használatát. A magánszemélyek közötti ellentétek átalakultak a társadalom és az egyén közötti konfliktusokká. A kínzás általánosításával párhuzamosan, a törvények is egyre keményebben torolták meg a boszorkányságot. V. Károly büntető törvénykönyve, a *Nemesis Carolina* (1532) több fejezetben is tárgyalja a boszorkányság elleni büntetéseket, majd Justinianus törvénykönyvére hivatkozva elrendeli a gonosz cselekedeteket elkövető boszorkányok máglyán való elégetését.[4] A kuruzslásért, fehér mágia használatáért csak enyhébb büntetés járt. Mintegy folytatásaként a *Nemesis*nek, a *Constitutiones saxonicae* (1572) elrendelte, hogy minden boszorkányt máglyán kell elégetni.

Kelet- és Kelet-Közép-Európában ugyanúgy üldözték a boszorkányokat, mint a kontinens nyugati részén. A boszorkányság meghatározása csak kis mértékben különbözött a fentebb említettől. Így, egy magyarországi katolikus pap véleménye szerint, a boszorkányok olyan személyek, akik titokban vagy nyíltan szövetségre léptek az ördöggel, és ezért cserébe természetfeletti képességeket kaptak. Ezek segítségével a boszorkányok képesek voltak rövid idő alatt messzire elérni, semmiből lakomákat rendezni, embereket állatokká varázsolni, botokon lovagolni stb.[5] A boszorkányszombatokról itt még nem esik szó, annak ellenére, hogy az erdélyi magyarok körében is megtalálható az a hit, hogy a boszorkányok évente egyszer a Szent Gellért-hegyen találkoznak, és ott mulatnak reggelig.[6] Erre a legjobb példa, hogy 1746-ban

két asszony azért indított rágalmazási pert Marosszéken, mert valaki azt állította róluk, hogy boszorkányként a Szent Gellért-hegyre jártak borsot szedni.[7]

Magyarországon a boszorkányok és a boszorkányság elleni törvények már a kora 11. században fellelhetők. Szent István törvénykönyve 1030-ban előírja, hogy a boszorkánypereket egyházi bírák tárgyalják, valamint meghatározza a bűvös-bájos praktikákért kirótt büntetéseket is. Ha első ízben kaptak valakit boszorkányságon, akkor kötelezték egy bizonyos ideig tartó tisztító böjt megtartására, a második alkalommal már izzó vassal megbélyegezték a homlokát vagy a hátát, a harmadik alkalomkor pedig átadták a világi hatóságoknak, amelyeknek joguk volt halálos ítéletet is kiróni.[8] Néhány évvel később, 1077-től egy rövid ideig, Szent László király parancsára, a boszorkánypereket csakis egyházi bírák tárgyalták, majd 1100-ban Könyves Kálmán a boszorkányok ügyeit a világi törvényszékek hatáskörébe utalta. Az erdélyi törvénykezés, akárcsak a magyar, lengyel és cseh, a boszorkányságot a közönséges büntetőperek között tárgyalta (*Tripartitum*, 1514; *Pavel z Kodlína*, 1536).[9] A 17. századtól kezdve Csehországban és Morvaországban is felhasználták a *Nemesis Carolinát* a törvénykezésben. Ausztriában ebben az időszakban jelent meg a *Praxis Criminalis*, amelyet annak ellenére, hogy Magyarországon soha nem emelkedett törvényerőre, csatolták a magyar *Corpus Juris*hoz.[10] Erdélyben, akárcsak Közép-Európa többi részén, a 15–18. században a boszorkánypereket világi bírák tárgyalták, így gyakori volt a halálbüntetés.

Erdélyben már a 13. századtól kezdődően megtalálhatóak a boszorkányperek, a nagyváradi Regestrumban tizenkét forró vas próbára ítélt boszorkány esetét jegyezték fel e században. Erdélyben boszorkánypereket a legnagyobb számban a 16. és a 18. századok között tárgyaltak. Tanulmányomban a marosszéki és a marosvásárhelyi levéltár anyagából a 17., illetve 18. századi pereket dolgoztam fel. Az utolsó per anyaga 1754-ből származik, ebből azonban csak a tanúkhoz intézett kérdések maradtak fenn. A későbbi években, Mária Terézia császárnő rendelete alapján (1756), bár a vármegyéknek és a törvénykezési joggal bíró városoknak továbbra is joguk volt megtárgyalni, majd ítélkezni a boszorkányok felett, azonban az ítéletet a végrehajtás előtt fel kellett terjeszteni Bécsbe, a Helytartótanácshoz. Két év elteltével a császárnő elrendelte, hogy a boszorkányperek vádlottjait minden esetben szállítsák fel Bécsbe, anélkül, hogy kivallatnák, vagy megkínoznák őket, majd végképp betiltotta boszorkányperek indítását (1768). Ennek ellenére a levéltár iratai között fennmaradt néhány olyan pernek az anyaga, amelyek mindegyikét e rendelet után folytatták le. A legutolsó ezek közül a perek közül 1784-ből való, és II. József jóváhagyásával folytatták le a vizsgálatot.[11]

Összesen hatvanhárom per anyagát vizsgáltam meg, a vádak hasonlósága miatt azonban, főképp a rágalmazási perek esetében, csak néhány jellemző esetet ragadok ki. A pereket típusaik szerint több csoportba soroltam, így külön típust képviselnek a *rágalmazási perek* (ahol boszorkánysággal való rágalmazás a vád), a tényleges *boszorkányperek* (ahol boszorkányság a vád), valamint azok a perek, amelyek esetében a *boszorkányság vádja csak másodlagos* volt, és végül a csonkán, a perjegyzőkönyv teljessége nélkül fennmaradt *ítéletek*.

1. A *rágalmazási perek* csoportját a boszorkánysággal való szidás, rágalmazás miatt indított kártérítési perek képezik. Ezek közül is kiemelt fontosságúnak tartom azokat a pereket, amelyekben megemlítik a mesterkedéseket, amelyek alapján boszorkánynak neveztek valakit. A praktikák mind az állatok, mind az emberek megbetegítésére, megrontására vonatkoztak. A rágalmazásért indított perek nagy száma (80 százalék a 17. és 50 százalék a 18. században) mutatja, milyen nagy fontossággal bírt a helyi társadalmakban a boszorkánysággal való vádaskodás. Ezeknek az útszéli szidásoknak, átkozódásoknak sokszor komoly következményei lehettek, hiszen a boszorkányok elleni pereket általában feljelentések alapján indították. A per során a tanúk meghallgatásakor a bíró többnyire feltette a kérdést, miszerint a tanúnak van-e tudomása arról, hogy a vádlott boszorkánysággal foglalkozik, illetve hallott-e ilyesmit beszélni a vádlottról. Amennyiben a faluban vagy a városban az illető vádlottat többen is ilyen szavakkal illették, a tanú nyugodtan adhatott igenlő választ. Ennek alapján esetleg később elítélték a vádlottat. A boszorkánysággal való rágalmazás miatti perindítás azonban nem volt veszélytelen, a felperes (aki a pert indította) kockáztatta, hogy esetleg elítélik boszorkányság vétke miatt. Így például Szász Ruszint azzal a panasszal fordult a bírósághoz, hogy Mátyás Katalin őt bűvös-bájos boszorkánynak „difflamálta", és ezért törvényes elégtételt kért (1645). Ugyanakkor Mátyás Katalin szintén pert indított Szász Ruszint ellen, aki állítása szerint az utcán káromolta, szidta. Mindezekért ő is kártérítést követelt. Az ítélet megállapítja, hogy mindkét asszony egyformán bűnös az egymásra mondott rágalmak ügyében, ezért egyiket sem illeti meg kártérítés, ugyanakkor a vicekirálybíró ítélete szerint Szász Ruszint boszorkánysága bizonyosságot nyert az ott elhangzottak alapján, így a fent említett asszonyt halálra ítélte.[12]

A rágalmazási perek egy része tényleges boszorkányperekbe olvad, a boszorkányság, kuruzslás vádja is felmerül bennük, illetve fordítva, a boszorkánysággal vádoltak pereiben gyakran kerül szóba mellékvádként a boszorkánysággal való rágalmazás. A rágalmazásért feljelentő könnyen kerül egyazon perben boszorkányság-gyanúba. Tehát a két kategória – mint az alábbiak jelzik – nem mindig válik élesen ketté.

2. A marosszéki és marosvásárhelyi boszorkányperekben felsorolt boszorkányságok, bűvös-bájos mesterkedések általában a pozitív, „fehér" mágiához tartoznak. Így a Zerednainé kontra Feketéné perben[13] (1642) az alperes képviselője felsorolja, milyen praktikákra tanította a felperes a Feketéné menyét, amelyeknek alapján aztán Feketéné boszorkánynak nevezte a felperest. A mesterkedések a családi béke visszaállítására vonatkoztak, amelynek érdekében Zerednainé azt tanácsolta az ifjú asszonynak, hogy kaparja meg a ház négy sarkát, és az így szerzett kaparékot tésztába sütve etesse meg a férjével. Zerednainé állítólag azt tanácsolta a fiatalasszonynak, hogy ha e módszerrel nem érte volna el a kívánt hatást, akkor egy temetéskor üljön a halott ember hasára és markoljon fel egy rög földet, majd ezzel a földdel fusson haza, visszatekintés nélkül. A földet szintén tésztába sütve kellett megetetni a haragos férjjel. A mai ember számára nevetségesnek tűnnek a fentebb leírt mesterkedések, de a 17.

és a 18. századi Erdélyben, ilyen és ezekhez hasonló vádak alapján, több embert végeztek ki. Az ítélet kegyetlenségét azzal magyarázták, hogy a boszorkány vétett mind Isten, mind az emberek törvényei ellen, így tettéért halálbüntetést érdemelt.

Havadtői Nagy Mihály pere Kovács Katalin[14] ellen, (1651) bár szintén rágalmazási per, kissé eltér a többi ilyen típusú pertől, hiszen a felperes a saját feleségét vádolja boszorkánysággal. A vádlott védekezésében megemlíti, hogy előző férjétől örökölt javai még mindig a felperesnél vannak, akit durvasága miatt kellett elhagynia. Feltehetőleg a férj így akart megszabadulni a feleségétől, és megtartani annak vagyonát. Gegesi özvegy Bodoni Györgyné, Cséplő Márta kontra Kilyén István[15] (1664) pere esetében a felperes azért indította a keresetet, mert a vádlott nemcsak boszorkánynak nevezte őt, hanem „vallatott is" ellene. A vádlott nem tagadja a vallatást, de állítja, hogy ennek során senkit néven nem nevezett, csak azt akarta megtudni, ki a felelős felesége megnyomorodásáért. Nemcsak az embereket, hanem az állatokat is megbetegítették, vagy elvették hasznukat a boszorkányok. Így a mezőmadarasi Márton Anna, Hatolyai Mihály özvegye által Fodor András ellen indított pere esetében[16] (1665) az alperes boszorkánynak nevezte a felperest, azt állítva, hogy a marhák között üres sajtárral járkált, nyilvánvalóan azzal a szándékkal, hogy bűvösbájos praktikákkal elvegye a tehenek tejét vagy hasznát. Ugyanakkor Barabási Pál és Mátyási Márta, Barabási Pálné állítólag azzal vádolták ehedi Kis Judit, Barabási Péternét, hogy megbetegítette Barabási Pált és „bekötötte a marhájok száját" (1667).[17] Abban a perben, amelyet nyárádgálfalvi Fekete Márta Orbay Mihályné indított Nagy András ellen (1669),[18] szintén megjelent a vád, miszerint a felperes boszorkányos mesterkedésekkel elveszejtette az alperes feleségét és marháját. Ugyanabban az évben, ugyanazon a napon az előbb említett nyárádgálfalvi Fekete Márta, Orbay Mihályné kártérítési pert indított Hegedűs Krisztina, ifj. Ozdi István özvegye ellen,[19] aki őt boszorkánynak szidta, és azt állította, hogy leányát megbetegítette, annak férjét pedig megbabonázta. Az alperes védekezésében többek között azt mondta, hogy ő nem állította, hogy a felperes boszorkány lenne, csak azt mondta, hogy úgy hallotta, hogy a felperes asszonyt, Kádár Andrásnéval, kiadták volna, mint boszorkányt. Hegedűs Krisztina szavai szerint ezt a Kádár Andrásnét boszorkányságért megégették Marosszéken, azonban erre nézve nem található semmilyen információ Marosszék levéltárában. Ugyanabban az évben, folyfalvi Bot Katalin, László Márton özvegye beperelte Jánosi Györgyöt,[20] mert az azzal vádolta, hogy egy éve éjszakánként rájár és megnyomja.

Az 1669-es év különösképpen bővelkedik boszorkányperekben, összesen hat ilyen pert jegyeztek le (ez 17 százaléka a 17. századi pereknek) abban az évben. Az 1673-as lőrincfalvi Kovács alias Bölöni Anna, Fekete Andrásné kontra Nagy Anna, Kováts Istvánné[21] pere több szempontból is érdekes. A felperest egy évvel korábban halálra ítélték boszorkányság miatt, mivel az 1671-es Regestrumban hét személy is kiadta mint boszorkányt, azonban az ítéletet ismeretlen okokból nem hajtották végre. Ugyanakkor az alperes védekezésében azt állítja, hogy csak azt mondta, amit másoktól hallott, így nem lehet őt ezért megbüntetni. Ez az állítás egy olyan törvényre hivatkozik, amely szerint nem lehet rágalmazással vádolni olyan személyt, aki csak

megismételte mások szavait. A boszorkánysággal való szidalmazáshoz gyakran kapcsolódott a szabados életmóddal való vádolás is. Így, szentháromsági Magyari Anna, ifj. Nagy Mihályné kontra Györfi Erzsébet, id. Nagy Mihályné[22] (1684) perében az alperes „pártában feküdt és fattyazott, nyilvánvaló híres kurvának, bűvös-bájos boszorkánynak" nevezte.

Néhány esetben maradt fenn a periratok teljessége, a tanúknak feltett kérdések jegyzékével és a tanúvallomások teljes egészével. Ilyen eset Farkas Borbála pere, akit 1752-ben halálra ítéltek, vízpróbának vetettek alá és kivégeztek mint boszorkányt.[23] A per az utolsó marosvásárhelyi boszorkányperek közé tartozik. A vádlott egy idősebb bába volt, akit azért csuktak le, mert több ízben is megpróbálta felakasztani magát. Szállásadója, aki észrevette a szándékát, a bírától kért segítséget, mert attól félt, az öregasszony valóban kárt tesz magában. Amikor megkérdezte az idős asszonyt, miért akarja megölni magát, azt a választ kapta, hogy inkább saját kezével vet véget az életének, minthogy megégessék. Ezeket a szavakat később, a per folyamán felhasználták ellene, mert úgy értelmezték, hogy Farkas Borbála önmaga ellen vallott. A tanúvallomások nagy része ugyancsak terhelő bizonyítékként szolgált. A per folyamán 104 embert hallgattak ki. Az első alkalommal kihallgatott 78 tanúnak felsoroltak négy kérdést. Ezek a kérdések arra vonatkoztak, hogy a tanúk láttak vagy hallottak-e valamit arról, miszerint Farkas Borbála boszorkánysággal foglalkozott volna. Igenlő válasz esetén a tanút felszólították, mondja el, mikor és hogyan gyakorolta a vádlott a boszorkányságot. A harmadik kérdés arra kereste a választ, hogy a vádlott kinek a gyermekét vagy állatát rontotta meg az 1752-es esztendőben. A negyedik, egyben utolsó kérdés a vádlók jóhiszeműségére és azok erkölcsi tisztaságára vonatkozott. A tanúk közül csak kevesen tudtak vádakat felhozni. Egy részük (31 százalék) nem tudott semmi lényegeset válaszolni a feltett kérdésekre, más részük (14 százalék) pedig nem kívánt semmit sem hozzátenni az előtte szóló szavaihoz. A tanúvallomások alapján világosan kitűnik milyen ember volt az elítélt, és hogyan fajult odáig a helyzet, hogy boszorkánysággal vádolták. A vallomásokból kibontakozó jellemrajz alapján Farkas Borbála nem vetette meg az italozást, sokszor kért szeszesitalt vagy pénzt különböző emberektől. Ha visszautasították, szokása volt káromkodni és rontással, megbetegítéssel fenyegetőzni. Ennek következtében egyre kevesebben kérték fel, hogy segédkezzen a szüléseknél. Haragjában ilyenkor különböző fenyegetéseket vágott azoknak a fejéhez, akik elutasították. Legtöbbször az újszülött megbetegítését helyezte kilátásba, de nemritkán a felnőtteket is megfenyegette. Nem lehet tudni, hogy tanultabb volt-e, mint az akkori emberek egy része, és kihasználta azok babonás félelmét, hogy megteremtse ezt a varázsló, illetve boszorkány nimbuszt maga köré, amelytől úgy remélte, hogy biztosítani fogja megélhetését, vagy valóban hitt saját természetfeletti erejében. Tanácsai, észrevételei a 18. századi, átlagos műveltséggel rendelkező ember számára néha valóban különösek lehettek. Így egy fiatalasszonynak azt tanácsolta, hogy ne hagyja a szemetet benn a házban, mert a boszorkányok búvóhelyet találnak a felhalmozódott szemét alatt és kihallgatják, amit a házban lakók beszélnek. Miután az asszonynak úgy tűnt, hogy Farkas Borbála olyan dolgokat tud, amelyeket otthon a férjével, tanúk nélkül beszélt meg, a bába ezen kijelentése

különleges jelentőséggel bírt. Italozása és nyilvános fenyegetőzései miatt hamarosan, bármilyen betegség vagy szerencsétlenség történt a környéken, Farkas Borbálát okolták, többen nyilvánosan is boszorkánynak nevezték, és feljelentéssel fenyegetőztek. Alighanem sejtette, amennyiben elfognák, a környezetében lakó emberek ellene vallanának, ezért próbált öngyilkosságot elkövetni. A sors különös fintoraképpen ez a cselekedete volt az, amely a legtöbbet nyomott a latban az elítélésekor. A per megosztotta a közvéleményt, néhányan beadványt fogalmaztak meg, majd vallomást tettek Farkas Borbála érdekében. Ezek a tanúk mindnyájan vallják, hogy Farkas Borbála többször is járt a házukban, bábai minőségben, illetve már régebbről ismerik, de ők semmiféle jelét annak, hogy boszorkány lenne, nem látták.

Annak ellenére, hogy a tanúk nagy része vagy elismételi az előtte szóló szavait, vagy azt állítja, hogy nem tud semmi újat hozzátenni az előtte mondottakhoz, Farkas Borbála perében több érdekes vallomással is találkozunk. Ilyen vallomás Moldvai Erzsébeté, aki azt állítja, hogy több évvel a tanúvallomás tétele előtt, még fiatalasszony korában,[24] egy alkalommal közösen utazott a fogollyal Kolozsvárról Marosvásárhelyre. Útközben, miután elfáradtak, egy gyümölcsöskert közelében megálltak pihenni. Ekkor Farkas Borbála otthagyta a tanút azzal az indokkal, hogy elmegy egy kis gyümölcsöt kérni a csősztől. A tanú, miután hosszabb ideig várt, meglátta a csőszt, akivel beszédbe elegyedett, majd néhány szem gyümölcsöt kért és kapott tőle. Tovább várakozott, majd nemsokára nagy szárnysuhogással egy fehér lúd repült el mellette, olyan közel, hogy a tanú ijedtében eltakarta a szemét. Amint újból felnézett, meglátta maga mellett Farkas Borbálát, ezért a tanúnak úgy tűnt, hogy a vádlott volt az, aki madár képében repült. Más tanúk is állították a „szüléről", hogy képes állat alakját felvenni, így, Szíjgyártó Hegedűs József állítása szerint, Farkas Borbála őt az azelőtt való évi farsang idején, egy lakodalomból hazafele menet, fekete kutya képében megtámadta. A tanú szerint bármennyire ütötte, kergette is, nem tudta eltávolítani a kutyát mindaddig, amíg az egyik házból valaki gyertyát nem hozott ki. Ekkor a kutya eltűnt. A tanú sejteti, hogy bosszúról volt szó, mert a lakodalomban a fiatal legények felbosszantották a bábát. Az a tény, hogy több embert meggyógyított, csak rontott az asszony helyzetén, mivel a korabeli hiedelmek szerint a boszorkányok által megbetegített személyeket csak maguk a boszorkányok tudják meggyógyítani.

Állatok elpusztításával való vád csak egyetlen tanúvallomásban jelenik meg. Így Görög Judit azt vallja, hogy a vádlott bosszúból, mert nem kérték fel bábáskodni, valamilyen varázslattal megölte egy tyúkját és egy borját. Gyermekek és felnőttek megbetegítéséről több tanú is vall. A legtöbb esetben csecsemőkorú gyermekekről vagy terhes, illetve frissen szült asszonyokról van szó. A csecsemők megbetegítésén kívül az egyik asszony azzal vádolja Farkas Borbálát, hogy megpróbálta ellopni újszülött gyermekét, majd amikor ő ezt észrevette és segítségért kiáltott, a vádlott egyszerűen eltűnt. (A bábáknak mindig fontos szerepük volt a társadalomban, tudásukat megbecsülték, azonban éppen ennek következtében, gyakran váltak a boszorkányság vádjának céltáblájává.) Az asszonyok azzal vádolták, hogy különféle betegségeket idézett elő, illetve Csiszár György és felesége vallomása szerint, éjszaka

„megnyomta" őket. Amikor megfenyegette a foglyot, hogy megfogatja, ha nem fejezi be az éjszakai kínzásokat, Farkas Borbála azt válaszolta, hogy ő maga nem fogja többé zavarni, de „mondja meg annak a félszemű asszonynak is, hogy tegye le ő is magát". Ennek a félszemű asszonynak a létéről több esetben nem esik szó, semmi jele sincs annak, hogy bűntársának tekintették volna. Néhány esetben a tanúk arról is beszélnek, hogy a bába ellopta a frissen szült asszonyok méhlepényét *(mássát)*. Mivel a hiedelmek nagy szerepet tulajdonítottak a méhlepénynek, amelynek segítségével valakit egész életére meg lehetett nyomorítani, általában elásták, legtöbbször olyan mélyre, hogy az állatok ne tudják kikaparni. Több tanú is elmeséli, hogy Farkas Borbála azt állította, hogy ha a méhlepényt nem a megfelelő helyzetben ássák el, a tulajdonosának soha többet nem lehet gyermeke. Ez, valamint több olyan kijelentése, miszerint nem betegedett vagy halt volna meg a gyerek, illetve az anya, ha őt hívták volna bábának, vezetett odáig, hogy hamarosan félni kezdtek tőle az emberek. Ennek jele volt például Tót Péter tette, aki vallomásában elmesélte, egy alkalommal követte a vádlottat és keresztet rajzolt porban maradt lábnyomai felé. Rögtön ezután, annak ellenére, hogy mindaddig háttal állt feléje, tehát nem láthatta a kereszt rajzolását, a bába megfordult és átkokat szórt a tanú fejére. Az ilyen jellegű megnyilvánulások után már csak egy lépés volt addig, amíg haragosai azt kezdték terjeszteni, hogy olyan természetfeletti képességei vannak, amelyek nem isteni eredetűek.

A boszorkányperek vádlottjai részben a bűnbak szerepét töltötték be, részben pedig elterelték a figyelmet más, fontosabb eseményekről. Hogy milyen társadalmi, gazdasági előzményei voltak e pernek, sajnos nem derül ki a vallomásokból, azonban a nagyszámú gyermekhalál valamilyen járványra is utalhat. Ilyen szempontból különösen fontosak annak a tanúnak a szavai, aki Farkas Borbála védelmében elmondja, hogy már régebbről ismeri a vádlottat, „Kolozsvárott is laktam még az első pestisbe véle".[25] Marosvásárhely történetében a 18. században két nagyobb pestisjárványról vannak feljegyzések, de ugyanakkor adatok vannak szárazságról, sáskajárásról is abban a században. A járvány vagy más szerencsétlenségek okozta feszültség levezetése lehetett egy lehetséges magyarázat a bába megvádolására és kivégzésére.

3. Külön csoportot alkotnak azok a perek, amelyek esetében a *boszorkányság vádja csak másodlagos,* ennek megfelelően a büntetés is eltér a boszorkányperek esetében megszokottaktól. A két század perei között összesen két ilyen esetet található. Az egyik Orbán, alias Tündér Anna elítélése gyilkosságért és boszorkányságért[26] (1646), a másik pedig Gergely Anna és Deák Katalin, Szász Pálné halálos ítélete, gyermekgyilkosságért és boszorkányságért[27] (1734). Habár a vádban benne foglaltatik a boszorkányság vádja is, egyik esetben sem említettek semmiféle mesterkedést, amelyet varázslatnak lehetne tekinteni. A második per esetében inkább gyógyításról beszélhetünk, mint bűvös-bájos praktikákról. Két évszázad alatt összesen egy esetben történt meg, hogy valakit, akit boszorkánysággal vádoltak, bizonyítékok hiányában felmentettek a vádak alól.[28]

4. Az utolsó csoportba soroltam azokat az eseteket, amelyekből csak a boszorkányság miatt kirótt *halálos ítéletek* maradtak fenn. Ezeket az ítéleteket nem mindig hajtották végre, sokszor az elítélt fellebbezett és felsőbb fórumokhoz fordult jogorvoslatért. Ilyen például Kováts alias Bölöni Anna esete, akin aligha hajtották végre a boszorkányság miatt kirótt halálos ítéletet 1672-ben,[29] miután egy évvel később beperelte egy falutársát, aki boszorkánynak szidta.[30] Demeter Anna, Dimény Lázárné[31] (1673) esetében a bíróság kötelezte a vádlottat, hogy tisztító esküt tegyen, ellenkező esetben pellengéren megverettetik. Az ítélet ugyanakkor kilátásba helyezte, hogy visszaesés esetén, azaz ha a vádlott még egy esetben ugyanezzel a váddal kerül a törvényszék elé, halálbüntetéssel büntettessék. Egy másik esetben Mihályfalviné[32] perét 1677-ben a viceszékről a derékszékre teszik át, ugyanakkor azt is elrendeli a bíró, hogy amennyiben a derékszék visszautasítja, az esetet a viceszéknek újból, alaposabban kell megtárgyalnia, mielőtt ítélkezne. Az Imets Anna, Mátyás Istvánné[33] ellen hozott ítéletben (1682) megtalálható mind a boszorkányság, mint a kuruzslás vádja, akárcsak a 18. századi perekben, azonban anélkül, hogy bővebben kitérnének rá, milyen cselekedetek miatt ítélik el. A Demeter Annók, Elekes Jánosné ellen hozott ítélet[34] (1712) előírja, hogy az elítéltet kínozzák meg, majd vízpróbának vessék alá, hogy társait is kiadja. Nagy Juditot, Farkas Istvánnét is azért fogták perbe (1744–1745), mert „magát Isten Ő szent felsége és ezen nemes haza törvénye ellen boszorkányságnak, kuruzslásnak, varázslásnak vétkébe elegyítette".[35] A Gáspár Katalin, Zolya Ferencné elleni ítéletben nem jelenik meg a kuruzslás vádja, „csak" boszorkánysággal, paráznasággal vádolják. Több évi tárgyalás után a derékszék 1751-ben úgy határozott, hogy a július 1-jei kongregáción tárgyalják meg Zojáné ügyét. Egyébként Zojáné 1749 augusztusában pert indított egyik lányának a nemes Filep/Fülöp család általi törvényes elismeréséért. Ők azonban tanúkkal igazolták, hogy a lány nem Zojáné gyermeke, hanem egy fogadott gyermek, akinek a szülőanyját, a „szászrégeni sánta Borbélynét", pár hónappal korábban boszorkányságért megégették Marosszéken. Erről a kivégzésről sem maradtak fenn adatok a levéltárban.[36] A jegyzőkönyvek hiányosságai miatt sok esetben nagyon nehéz megállapítani, hogy valóban végrehajtották-e vagy sem az ítéleteket.

A boszorkányokat Erdélyben is a társadalom ellenségeinek tekintették, ezért el kellett pusztítani őket. Annak ellenére, hogy a marosszéki és a marosvásárhelyi perek esetében nem találunk adatokat boszorkányszombatokon való részvételről, seprűn való repülésről, a büntetések pont olyan kegyetlenek voltak, mint Nyugat-Európában. Az erdélyi perekből hiányoznak az ördöggel való szövetségkötés és fajtalankodás, a vallás megtagadásának vádjai, a szászok által lakott környék kivételével, ahova feltehetőleg német közvetítéssel kerültek.

A boszorkányperek megjelenésének okairól több feltevés is született. A múlt század eleji történetírás szemléletében a boszorkányperek az egyház támadásai voltak a katharok ellen. A vádak ezeknek az elméleteknek megfelelően teljes egészében az inkvizítorok kitalálásai voltak. A modern történetírás egyetért abban, hogy a boszorkányság sokkal bonyolultabb jellemvonásokkal bír. A falusi varázslónak, boszorkány-

nak eredetileg nem voltak démonikus jellemvonásai, szerepük hasonlított a sámánok szerepéhez, feladatuk a gyógyítás, a termés biztosítása, a gonosz szellemek távoltartása[37] volt. A boszorkányság démonizálához hozzájárult az egész középkort behálózó félelem, az egyház hatalommegtartó törekvései, az államnak a központi hatalom megerősítésére irányuló próbálkozásai. A központosítás befejeztével, illetve a feudális államok megszűnésével már nem volt szükség a félelem fenntartására, így az újkorban hamarosan véget vetnek a boszorkányok üldözésének.[38] Ez az elmélet ugyanakkor magyarázatot ad az Európa különböző részein tárgyalt boszorkányperek közötti időeltolódásra is.[39] Az itt vizsgált perek részei az egész Európát behálózó őrületnek, amely több ezer ember életét követelte. Bár az adatok viszonylagos szerénysége miatt nem tudják bemutatni Marosszék mindennapi életét, mindenképpen hozzájárulnak a kelet-közép-európai boszorkányüldözés teljesebb jellemzéséhez.

Jegyzetek

1 A marosszéki és a marosvásárhelyi perek anyaga a közelmúltban megjelent a *Magyarországi boszorkányság forrásai* kiadványsorozat második kötetében, lásd: Bessenyei (2000).
2 Muchembled (1997: 256).
3 Delumeau (1986: 273).
4 Uo. 276.
5 Dömötör (1939: 210).
6 Eliade (1992: 254).
7 Bessenyei (2000: 149–150).
8 Herner (1988: 14).
9 Muchembled (1997: 232).
10 Uo.
11 Bessenyei (2000: 266–271).
12 Uo. 134–136; Komáromy (1910: 107).
13 Komáromy (1910: 106).
14 Bessenyei (2000: 139); Komáromy (1910: 108).
15 Komáromy (1910: 119).
16 Bessenyei (2000: 141).
17 Uo. 142.
18 Uo. 144–145, 146–147.
19 Uo. 146; Komáromy (1910: 122).
20 Bessenyei (2000: 148).
21 Uo. 151; Komáromy (1910: 124).
22 Bessenyei (2000: 163).
23 Bessenyei (2000: 234–251); Komáromy (1910: 539–564).
24 A tanú a per idején körülbelül 56 éves volt, a vádlott korára nézve nincsenek adatok.
25 Komáromy (1910: 559).
26 Bessenyei (2000: 137–138); Komáromy (1910: 107).
27 Bessenyei (2000: 192–193).
28 Médra Anna, özvegy Csomorka Éliásnét 1733-ban felmentik, „nem lévén semmi bizonyosság, még csak circumstantia is boszorkányságáról". Bessenyei (2000: 191–192).

29 Uo. 150–151.
30 Uo. 151; Komáromy (1910: 124).
31 Bessenyei (2000: 152–153); Komáromy (1910: 124).
32 Bessenyei (2000: 155).
33 Uo. 159; Komáromy (1910: 136).
34 Komáromy (1910: 255).
35 Bessenyei (2000: 214–215).
36 Uo. 1321.
37 Eliade (1992: 254).
38 Kulcsár (1964: 170).
39 Muchembled (1997: 236).

Bibliográfia

BESSENYEI József (szerk.) 2001: *A magyarországi boszorkányság forrásai* 2. Budapest: Balassi Kiadó.

DELUMEAU, Jean 1978: *Frica în occident (secolele XIV–XVIII). O cetate asediată.* Bucureşti [Le peur en occident (14e–18e siècles): une cité assiégée. Paris 1978].

DÖMÖTÖR Sándor 1939: A boszorkányok gyűlése a magyar néphitben. *Ethnographia* L: 210–225.

ELIADE, Mircea 1992: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Chisinău [Historie des Croyances et des idées religieuses I–II. Paris: Payot. 1978].

HERNER János 1988: *Rontás és igézés. Politikai boszorkányper Erdélyben.* Budapest.

KARÁCSONYI J. 1897: *Magyarország egyháztörténete.* Nagyvárad.

KLANICZAY Gábor 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* 97: 275–295.

KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.

KULCSÁR Zsuzsanna 1964: A tömeges boszorkányüldözés magyarázatai. *Századok* LXIV: 158–175.

MUCHEMBLED, Robert (szerk.) 1997: *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul mediu până astăzi.* Bucureşti [Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours. Paris: Armand Colin, 1994].

Bokor Zsuzsa

Bűnné beszélt szexualitás

Egy 18. századi büntetőper diskurzuspolitikája

1mo Tudgyá-é a tanú nyilván és bizonyoson értette-é vagyis hallotta-é, hogy tekintetes nemzetes a.-torjai Benkő Ferenc uram leánya, nemzetes Benkő Anna asszony, mind léány korában, mind pedig tekintetes nemzetes Imecsfalvi Imecs Domokos uramhoz való házossági kötelességiben, míg törvényesen ő kegyelmitől el nem vált, úgy elválása után is egész eddig a napig s óráig micsoda életű asszony volt? Úgy viselte-é magát, mint becsülletes és tiszta életű leányzó, míg léány volt, azután, míg férje volt, mint becsületes uras asszony, végre mindeddig mint becsületes Isten félő tiszta életű özvegy asszony, vagy pedig az Isten és Haza törvénnye ellen rút fertelmes Istent megbántó s minden keresztény embert botránkoztató, feslett, parázna, bűbájos és boszorkányos életet élt? Ha igen

2do Miképpen? kivel? hol? mikor? és micsoda alkalmatossággal? Városon? falun? erdőn? mezőn? avagy akarhol is? Nevezetesen pedig

3o Látta-é valló említett Benkő Anna asszonyt mlgos altorjai l. b. Apor József úr ő ngával, vagy mással is akárkivel egy ágyban egy paplany vagy akármi névvel nevezendő takaródzó alatt ketten levetkezve akárholott, vagy köntösökben is vetkezetlenül egymás mellett feküdni?

Tanulmányom kísérletet tesz arra, hogy egy 18. századi székelyföldi faluban, Altorján[1] (Háromszéken) zajlott szexuális büntetőper beszédmódozatait vizsgálja, természetesen, amennyit a kérdések és tanúvallomások látni engednek a majdnem húsz évig zajló pereskedésből.[2] Nem fogok a pert kiegészítő eseményekről, ok-okozati hálóról részletesen beszélni, nem ez a célja írásomnak, hanem egy szöveg-közeli interpretáció – a történeti antropológiai módszerek segítségével. Mindez csupán egy fragmentuma egy részletesebb kutatásomnak, amelynek során igyekeztem több szempontból megvizsgálni a peranyag szövegeit: a közösségen belüli társadalmi viszonyokat, a közösségi ellenőrző mechanizmusokat, a társadalmi hierarchiát, és az ennek következtében kialakult rétegződést, a perben szerepeltetett valós és hozzárendelt szerepeket egyaránt igyekeztem felderíteni;[3] a párkapcsolatokról, azok irányításáról, a morális értékrend szegmentumairól ugyancsak valamennyire értelmezhető, összefüggő képet próbáltam kapni.[4]

Ebben a közleményben azonban arról fogok beszélni, hogy a kérdéssorozatok és a tanúvallomások vizsgálata során hogyan derül fény arra, hogy kiknek milyenfajta diskurzusa ez a per, milyen társadalmi osztályok vagy más érdekcsoportok szempontjai ütköznek, és ez hogyan vetítődik ki az egyes diskurzusformákra. A peranyag tanulmányozása során azt figyeltem, hogy hogyan beszélnek a tanúk a tárgyalások alkalmával, hogyan beszéltetik őket a szexualitásról – egy másik személy szexuális életéről –, milyen részletes alapossággal történik az addig csak közösségi szinten működő *kibeszélés*, és hogy ez a fajta diskurzus valóban az igazi-e, azaz mennyire tükrözi a vallomástevő élményeit, véleményét, és milyen mértékben irányított.

A történet

...látszólag egyszerű: az iratok már 1740-től kezdve sejtetik, hogy egy zűrös kapcsolat került a közösségi diskurzusok középpontjába, nevezetesen, mint egy Benkő „Anisnak" nevezett nő szerelmi viszonya Apor Józseffel. Benkő Anna altorjai kisnemesi származású nő, első férjétől elvált, és báró Apor Péter elsőszülöttével, Apor Józseffel tart fenn kapcsolatot. Apor Józsefet időközben megnősítik egy hozzáillő hölggyel, Vay Máriával. Ez abból a szempontból is jelentős lesz, hogy Anna „boszorkánykodásához" többletvádként adódnak „házasságtörő" cselekedetei is. A per első fázisától kezdve a Benkő Anna elleni alapvető vád a nő paráznasága, bűbájoskodásai, házasságtörése és mások megbotránkoztatása volt.[5] Az első perben 23 tanú vesz részt a kihallgatáson, mindannyian ellene vádaskodnak, két semleges jellegű vallomás kivételével. Benkő Annát börtönbüntetésre ítélik. Közben zajlik Apor József és Vay Mária válópere is. Apor József megtagadja családját, feleségét és fiát is, elüldözi őket otthonról. Benkő Anna 1753 júniusában megírja a reverzálist,[6] amely eltörli a börtönbüntetést. Ekkor – legalábbis papíron – megfogadja, hogy megtér. 1759. február 13. és április 29. közt egy újabb nagyméretű per zajlik, a tulajdonképpeni ellenper, amelyet Benkő Anna indít az ellene vádaskodók ellen, igazát bizonyítandó. A megkérdezett 316 tanú mind Benkő Anna ártatlanságát igazolja. A történet természetesen nem ér itt véget. Anna nem tudja végigvinni az általa indított pert, ugyanis belehal börtönben szerzett betegségébe. Apor József testvére, László és ennek felesége, Székely Júlia, akik végig kitartottak az elítélt nő mellett, továbbviszik a pert, és folyamatosan jelzik a Gubernium felé a döntések helytelen voltát.

Diskurzusok a perekben. Kiknek milyen érdeke az (el)ítélés?

Mint ebből a rövid összefoglalásból is láthatjuk, az események rendkívül sokoldalúan kapcsolódnak egybe, különféle érdekellentétek mozgatják az egyes lépéseket. A pereken elhangzottakat olvasva folyamatosan motoszkált bennem az a kérdés, hogy milyen külső vagy belső késztetés veszi rá az egyes tanúkat arra, hogy valljanak. Miről vallanak, ha vallanak? Az egyes korokban a szexualitás más-más megítélése különbö-

ző hozzáállásokat eredményez, ezért magának a diskurzusnak, a szexualitásról szóló beszédnek a rekonstruálása valóban gondot jelenthet.

A szexualitás az a tény, amelyet (mármint a két ember közti tulajdonképpeni aktust) bizonyítani nem igazán lehet. Ennek ellenére a tanúkat ráveszik az ítélő bizottságok arra, hogy különféle bizonyítékokkal valljanak, meghatározott szerepeket tulajdonítsanak a vádlott(ak)nak. Az indukált szerepformáció – hasonló szövegek olvasása során erre következtethetünk – mindig attól függ, hogy ki az, aki kérdez, s milyen hatalmi érdekek bújnak meg a „vizsgálódás" mögött. Emellett döntő szerep jut a tanúk és a vádlott közti személyes viszonynak is.

A falu és az egyház irányító szerepe

A tiltott szeretkezés és következménye sohasem volt magánügy. Valószínű, hogy a tárgyalt közösség belső értékrendjében nem volt nagy vétség a házasságon kívüli szexuális kapcsolat, és a házasság mint intézmény nem minden esetben követte az egyház által előírt szabályokat. Legalábbis ezt a mentalitásbeli sajátosságot tükrözik az egyes vallomások: nem botránkoznak meg a történteken, úgy, ahogy a bírák azt elvárnák. Csak *beszélnek* a történtekről. A szexualitás ebben a közösségben nem tartozik a rossz cselekedetek kategóriájába, ide csupán az egyház képviselte és közvetítette nézetek sorolják, amelyeket a közösség kénytelen elfogadni és ezekhez alkalmazkodni.

Tulajdonképpen egy felülről jött utasítás készteti arra az embereket, hogy valljanak. „A vallomás az igazság előállításának legfontosabb technikája"[7] a foucault-i diskurzuselemzésben. A nemiséget az igazsággal a vallomás kapcsolja össze. Ez a Foucault által „alulról jött diskurzus"-nak nevezett beszéd a titok részletes bevallásának kötelezettségét jelenti. A vallomás olyan eszköz, amely kényszerít, értékel, ítél és büntet, feloldoz és megbékít egy időben.[8] Ez a diskurzus ugyanakkor a kényszer, a parancs erejével beszédre bujtogatja az embert. A szexualitás ezáltal *kívülről* jön, mint ahogy az arról való beszéd, beszéltetés is. Az Annáról szóló történetek tulajdonképpen többoldalas vallomássorozatok. Mivel a tárgyalt perek során a szexualitás volt az egyetlen rábizonyítható tény (és a bizottság is jobbnak látta egy idő után inkább erre kérdezni rá, mint boszorkánykodásaira), szükség volt a legapróbb bizonyítékokra is, amelyek a két ember közti szexuális viszonyt leleplezhetik. A bevallásra kényszerítésben az egyház mint az erkölcsi normák létrehozója és óvója, valamint az ezek tiszteletben tartását követelő szerv szólal meg, és ez a kényszer bírja vallomásra az embereket.

A falu irányító szerepe

Az egyén jól tudja, hogy a közösség megveti a paráznaságot, ezért szégyelli tettét. A vádlott általában bevallja szégyenkezését, beismeri bűnét, és bocsánatot kér a közösségtől, az egyháztól, és azoktól, akiket mágikusan befolyásolni igyekezett. Benkő Anna is bevallja az 1753. június 12-én írt reverzálisában bűneit, és az eljárásnak meg-

felelően bűnbocsánatot és az egyházba való visszafogadását kéri. (Később azonban kiderül, hogy kényszerítették a nyilatkozat megírására.) A közösség Benkő Annának inkább semleges, mint pozitív vagy akár negatív szerepet tulajdonít. Különcnek tartják válópere miatt és Apor Józseffel való kapcsolatáért, de mindezekért nem rójják meg. Csupán az válthatott ki felháborodást, amikor túllépte a varázslás elfogadott határait: például halott ember csontját vagy döglött kutyát használt fel célja elérése érdekében. A falubeliek közül sokan segítik például a szerelmi varázslatok véghezvitelében, a szoptatós anya tejet ad neki, a *babvetés*ben is többen részt vesznek. A falubeliek nem közösítették ki, ahogy ezt a boszorkányok esetében általánosan megfigyelhetjük. A rontó boszorkány az egész közösségnek árthat, például különféle állatok alakját felöltve, ezért félnek tőle, és rendszerint kiközösítik. Cohn szerint a legtöbb társadalomban kiközösítik azt az egyént, akiről azt állítják, hogy boszorkány. Ezek az emberek teljes társadalmi kirekesztettség részesei, s viszonyuk „az emberiség egészéhez csakis engesztelhetetlenül ellenséges lehet".[9] Ez a kirekesztés korántsem volt jellemző a Benkő Anna és falusfelei közti viszonyra: jóllehet a közösségi normákat teljes mértékben nem fogadta el, mégsem magányos. Állandóan talál segítőtársakat (nem is beszélve a 316 tanúról az ellenperben), nem szorult perifériára. Nagyon valószínűnek tartom, hogy a falubeliek nem paráználkodásként értelmezték a szeretőtartást, a nem megfelelő élettárs esetén más személyhez való csatlakozást, ezért Benkő Anna magatartásmódja sem botránkoztatja meg őket. A kiközösítésre valószínűleg azért sem került sor, mert Anna nem bántotta őket, varázslatai során nem a közösségnek ártó démonokat idézte meg, varázslatait saját céljaira használta fel, legalábbis csak erre hoznak példát a vallomások.

A székely közösségekben uralkodó sajátos normákat és erkölcsi értékrendet – írja Imreh István – a közösségi érdek és az egymásért való felelősségtudat irányította, „az elmaradottság, az urak és a babonák uralma ellenére". A feudális társadalom vezetői, amint ez a perek során nyilvánvalóvá válik számunkra, a rendteremtés eszközeként alkalmazzák az elítélést: a társadalom „rendet akar, amit a garázda, részeges, szitkozódó, verekedő nem háborít meg".[10] A falu elöljárói, a bírák nagyban segíthettek ebben az abszolutista nézeteket valló vezetőrétegnek, hiszen ők, lévén ennek a közösségnek tagjai, ismerték a helyi normákat, a közvéleményt, a szokásokat.

Az egyház irányító szerepe

Az egyének cselekedeteit szabályozó közösségi erőt azonban kiegészíti egy felülről jövő hatalmi rendelkezés, az egyházé. Az egyház az 1752. évi per alkalmával a boszorkányság és paráznaság vádjával ítéli el az asszonyt. Ezt az követte volna, hogy a börtönbüntetéssel, majd a nyilatkozat aláíratásával erkölcsös életre akarná őt bírni, és arra rávenni, hogy megszakítsa Apor Józseffel való viszonyát (amely egyaránt rossz hírbe hozná a családot és az egyházat). Az egyházközség szerves része a faluközösségnek, de külön is szerveződik, hiszen van vezetősége, vagyona feletti önrendelkezése, és „van olyan rendtartása, amelynek előírásai, normái szellemében saját törvény-

székén ítélkezik".[11] A megyeszék és az egyes ügyekben való bíráskodás 18. századi helyzetéről Coroi Artur ezt írja: „Altorján, mint más nagyobb falvakban (és az egy harang alá tartozó falucsoportokban) is, a megyebírák testülete – a főmegyebíró és a két vagy három megyebíró – a szentegyház fiai és az (esküdt) elnökök alkották azt az ítélőszéket, amelyet forrásunk általában (Szent) Széknek, Sedesnek nevez."[12] A katolikus falu lakójának tiszteletben kell tartania az egyház által alkotott szabályokat. A perfolyamat mozzanatait írásban rögzítették, a peres eljárásokra vonatkozó indítványokat általában a megyeszékhely jegyzője fogalmazta meg.[13] A megyeszék – amint ez az alaposabb levéltári kutatás alapján egyértelművé válik – az egyház által nem legitimizált kapcsolatok elbírálását is fontosnak tartotta. „Másként ítélte meg a jegyben járó, független, felnőtt hajadonok és ifjak kapcsolatát, mint azokét, akik nem jegyezték el egymást. Ugyancsak másként ítélte meg a feltehetően szabadrendű özvegyasszonyok és szolgarendűek viszonyát, valamint a házasságon kívüli kapcsolatokat is."[14] Benkő Anna ügye nem az altorjai megyeszékhelyre, hanem az esperesi székre tartozott. Az esperes pedig ebben az időszakban, mint már említettük, éppen Tamási György, aki altorjai plébános is volt ugyanakkor. Ebben az esetben sajátos átfedés tanúi vagyunk.

Kérdések és tanúvallomások a perekben

A tanúk által adott válaszok gyakran azt az *igazságot* nyújtják, amelyet a kérdező bíróság elvár. Lássuk az egyes beszédmódozatokat három meglehetősen eltérő beszéltetési módszert alkalmazó diskurzusban. Ezek: a Benkő Anna elleni szexuális büntetőper, az általa indított ellenper és az Apor–Vay válóper utruma,[15] illetve az ezekhez kapcsolódó tanúvallomások.

Az 1753. március 14–22. közt zajló *szexuális büntetőper* kérdései a nő életvitelére vonatkoznak: kikkel társalkodott, milyen életet élt, kit csábított el boszorkánysággal, a boszorkányságoknak milyen kimenetele volt, a Szentszéken milyen dolgait bizonyították, és korábbi, kisebb perek alkalmával kik tanúskodtak ellene. A kérdések megszerkesztettségéből következtetni lehet arra, hogy milyen feleletet várnak el a tanúktól. A válaszok ambivalens jellegűek, hiszen a tanúk többsége azzal kezdi vallomását, hogy: „semmi feslett erkölcsöt nem láttam, nem tapasztaltam", csupán az azután következő „de" vagy „hanem" ellentétes kötőszók jelzik, hogy egy másik értékű állítás következik. Ekkor *bevallják*, hogy látták, tapasztalták a nő „ördögi" tényekedéseit.

Az 1759. február 13. és április 29. között zajló *ellenper* tárgyalásain ugyanezekre a tényezőkre kérdeznek rá. Sokkal részletesebbek a kérdések, több probléma vetődik fel, mint az első perben. A tanúkat nem kényszerítik feltétlenül egy típusú válaszadásra, a nyitott kérdések nem teszik a válaszokat sematizálttá. A 316 tanú válaszainak többsége tartalmazza a következő kijelentést: „semmi kurvaságát nem láttam, nem tapasztaltam". A vallomástételek azonban nem írhatók le ilyen egyértelmű kategóriákkal. Érdekes az olyan tanúk viszonyulása a helyzethez, akik mindkét perben jelen vannak. Legszembetűnőbb eset a Könczei Sáráé. A tanúként megidézett kovásznai papné kétféle vallomást tesz. Az első perben egyértelműen Benkő Anna ellen vall:

> Tudja-e a valló nyilván és bizonyosan, értette-é, avagy hallotta-é, hogy tekintetes nemzetes Imecs Damokos uram törvényesen elvált felesége, Benkő Anna, eleitől fogva mind nevezett férjével laktába, mind azután micsoda életű asszony volt, és kikkel mi formálag társalkodott? 2. Nevezetesen, hogy Isten és a haza törvénye ellen való rút, fertelmes, tisztátalan, botránkoztató életet élt volna; ha úgy: kikkel, mikor, mennyi időtől fogva?

A kérdésre Könczei Sára válasza a következő:

> Tudom nyilván és bizonyoson, mert szemeimmel láttam és nyilván tapasztaltam, hogy a kérdésben megnevezett Benkő Anna asszony, mlgos br. altorjai Apor József uram ő ngával társalkodott és ennekelőtte hat esztendőkkel azon személyeknek illetlen és botránkoztató társalkodásokat nyilvánságoson tapasztaltam, mert szemeimmel láttam, hogy br. Apor József uram ő nga Benkő Anna asszonynak előruhája alá benyúlt és amit oda be tanált, azt illetlenül tapogatta, ezt pedig nem csak egyszer, hanem sok rendben.

Az ellenperben is megidézik tanúként, ekkor tett vallomása azonban másfajta igazságot tükröz. Ez alkalommal is ragaszkodik a kérdésekhez és a bíróság elvárásaihoz, követve a kérdések nyelvi játékát. A „semmi paráználkodásukat részemről nem láttam" mondat viszont enyhíti a vallomás esetleges támadó jellegét. Itt a kérdés ugyanarra vonatkozik, mint az 1753-as perben, csupán kevésbé erőteljesen van jelen a megfogalmazásban Benkő Anna bűnössége. Egy esetet beszél el, amikor Benkő Annánál maradtak éjszakára Székely Júliával és Bárdi Ágnessel együtt. A nők egy ágyban feküdtek le. A vallomástevő szerint Apor József részegen közéje és Benkő Anna közé feküdt. A vallomásban nem reprezentálódik határozottan az ellene vallás szándéka. Hasonlóképpen az együtt fürdőzésről szóló vallomásában sem: elmondja, hogy rajtakapta Apor Józsefet Benkő Annával egy kádban fürdeni, viszont ő maga enyhíti a jelenet esetleges súlyosságát a következőképpen:

> [...] és midőn az ő maga feredője elkészült volna [tudniillik az Apor Józsefé] kérni kezdé br. Apor József úr Benkő Anna asszonyt, hogy ne sajnálja ő kglme a feredőben be menni ő ngával és ő nagyságát az izadtságtól ott dörgölni, nem tudom szappannyal vagy ruhával mondja vala-é ő nga. Mely ebbéli kívánságának engede Benkő Anna asszony és be is mene ő ngával a feredőben, mi is osztán, mikor gondoltuk volna, hogy eddig levetkeztek, anyám asszonnyal és néném asszonnyal oda menénk, s hát ketten ülnek a feredőben, de változó fejérnemüben, br. Apor József úr egyik végén a kádnak, Benkő Anna asszony pedig a másik végin és egyebet semmi rosszat is közöttök nem láttam; hanem mikor izzadott br. Apor József úr, láttam Benkő Anna asszonyt, hogy ő ngát dörgölgette.

Az ellenper hatásos eszköz volt, amikor olyan személyek ellen indították mint szexuális büntetőpert, akik a korábbi kihallgatások alkalmával Benkő Anna ellen

fordultak. Az asszony szándéka az, hogy az ellene vádaskodók szexuális tisztátalanságának bizonyítása által saját tisztaságát és ártatlanságát védelmezze. Az egyes vallomásokat más-más hatalmi erők mozgatják, más a vádló-, illetve a védő-intenció, más a szándék, amely indítja a pert. Nyilvános szeretőtartásról van szó, társadalmilag nem megfelelő partnerek találkozásáról. Az elítélt nő és szeretője – a pletykával nem törődve – gyakran jelentek meg együtt társaságokban. Együtt mentek vadászni, együtt látták őket többen is egy kádban fürdeni és egy ágyban aludni.[16] Mikó Zsuzsanna a következőképpen vall a közös alvásról:

> [...] én az írt br. Apor József urral és Benkő Anna asszonynyal egy kaibában háltam; annak utánna br. Apor József urnak különösen magának a mint az ágya volt, mi is Benkő Anna asszonynyal a mellett ketten háltunk, de az Apor József ur ágya mindegy két arasznyira külömböztetett meg a miénktől, és minthogy Benkő Anna asszonynak az feküvése br. Apor József úr felől esett, a mint mi ketten Benkő Anna asszonynyal egy takaródzó alá lefeküdtünk, láttam reggel, mikor felserkentem, hogy az br. Apor József úr paplanyának a széllye Benkő Anna asszonyra van húzva.

Ebben a vallomásban megfogható az emlékek pontos rekonstrukciójára való törekvés, minden fontosnak tartott részlet jelentőségének kiemelése.

A közösség ellenőrző mechanizmusai, a szerelem, a szerelmesek állandó ellenőrzése, a (potenciális) szerelem megnyilvánulási formáinak elemezgetése és kibeszélése az Apor József és Vay Mária között zajló *válóper*ben is jelen van. Ez alkalommal a házassággal kapcsolatos eseményekről és személyes viszonyulásokról értesülünk: hogy Vay Mária kegyetlenül bánt a férjével, viszonya volt az esperessel, valamint házassága előtt Apor Lászlóval (férje öccsével) is. Csúnyán feleselt férjével, másokat is megbotránkoztatott, elutasította a férfi kedvességét, és azzal fenyegette őt, hogy megöli. A per egy későbbi szakaszában a legszélsőségesebb és legdurvább, legmegvetendőbbnek tartott vádakat hozzák fel Vay Mária ellen, a kérdések nem kímélik a házasság „szentségét". Könyörtelenül, követelőzően arról vallatják a tanúkat, hogy a feleség milyen körülmények közt tartott szeretőket a házasság előtt és után, hogyan „viselte magát", felhúzta-e a szoknyáját, „ahogy a czigánnék szoktak", és mutogatta-e magát. A kérdések a nászéjszakát és az első heteket részletekbe menően tárgyalják: hogyan ment végbe a nászéjszaka, igaz volt-e az, hogy a nő bekente magát vérrel, hogy szűznek higgye őt a férje, valóban azt kiabálta-e a bárói udvaron, hogy „szép vagyok én, kurva vagyok én". 1766-os leveleiben Apor József hosszasan értekezik arról, hogy hogyan fenyegette meg őt a felesége, és hogyan akarta imádkozás közben lerúgni őt az ágyról. Nem elhanyagolandó tény az, hogy a pert a férj indítja, a per anyagi vonzatai is hozzá kapcsolódnak. A nő – pénz hiányában – legfeljebb csak annyit tud tenni az ügy érdekében, hogy a Benkő Anna elleni pert vezető esperessel szexuális viszonyt folytat. A válóperben a vádak realitásalapja nem bizonyítható, éppúgy, mint ahogy a Benkő Annával kapcsolatos perekben sem. Nem is áll szándékomban ezeket reális tényként vizsgálni, hanem a diskurzus elemeként figyelem az egyes bírósági tárgyalásokat.

A hatalom szövegalakító szerepe

A hatalomnak – ez alkalommal az egyházi hatóságoknak – is köze van a szexualitáshoz, illetve a szexualitásról szóló diskurzushoz. Attól fogva, hogy az egyház beavatkozik az egyének magánéletébe, alakítja azok kapcsolatait, meghatározza a szexualitáshoz fűződő magatartást, az arról való beszédet.

Miért kell a szexualitásról beszélniük a tanúknak? A szexualitás egyformán ügye a tanúknak, akik a falu közösségének erkölcsi normáit, illetve az ítélőbizottság tagjainak, akik a klérus értékrendjét képviselik. A falu részéről azonban a beszélés a *kíváncsiság*hoz tartozik, a szexualitás elsősorban a *pletyka* tárgya. (Lásd Könczei Sára vallomását.) A pletyka tárgyát képező elbeszélések és az ezekben formált történetek akkor válnak veszélyessé, amikor a bírósági vallatások alapját képezik, majd később a célba vett személy elleni ítéletet alakítják. Egy korábbi kihallgatás során elhangzott vallomások a következő kihallgatásban kérdésekként fogalmazódnak meg:

> Hát azt tudgya-é, vagy látta-é, avagy Benkő Anna asszonytól mondani halotta-é, hogy ő kglme s. v. a maga segge vápáján a vajat leszűrvén, azon vajjal fánkot sütött volna, a melyet osztán Apor József urral meg is ételett volna?[17]

E kérdést vizsgálva nyilvánvaló, hogy a bíróság anélkül veszi át ezeket a korábban pletyka szinten élő történeteket, hogy akár csak formailag is módosítana rajtuk. A rend – belső, kollektív rend – megszervezésének ügyei voltak a szexualitással kapcsolatos intézkedések, a „police-intézkedések".[18] A szexualitás effajta „igazgatása" az erről való diskurzus által valósul meg. Természetesen itt nem a beszéd/beszéltetés az egyetlen módszer az igazságszolgáltatásra – a hatalom *erővel* lép közbe és robbantja szét a normák által nem legitimizált kapcsolatokat. Ez a célja a beszédre bujtogatásnak, a több száz tanú részletes – és nagyon sokszor kegyetlen – kihallgatásának, a tanúvallomások szó szerinti rögzítésének, a szexuális partnerkapcsolat részleteire vonatkozó kérdezősködésnek. A police-intézkedés sajátos formája a börtön. Benkő Annát nemes személyként nem állíthatták pellengérre, megégetni és megúsztatni sem volt szabad őt, így esett az ítélőbizottság választása a börtönre. Gyalog vitték Gyulafehérvárra, fegyveres katonák, valamint vasvillákkal, botokkal felfegyverkezett falusiak kíséretében. Az elfogatásnak sajátos forgatókönyve van, minden mozzanat jól kiszámított. Már a kezdeti kínzások, és a későbbiek is, amelyek a börtönben folynak, egy sajátos rituálé részei, teljesítik azokat a „követelményeket", amelyeket évszázadokig a kínzáshoz kapcsoltak. A kínzás a „büntetőliturgia egyik eleme" – jelzi Foucault –, és alapjában véve azt az alapkövetelményt elégíti ki, hogy: „az áldozatot meg kell bélyegeznie: arra szánják, akár a testen hagyott heg révén, akár lármával, amely kíséri, hogy becstelenné tegye azt, aki elszenvedi."[19] A büntetés a kegyelemkérés után is tart: Benkő Anna nem találkozhat többé Apor Józseffel, egyedül nem hagyhatja el a lakóhelyét, míg újból férjhez nem megy. Ez olyanfajta szigorítás, amely a bíróság, pontosabban az egyház programját képezte, és célja tagadhatatlanul a szexualitás teljes mértékű ellenőrzése volt.

*

Mint láttuk, a vádak szöveggé alakítása és az események textualizálása egy sokényezős rendszer függvénye. A vallomásokat a kérdezők úgy irányítják, hogy miközben arról érdeklődnek, hogy milyen boszorkányságokat hajtott végre a nő, jelzik, hogy szükségük van egyéb információkra is. Azokra, amelyek pontosan jelzik, hogy milyen testrészéhez érintette a nő a szerelmi varázslatok eszközeit (a „valagában megforgatta háromszor a halat", és közösüléskor a férfiból távozó ondót „kifogta" stb.), illetve olyan adatokra, amelyek a közvetlen szexuális élményt bizonyítják: hol találkoztak, meztelenek voltak vagy sem, egy ágyban aludtak vagy nem. A válóperben is ezt a módszert alkalmazzák: arról kell a tanúknak részletesen értesíteniük a „hallgatóságot", hogy hogyan történt az első együttlét, a férfi hogyan vette észre, hogy becsapták, mi a bizonyítéka annak, hogy a nő kurva, kikkel volt kapcsolata stb. Az „alulról jött diskurzus" a kényszer, a parancs erejével az „igazságot" állítja elő. Ez az *igazság* felsőrendű, akkor is, ha áligazság. Mivel a hatalom által közvetített, nem lehet degradált, nem lehet hiányos, ehhez teljes mértékben alkalmazkodni kell. A jogi diskurzusok irányítói pedig mindent megtesznek annak érdekében, hogy az igazságot a maga „teljességében" rekonstruálják.

Lévén, hogy a beszéd, a tanúvallomások annak a kontextusnak az elemei, amelyben születtek, a mi elemzésünk sem lehet teljes mértékben objektív. Ezen túlmenően azonban a beszéd, a beszéltetés összefüggéseinek vizsgálata közelebb vihet bennünket ahhoz az „igazsághoz", amelyről tulajdonképpen a történetünk szól.

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
1. 1	1726. május 27.	Báró Apor Péter 1. végrendelete	Tövis	Szádeczky 1903, 363–371.	
2. 2	1740. szept. 2.– 1741. márc. 1.	Báró Apor Péter 2. végrendelete	Altorja–Nagyszeben	Szádeczky 1903, 374–401.	B. A. már itt megjelenik bűnösként
3. 3	1731. július 4.	Apor Péter rendelete a boszorkányokkal való bánásmódról	Kézdivásárhely	MLtár F8/Inv1/10.	A szentenziázás után kell megúsztatni a b.-kat
4. 4	1736. február 15.	Imecs Domokos babvetésért folyó pere		MLtár F36/1634/1–2.	B. A.-ért történt a „gurusma”
5. 5	1736. december 20.	Benkő Anna levele, amelyben kéri, hogy elválasszák férjétől		MLtár F36/1368/21–22.	Erőszakra hivatkozik
6. 6	1740. Szent Jakab hava 22.	Benkő Anna végrendelete	Altorja	MLtár F36/1294/5–6.	Apor Józsefre hagyja mindenét
7. 7	1741. április 6.	Benkő Anna végrendelete	Altorja	MLtár F36/1364/7.	Ua.
8. 8	1741. április 6.	Apor József és Benkő Anna közös végrendelete	Altorja	MLtár F36/1368.	
9.	1742. február 15–20.	A klárisgyöngy ellopásával kapcsolatos per	Kézdivásárhely Karatna	Szádeczky 1903, II. 393–397.	Benkő Annát gyanúsítják meg
10. 9	1743–1759.	Br. Apor József végrendeletei			
11.	1743. január 14.	Br. Apor József végrendelete	Altorja	MLtár F36/1364/4.	Benkő Annára hagyta a vagyona egy részét

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
12. 12	1746.	Apor József végrendelete			B. A. az ingatlanok tulajdonosa
13. 13	1742. február. 15–20.	A klárisgyöngy ellopásával kapcsolatos perek	Kézdivásárhely, Karatna	Szádeczky 1903, 393–397.	4 irat
14.	1742. július 26.	Benkő Anna levele Apor Péterhez és feleségéhez	Altorja	Szádeczky 1903, 398–399.	Jó hírnevét védelmezi
15. 14	1744. augusztus 12.	Egy gyerek titkos örökbeadásáról szóló per		MLtár F36/1368.	
16.	1750 körül	Egy örökbe adott gyerekről szóló per		Uo.	Az 1744-es per folytatása
17.	1757.	A gyerekről szóló per folytatása		Uo.	
18.	1750.	Apor Józsefre és Benkő Annára vonatkozó per	Altorja	MLtár F36/1634/12–13.	A PER KEZDETE
19.	1750?	Dálnoki Székely Zsigmond levele az erdélyi püspökhöz		MLtár F36/1368/14.	B. A. szabadon engedéséért
20.	1752.	Apor József levele a Guberniumhoz		MLtár F36/1371.	„nem is szabad szóllanom"
21.	1752. május 26.	Inkvizítori utasítás		MLtár 36/1634 Fasc. 1/10.	B. A. ártatlanságáról
22.	1752. május 30.	Benkő Anna ártatlanságáról szóló „Inquisitio"			12 tanú

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
23.	1752. június 5.	„Inquisitio" B. A. ellen		Mltár F36/1634/1/10.	4 tanú
24.	1752. július 5.	Benkő Anna tetteire vonatkozó kihallgatás		Mltár F36/1368.	A B. A. ellen szítókra is fény derül 7 tanú
25.	1752. augusztus 10.	Tanúkihallgatás		Mltár F36/1368.	16 tanú, ugyanazok a kérdések
26.	1752. augusztus 25.	Apor Józsefre és Benkő Annára vonatkozó per (kihallgatás)		Mltár 36/1368/2/1. d.	145 tanú
27.	1752. augusztus 31. (?)	Kihallgatás			Az októberi, ez évi újabb perben hivatkozik rá, lásd lennebb
28.	1752. október 13.	Benkő Anna boszorkánysága és bűbájossága a vád		Szádeczky 1903, 401–405.	A háromszéki egyházi törvényszék előtt
29.	1752. augusztus 31.	Vád, végzés, büntetés			
30.	1752. szeptember 7.	B. A. elleni kihallgatás és ítélethozatal			„Az papok hamis processussa B. A. Asszonyra"
31.	1752. szeptember 7.	Deliberatum + B. A. vallomása			
32. 15	1752. október 5.				
33.	1752. október 10.	Kihallgatás B. A. ügyében			Ugyanazok a kérdések, mint 1753. június 5-i perben
34. 16	1752. október 13.	B. A. elleni kihallgatás		MLtár F36/1634/1/10. MLtár F36/1364.	l. A.J. véleménye

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
35. 17	1752. december 21.	Benkő Anna levele a Gubernátorhoz, illetve a királyi törvényszékhez		MLtár F1634/1/1/39–40.	Tagadja boszorkányságát és erkölcstelen életvitelét
36. 18	1753. március 14–22.	Tanúkihallgatás	Altorja, Karatna, Peselnek, Kovászna	Szádeczky 1903, 405–422.	B. A. és Apor J. szeretkezése, illetve a nő bűbájossága ügyében 23 tanú
37. 19	1753. május 16.	Br. Apor József újabb végrendelete	Altorja	MLtár F36/1364/7–10.	B. A. már el van zárva!
38. 20	1753. február 1.	Vay Máriának az erdélyi Gubernátorhoz, illetve a királyi Guberniumhoz írott levele		MLtár F1800/Fasc. V Nr. 4.	Bátyjával, Vay Ádámmal való osztozkodásról szól
39. 21	1753–1760.	Br. Apor József és Vay Mária válópere			
40.	1753. március 8.	Tanúvallatás Kis Albert feleségéről			Később: 1759. február 26-án is: kurválkodásáról, boszorkánykodásáról
41. 22	1753. március 14–22.	Tanúvallatások Benkő Anna ellen			Ekkor zárták el
42. 23	1753. március 17.	Benkő Anna reverzálisa		MLtár F36/1368/2/1. d.	Legkorábbi reverzális, a szöveg ugyanaz, mint a többié (nem engedik még szabadon)
43. 24	1753. április 5.	Kihallgatás Benkő Anna életviteléről			4 tanú

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
44. 25	1753. június 12.	Benkő Anna reverzálisa	Gyulafehérvár	Szádeczky 1903, 422–424. MLtár F36/1634/1/1.	Ekkor szabadulhatott
45.	1753. augusztus 8.	Tanúkihallgatás Apor Péter jobbágyának, Kis Albertnek a feleségéről, Oláh Juditról		MLtár F36/1634/232–240.	Az asszony a B. A. ellen tanúskodók egyike
46. 26	1754. július 1.	Apor Józsefre és Vay Máriára vonatkozó vallatások		MLtár F36/1634/1/1.	Az esperessel való viszonya is napvilágra kerül (lásd még: 1755 válóper!)
47. 27	1754. július 24.	Benkő Anna elfogatásáról szóló tanúvallatás		MLtár F36/1634/1/11/ 56–60.	25 tanú
48. 28	1754. augusztus 3.	B. A. hazajövetele utáni tanúvallatás		MLtár F36/1634/1/1 60-65?.	
49. 43	1755. augusztus 2.	Apor József és Vay Mária válópere, kihallgatások		MLtár F36/1366/11–15.	
50. 44	1755. augusztus 6.	Apor József és Benkő Anna további találkozásaikról szóló vallomások		MLtár F36/1368/2/1. d.	
51. 45	1757. március 10.	Válasz a Benkő Anna elfogatására szóló parancsolatra		MLtár F36/1368/2/1. d.	
52. 46	1758.	Székely Júlia levele a Táblához		MLtár F36/1364.	

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
53. 47	1758.	Apor Lászlóné, Székely Júlia levele Benkő Annáról a Guberniumnak		MLtár F36/1368/18.	„alázatos memorialis"
54. 48	1759. január 28.	Ítélethozatal Benkő Anna ügyében		MLtár F36/1368/49.	
55. 49	1759. február 13.– április 29.	Ellenper (Benkő Anna ártatlanságát bizonyítandó)	Kovászna, Altorja, Karatna	Szádeczky 1903, 425–454.	Mária Teréziához intézett levél
56.	1759. február 26.	Tanúkihallgatás Kis Albert feleségéről és gyermekeiről		MLtár F36/1634.	3 kérdés
57. 50	1759. december 10.	Apor–Vay válóper	Altorja	MLtár F36/1366/14.	
58. 51	1759. december 20.– 1760. január 2.	Benkő Anna és Apor József valdorfi találkozásairól szóló per	Valdorf	Szádeczky 1903, 455–462. MLtár F36/1364.	Apáti László jobbágyának, Kádár Bukurnak a házánál
59. 52	1759. január 21.	Benkő Anna bűbájosságáról szóló nyilatkozat			
60. 53	1759. február 13.	Az ellenper		Szádeczky 1903, 425–454. MLtár F36/1634.	316 tanú 34 kérdés
61. 54	1759. február 26.	Vallatás Apor Péter jobbágyának, Kis Albertnek a feleségéről, illetve lányairól		MLtár F36/1634/204–215.	

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
62. 55	1759. március 8.	Kikérdezés arról, hogy Benkő Anna hogyan babonázta meg Apor Józsefet a tekerőfával		MLtár F36/1364/216–217.	
63. 56	1760.	Az Apor–Vay válóper vége			
64. 57	1760. január 2.	A. J. és B. A. valdorfi találkozásairól szóló tanúkihallgatás			
65.	1760. február 1–4.	Tanúvallatás arról, hogy ki hurcolta B. A.-t Gyulafehérvárra	Gyulafehérvár	Szádeczky 1903, 462–466. MLtár F36/1634.	8 tanú
66. 58	1760. február 1.	Joannes Csűrös Vicarius Generalis által aláírt végzet		MLtár F36/1368.	
67. 59	1760. május 17.	Apor–Benkő per folytatása		MLtár F36/1368.	A tanúk nem szolgálnak különösebb információkkal
68. 60	1760. február 1–4.	Benkő Anna fogságáról szóló vallatások	Gyulafehérvár	MLtár F36/1364/253–258.	Arról, hogy ki hurcolta meg B. A.-t, miképpen
69. 61	1760. február 22.	Benkő Anna fogságáról szóló vallatások		MLtár F36/1634.	6 kérdés, 1 tanú: Martinus Molnár
70. 62	1760. április 17.	Nemesek nyilatkozata arról, hogy Benkő Anna ágyban fekvő beteg		MLtár F36/1634.	
71.	1760. augusztus	Benkő Anna levele az erdélyi püspökhöz Imecs Domokos ellen	Altorja	MLtár F36/1364/60.	

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
72. 63	1760. augusztus 2.	Apor Lászlóné levele a Guberniumhoz, ill. Benkő Annához		MLtár F36/1368/60.	A jogtalan törvénykezést kifogásolja
73. 64	1761. január 14.	Benkő Anna Darvas Györgyről szóló testamentuma	Altorja	MLtár F36/1364/250.	
74. 65	1761. január 14.	Benkő Anna testamentuma vagyonáról	Altorja	Szádeczky 1903, 466–469. MLtár F36/1634.	Záloglevél, amelyben leköti birtokait Sz. Júliának és Apor Lászlónak
75. 66	1763. december 9.	Apor László és Székely Julianna indította per, Benkő Anna elfogatásának körülményeiről	Szeben	MLtár F36/1364/272–275. Szádeczky 1903, 469–471.	Sánta János a tanú, Szalai Sz. Zsigmond püspök akkori udvarbírája
76.	1764. november 14.	Székely Júlia számadása a költségekről	Torja	MLtár F36/1364/280–281.	Költségek és tárgyak alapján rendszerezett táblázat
77.	1764. november 14.	Székely Júlia számadása a költségekről	Torja	MLtár F36/1364/278-279.	Nem annyira a költségekre hivatkozik, hanem az eseményekre
78. 67	1764. november 14.	Apor László jobbágyának vallatása B. A. egészségi állapotáról		MLtár F36/1634/279–280.	Arról, hogy tényleg szükséges volt-e az orvosi beavatkozás
79. 68	1766 körül	Apor Józsefnek a Guberniumhoz intézett levelei		MLtár F1634/45–46, illetve 47–48.	Két levél, inkább elmélkedések a törvénykezés igazságtalanságáról
80. 69	1766 körül	Apor József elmélkedése		MLtár F36/1634/53–62.	20 oldal, tartalma az előzőhöz hasonló, de részletesebben kitér a B. A.-val történtekre

Ssz.	*Időpont*	*A dokumentum címe*	*Színhely*	*Lelőhely*	*Az irat tartalma*
81. 70	1753–1773.	Apor Józsefné és fia, Antal eltartására vonatkozó levelek			
82. 71	1753. január 12.	Felszólítás	Kézdivásárhely	MLtár F36/1367.	A gyerek eltartására szólítják fel Apor Józsefet
83. 72	1753. október 17.	Újabb felszólítás		Uo.	
84. 73	1758. augusztus 15.	Apor László protestációja ez ügyben		Uo.	
85. 74	1766. március 18.	Utolsó felszólítás		Uo.	
86. 75	1768.	Néhány adat Apor Antalra vonatkozóan		Uo.	
87.	1771. november 28.	Apor Antal halálakor zajló per		Uo.	Apor Józsefet hibáztatják a gyerek haláláért
88.	1780 körül	Vay Máriáról szóló levél			Koldusbotra jutásáról (könyörgő hangulatvételű)

Jegyzetek

1 Torja felsőháromszéki falu, ma ezt Altorja, Feltorja, Karatna és Alfelvolál alkotja. Torja két falurésze: Karatna és Volál a középkorban közigazgatásilag nem Háromszékhez, hanem Felső-Fehér Vármegyéhez tartozott. Al- és Feltorja 1899-ben egyesül, Karatna és Volál ugyanabban az esztendőben lesz Karatnavolál, és 1917-ben a négy településből alakul ki a mai Torja. Futásfalva közigazgatásilag ugyancsak Torjának alárendelt falu, amelyet 3 km-es út köt össze a községközponttal.

2 A per a sepsiszentgyörgyi állami levéltárban található meg, az Apor család levéltári hagyatékában. MLtár Fond 36/1294., 1364., 1366., 1368., 1634 cs. (Ezt a továbbiakban MLtár rövidítéssel jelölöm.)

3 Itt a valós szerepet elsősorban arra értem, hogy ismert volt-e gyógyító vagy rontó tevékenysége az illetőnek, mivel – a szakirodalom szerint is – gyakran kerülnek bíróság elé köztudottan gyógyító tevékenységükről ismert személyek egy adott közösségben. Lásd Klaniczay (1986); Pócs (1995, 1998b); R. Várkonyi (1990) stb.

4 A per anyagát a sepsiszentgyörgyi állami levéltárban találtam meg, az Apor-hagyatékban. Közel 700 oldalnyi az iratok terjedelme, éppen ezért nagyon alapos és hosszan tartó munkát igényelt ennek vizsgálata. Kutatásom kezdetén a hagyományos paradigmába illeszkedtem – a módszereket tekintve. Azt figyeltem, hogyan alakul a per, illetve milyen boszorkányperekre jellemző sztereotípiákat találok benne. Azonban már a szöveggel való első találkozásomkor világossá vált számomra az, hogy nem *hagyományos boszorkányperrel* állok szemben. Az elítélt Benkő Anna nem tartozik ebbe a kategóriába, a boszorkányklisék csupán érintőlegesen szerepelnek a peranyagban. Ekkor kezdtem el vizsgálni olyan tényezőket, amelyek a per valamilyen igazolására szolgálnak. Családi levelezéseket, törvénykönyveket, testamentumokat, egyszóval minden olyan iratot figyelembe vettem, amelyek az értelmezésben segítségemre lehetnek. A peranyag vizsgálata saját(os) módszerek alkalmazását követelte meg tőlem. Éppen ezért a kimondottan boszorkányperekre vonatkozó szakirodalmon kívül olyan munkákat is használtam, amelyek módszertanilag irányadónak bizonyultak: Foucault és Luhmann társadalomfilozófiai munkái éppoly jelentős mértékben alakították az olvasatot, mint a mikrotörténészek írásai. Mivel nem vagyok történész, a 18. századi iratok közt kezdetben nagyon nehezen igazodtam el, nem voltak ismerősek számomra a faluban alkalmazott korabeli igazságszolgáltatási módszerek, nem ismertem a falu korabeli szerkezetét sem, s a társadalmi megoszlást is csak a perben szereplő személyek jelenléte tette részben ismertté. Nagyon sokat segített viszont Coroi Arturnak a torjai egyházközségről írt munkája, amelyben ezen kérdések csaknem mindegyikére választ találtam.

5 1. „Hogy sok esztendőktől fogva [...] egész népnek és helységnek botránkozására, erdőn, mezőn, városokon, falukon illetlen botránkoztató társaságban magát elegyítette és élt."
2. „Más ifjakat és házasokat is bűbájos, boszorkányos kantérozások s ördögi mesterségek által, oláhnék, czigánynék által külömféle mesterségek által magához kantérozott s kantéroztatott, hódétott."
3. „Némely házas személyek között is háborúságat, veszekedést vagy zűrzavart, külön való lakást is szerzett, házasok közt való háborúságra fenyegetődzött, házas személy után is magát vetette, s most sem szűnik..."

6 *reverzális* – beismerő vallomás. A szó jelentése nem azonos a mai jelentésével.

7 Foucault (1996: 65).

8 Uo.

9 Cohn (1994: 28).
10 Imreh (1979: 35–36).
11 Imreh (1983: 99).
12 Coroi (2000: 148).
13 Vö. Coroi (2000: 151–152).
14 Coroi (2000: 161).
15 A tanúkihallgatások kérdései.
16 A perek alkalmával történő vallatások során gyakori ez a kérdés, hogy éjjel vagy nappal látták-e őket együtt. A bűncselekmény súlyosságának napszakhoz való kötése gyakori a szexuális büntetőperekben. Aki nappal, világosban vagy mások által látható módon szeretkezett, annak a bűnét súlyosabban ítélték meg, mint ha ugyanazt a cselekvést éjszaka, sötétségben, illetve mások szeme elől elrejtve követte el.
17 Az 1759. február 13. és április 29. közt zajló per 14. kérdése.
18 Foucault fogalomrendszerében a police-intézkedés azt jelzi, hogy a nemiség a 18. században igazgatási üggyé válik. Az igazgatás korabeli értelmezését is adja: ezen „a 18. században nem is annyira a rendbontás elfojtását értették, mint inkább a kollektív és egyéni erők sajátos rend szerinti megszervezését". Foucault (1996: 27–28).
19 Foucault (1990: 48–49).

Bibliográfia

APOR Péter 1978: *Metamorphosis Transilvaniae.* Bukarest: Kriterion.
BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai.* I. Budapest: Balassi Kiadó.
BETHENCOURT, Francisco 1994: Un univers saturé de magie: l'Europe Méridionale. In Muchembled, Robert (szerk.): *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours.* Paris: Armand Colin, 159–194.
CARDINI, Franco 1979: *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medievale.* Firenze.
COHN, Norman 1994: *Európa démonai.* Budapest: Corvina Kiadó, 363–383.
COROI Artur 2000: *Altorja.* Csíkszereda: Pallas–Akadémia Könyvkiadó.
ELIADE, Mircea 2002: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok.* Összehasonlító vallástörténeti tanulmányok. [Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Chicago, 1976] Budapest: Osiris Kiadó.
FAGGIN, Giuseppe 1959: *Le streghe.* Milano.
FOUCAULT, Michel 1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
– 1996: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest: Atlantisz.
– 1999: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása.* Budapest: Atlantisz.
GEERTZ, Clifford 1994: *Az értelmezés hatalma.* Budapest: Századvég Kiadó.
GINZBURG, Carlo 1991: *A sajt és a kukacok.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
GRYNAEUS Tamás 1990: A magyar boszorkány egyes vonásainak szociálpszichológiai értelmezése. *Ethnographia* CI: 467–474.
HAJDU Lajos 1985: *Bűntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában.* Budapest: Magvető Könyvkiadó.
IKLÓDI András 1981: A magyarországi boszorkányüldözés történeti alakulása. *Ethnographia* XCIII: 292–298.

IMREH István 1979: *Erdélyi hétköznapok. Társadalom- és gazdaságtörténeti írások a bomló feudalizmus időszakáról.* Bukarest: Kriterion.

KIECKHEFER, Richard 1994: Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge. In Robert Muchembled (szerk.): *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours.* Paris: Armand Colin, 17–44.

KISS András (szerk.) 1997: Ante Claram Bóci. (Egy 1565-beli ismeretlen kolozsvári boszorkányper). In Balázs és mtsai (szerk.): *Művelődési törekvések a kora újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére.* Szeged.

– 1998: *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion.

KLANICZAY Gábor 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. *Ethnographia* XCVII: 257–295.

KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebb forráskiadványok gyűjteménye* I–II. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KOMÁROMY Andor (szerk.) 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest.

KRISTÓF Ildikó 1990: Boszorkányok, „Orvos Asszonyok" és „Parázna Személyek" a XVI–XVIII. századi Debrecenben. *Ethnographia* CI: 438–466.

LUHMANN, Niklas 1997: *Szerelem – szenvedély. Az intimitás kódolásáról.* Jószöveg könyvek, Budapest: Jószöveg Műhely Kiadó.

MOORE L., Henrietta 1997: A különbség élvezete: Biológiai nem, társadalmi nem és szexuális különbség. In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus.* Budapest: Osiris–Láthatatlan Kollégium, 86–98.

NORA, Pierre 1999: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3: 142–157.

PÁLMAY József 1902: *Háromszék vármegye nemes családjai.* Sepsiszentgyörgy: Jókai Nyomda Részvénytársulat.

PÓCS Éva 1983: Gondolatok a magyarországi boszorkányperek néprajzi vizsgálatához. *Ethnographia* XCIV: 134–146.

– 1995: Malefícium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. (Sopron vármegye, 1529–1768). *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVIII: 9–66.

– 1998a: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

– 1998b: Miért nők a boszorkányok? *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIX: 135–153.

SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZÁDECZKY Lajos 1903: *Apor Péter verses művei és levelei.* Monumenta Hungariae Historica. Scriptores I–II. Budapest.

SZENTI Tibor 1993: *Paráznák. Feudalizmuskori (1723–1843) szexuális büntetőperek.* Hódmezővásárhely.

TÓTH G. Péter 1997: Szexháború? Avagy férfiak és nők konfliktusa a magyarországi boszorkányperekben. *Tabula* 2/1: 3–24.

R. VÁRKONYI Ágnes 1990: Közgyógyítás és boszorkányhit. (Mária Terézia boszorkányereket beszüntető törvényének újragondolásához). *Ethnographia* CI: 3–4, 384–437.

WHITE, Hayden 1997a: *A történelem terhe.* Budapest: Osiris Kiadó.

– 1997b: A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében. In Hayden White (szerk.): *A történelem terhe.* Budapest: Osiris Kiadó, 103–142.

KRÁSZ LILLA

„Jánus-arcú" nők „Jánus-arcú" hivatásban?
Falusi bábák a 18. századi hivatali akták tükrében

1. Beszélő nevek

A szülés a régi női kultúra központi közösségi eseménye volt, amelynél évszázadokon keresztül a bábák segédkeztek. Nem egy átlagszakma képviselői voltak ők. Tevékenységi körük igen széles volt. A szülés levezetésén kívül más szerepköröket is betöltött a bába: *egyházit* (nehéz szüléseknél a gyengécskének mutatkozó újszülött kényszerkeresztelése), *közösségit* (gyermekágyas anya és az újszülött ápolása, a keresztelői ünnepség előkészítése, az anya avatásra való felkészítése) és *hivatalit* (gyermekgyilkos anyák ellen folytatott bűnpereknél mint szakértő jelenik meg); de ő volt az is, aki titokban magzatelhajtást végzett.[1]

A kora újkori Európa nyelvileg és földrajzilag egymástól távol eső részein a források a legkülönbözőbb nevekkel illették a szülés körül segédkező asszonyokat. A sokszínű névadás is híven tükrözi a bába személyének és tevékenységének mindennapi életben elfoglalt meghatározó szerepét és sokszínűségét. A változatos elnevezésekhez kapcsolt konnotációk utalnak a bába feladataira, és arra, mit várt tőle az őt megválasztó közösség.

A szülés egyes fázisaiban a bába konkrét tevékenységi körére visszavezethető elnevezések közül a latin *obstetrix* a szülés levezetésének egy meghatározott aktusát jelöli, azt a mozzanatot, amikor a bába a vajúdó nő térdei között állva fogadja a kis jövevényt az élők sorában[2] (1. kép). A francia *levandière* szó arra a jogi, vallási mozzanatra utal, amikor a bába az apa parancsára az újszülöttet felemeli és átadja neki. A szintén francia *accoucheuse* a vajúdó asszony ágyához, a szüléshez siető bábát jelenti.[3] A német *Hebamme* szó – hasonlóan a francia *levandière* elnevezéshez – az újszülött szimbolikus felemelésének aktusát jelöli, amikor az *amme*, vagyis eredeti jelentésében a nagymama a csecsemőt átadja az újdonsült apának.[4] A *Wehemutter* a szülő asszony fájdalmain enyhíteni igyekvő, segítő szándékú nőre utal, a *Nabelmutter* szóban a köldökzsinórt elvágó bába jelenik meg, a *Bademutter* pedig az újszülött első fürdőjét elkészítő asszonyra utal. Az angol *midwife* szó azt fejezi ki, hogy ezeknek a feladatoknak a bába más, a szülésnél asszisztáló asszonyok segítségével próbál eleget tenni.[5]



1. Louyse Bourgeois 1629-ben Frankfurt am Mainban kiadott bábatankönyvének címlapjáról származó metszet *(Hebammen Buch)*

Találkozunk olyan elnevezésekkel is, amelyek közvetett vagy közvetlen módon a bába személyes tulajdonságaira, értékeire utalnak. Ezek egyúttal jól mutatják a bába szolgálatait igénybe vevő közösség elvárásait, a szülő asszonyok körül segédkező nők megítélését, valamint az adott társadalmi közegben elfoglalt helyüket. A német *Wiesemoder,*[6] a francia *sage-femme,*[7] *bonne mère,* vagy a holland *vroedif, vroedrouwe* szavak bölcsességgel, értelemmel, okossággal, tisztességgel, erkölcsösséggel és hozzáértéssel ruházzák fel a bábákat.[8] Olyan tulajdonságok ezek, amelyekkel így együttesen talán egyetlen bábaasszony sem rendelkezett. A korszakban ezeket az erényeket az intellektuális körök sokkal inkább férfiakhoz kapcsolták, velük azonosították. Ezek az elnevezések a közösségnek a *jó bábáról* évszázadok tapasztalata nyomán kialakult archetípusos elképzeléseit, óhaját fejezték ki. A bába, aki az élet keletkezését, a gyermek világra segítésének fortélyait az átlagembernél jobban ismerte, a *„bölcs asszony"*, vagy a *„nagy anya"* képében mesék, hiedelemmondák szereplőjeként is gyakran fölbukkan. Ezekben kétféle toposszal találkozunk: az egyik a *jóságos bába,* akit a szülésekhez hívnak, hogy könnyítsen a „nyomorúság ágyán" gyötrődő asszony fájdalmain, majd a sikeres szülést követően ellássa az anyát és gyermekét. A másik az árnyékfigura, vagyis a *gonosz bába,* aki sokszor fenyeget, megront, rémületben tart terhes, vajúdó vagy gyermekágyas asszonyokat.[9]

A szülés körül segédkező asszonyokra használt elnevezések egy harmadik csoportja a bába életkorára, tapasztaltságára, családi állapotára, rokonsági kapcsolataira utal. A közösség szemében ezek éppúgy hozzátartoztak a „jó bábáról" alkotott rendkívül összetett képzetrendszerhez, mint a jellembeli erények. A latin *matrona,* a francia és olasz *matrone* szavak mögött egy korosodó, öregecske, már komoly élettapasztalatokkal rendelkező férjes asszony képe rajzolódik ki.[10] Ebbe a sorba illeszthető a magyar *bába* elnevezés is. A szó szláv eredetű, egyik jelentése öregasszony, vénasszony. A környező szláv nyelvekben (például szerb és horvát, szlovén, cseh, szlovák, ukrán) a *bába* hangalak szintén vénasszonyt, nagymamát jelöl. Ugyanígy ide tartozik

a román *moasa* szó is, 'öregasszony', 'nagyanya' jelentésben.[11] A *Mutter, mère* szavakkal alkotott sokszínű összetételek, mint *Hebemutter, Bademutter, Wehemutter, bonne mère*, arra a bábával szemben támasztott fontos követelményre utalnak, hogy ő maga is lehetőleg többszörös anya legyen. A latin *communis mater*, a francia *commère*, a spanyol *comadre*,[12] vagy a német *Kindelsbase*[13] elnevezések pedig szimbolikus rokonsági kapcsolatokat fejeznek ki, amelyek a kölcsönös barátságra és bizalomra épültek. Ebben az értelemben a bába tehát családtagnak, vagy legalábbis a családhoz közel álló bizalmi személynek számított.

2. Beszélő források

E bevezetésül szükséges művi nyelvészkedés után most térjünk át a falusi bábák életvilágának, mikrokörnyezetének és mindennapjainak megismerése szempontjából alapvető társadalomtörténeti, történeti-néprajzi, történeti-antropológiai adalékokkal szolgáló forrásokra. A bábamesterség az a női hivatás, amelynek formálódása, változásai a 17–18. századból fennmaradt boszorkányperek, az egyházi és a világi hatalom által kibocsátott normatívák, vagyis pontokba szedett bábarendeletek, valamint a 18. század második felében, a közjó, a felvilágosodás és felvilágosítás jegyében bevezetett egészségügyi reformok végrehajtása során keletkezett hivatali akták nyomán rekonstruálható. Ezek a források a társadalom legkülönbözőbb közegeinek az élet keletkezésével, a szüléssel, és ebben az eseményben fő szerepet játszó bábákkal kapcsolatos, egymástól igen eltérő felfogását tükrözik. A világi hatalom által kibocsátott normatívák, vagy a normatívák végrehajtásán fáradozó akadémikus orvosok 18. századból fennmaradt jelentései azt mutatják, hogy a gyermek világra segítésének folyamata számukra már a modern, racionalizált, felvilágosult tudományosság jegyében pusztán biológiai esemény, egy megoldandó, ok-okozati rendszerre épülő orvosi probléma. Az egyházi felfogás szerint az anyának és gyermekének sorsa a fogantatástól kezdve Isten kezében van. A kora újkori boszorkányperekben viszont a terhesség, a szülés és a gyermekágy időszaka az emberi életnek egy különleges, átmeneti fázisaként jelenik meg, amikor az anya és gyermeke nemcsak a földi, hanem a természetfeletti világból leselkedő veszélyeknek egyaránt kiszolgáltatott állapotban van. Ebben a különlegesen érzékeny és ugyanakkor veszélyeztetett életfázisban különböző megelőző, elhárító és óvó eljárások szőnek védőhálót anya és gyermeke köré. Ebben a folyamatban a hozzáértő bába segítsége és az Istenhez intézett fohászok mellett részt vesznek a faluközösség szülésen már átesett asszonyai is. A szülés falusi közegben nem a zárt, privát szférában, hanem a falu nyilvánossága előtt zajlik.

Az eddigi kutatások azt mutatják, hogy ezek az első hallásra egymással nyilvánvaló ellentmondásban álló megközelítések egyúttal ki is egészítik egymást. A boszorkányperekben a bábák személyével kapcsolatos gyógyítások, és csak ritkább esetben rontások közösségformáló, konfliktuslevezető funkciójáról, vagy a 17. századtól regionális szinten sorra kibocsátott bábarendeletek névtelen címzettjeinek mindennapi, tényleges munkakörülményeiről egészen konkrét, életszerű adatokat, mi több, pillanat-

felvételszerű történeteket szolgáltatnak a 18. század utolsó évtizedeiből fennmaradt orvosi jelentések, amelyeket a felvilágosult modernizációs törekvések eredményeként szakszerűen készítettek el, és az ország első hivatala, a Helytartótanács számára küldtek meg évről évre. A jelentésekhez csatolt mellékletekben sok esetben megszólalnak maguk a bábák is, de egy-egy helyi konfliktus kapcsán találunk megnyilatkozásokat a falu asszonyai, a szülő nők, vagy családtagjaik részéről is. Ezeknek az aktáknak köszönhetően lehetséges életre kelteni, megformálni azt a társadalmi közeget, kulturális teret, amelyben a falusi bábák működtek. A felső és középszintű vezetés által kibocsátott normatívák, a szakértelmiség, azaz orvosok, tanult sebészek által készített jelentések és kimutatások segítségével lényeges társadalomtörténeti kérdésekre kaphatunk választ: kit tekintett az adott faluközösség jó bábának, milyen igényeknek és elvárásoknak kellett megfelelni, hogyan történt a bábaválasztás, milyen konfliktushelyzetek adódtak a központi szervek, a gyógyító szakértelmiség és az általuk képzetlennek, tudatlannak aposztrofált falusi bábák között, mennyire sikerült a központi hivatalok egységesítő, uniformizált normatíváit a gyakorlatban megvalósítani.

3. A „felvilágosult modernizáció jegyében": egységes normarendszer, viselkedési kódex az ország összes bábája számára

A magyarországi bábaügy első országos rendezése Torkos Jusztusz János, Pozsony város főorvosának nevéhez fűződik. 1745-ben jelent meg gyógyszerészeti árszabványa, a *Taxa Pharmaneutica Posoniensis,* amit a Helytartótanács megbízásából – a hatályos egységesítő rendelkezések értelmében a prágai és bécsi árszabások figyelembevételével – latin, magyar, német és szlovák nyelven szerkesztett.[14] Torkos munkájában az egyes egészségügyi szolgáltatások árának rögzítésén kívül pontos leírást adott a sebészek, gyógyszerészek, fürdősök és bábák feladatköréről. A bábákra vonatkozó instrukciókat hét pontban foglalta össze. A hét pont a következő utasításokat tartalmazta:

1. A bábák a tisztiorvossal és a többi orvossal szemben tiszteletet tanúsítsanak, szükség esetén hívásukra azonnal jelenjenek meg, utasításaikat pontosan és hűségesen hajtsák végre, józan és becsületes életet éljenek, kerüljék a fecsegést, és általában tiszta lelkiismerettel végezzék munkájukat.
2. Fogadalmuknál fogva hívásra, személyre való tekintet nélkül, éjjel vagy nappal a szülő nőnél késedelem nélkül jelenjenek meg, őket köteles gonddal és körültekintéssel kezeljék, szolgálatukat senkitől se tagadják meg. Az asszonyok titkait ki ne beszéljék, csak azoknak, akiknek erről kötelességük tudomással bírni.
3. Amikor veszedelmes, kétes kimenetelű és nehéz szülés adja elő magát, ne bízzanak egyedül a maguk erejében, hanem más tapasztalt bába vagy esetleg orvos segítségét vegyék igénybe. A halálos veszedelmet ne titkolják el, nehogy a magzaton kívül az anya is elveszítse örök üdvösségét.
4. Gyenge, már haldokló csecsemőket, akik a pap megérkezéséig maradnának életben, ugyanúgy azokat, akik már egészen megszülettek vagy azokat, akiknek csak

valamely részük született meg, közönséges vízzel és nem más folyadékkal, egy vagy két tanú vagy keresztszülő jelenlétében a legszentebb Szentháromság, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében kereszteljék meg, és erről a papot értesítsék.

5. Az orvos tudtán és rendelésén kívül ne merjenek semmiféle hashajtót vagy más, belsőleg alkalmazandó gyógyszert rendelni vagy nyújtani, még kevésbé olyat, amely abortuszt idéz elő, vagy a magzatot a méhen belül megöli. Tilos az újszülött bűnös elcserélése is.
6. Egy bábának sem szabad mesterségét addig gyakorolnia, amíg a tisztiorvos előtt nem vizsgázott és approbáltatott, hasonlóképpen tilos praktizálniuk a bábáskodás segédjeinek, amíg vizsgát nem tettek és nem approbáltattak. Tilos és csak a végső szükségben szabad a bábának segédjeit a szülő nőhöz küldeni.
7. Egymással szemben egyetértők és barátságosak legyenek. A felsoroltakat pedig elkerülhetetlen súlyos büntetés terhe alatt megtartsák.[15]

Torkos bábainstrukciója több pontjában megegyezik a negyedszázaddal később kibocsátott egészségügyi normatíva *(Sanitätsnormativ)* bábákra vonatkozó rendelkezéseivel. Torkos elképzeléseinek megvalósításához azonban a század közepén hiányoztak az adminisztratív és technikai feltételek. Egyelőre nem állt rendelkezésre egy jól felépített állami ellenőrző apparátus, jól kiépített, a szülészetben is járatos orvosi, sebészi hálózattal. Ugyanígy a szakszerű bábaképzés intézményes háttere sem volt biztosított, hiszen 1770-ig nem volt Magyarországon orvosi kar. A központi kormányzat 1770-ig egy-egy, Monarchia-szinten alkalmanként kiadott rendelettel az egészségügy-bábaügy egy-egy kérdését szabályozta, miközben a rendeletek gyakorlati megvalósításának lehetőségeit nem volt képes még felmérni.[16] A korszakban végig megfigyelhető, hogy minden Bécsben, és az örökös tartományokban bevezetett reformintézkedés Magyarországon is megjelent a Helytartótanács kiadásában. A bábák és a szülészet szakszerűsítésére vonatkozó korai rendelkezések a valóságban azonban csak papíron léteztek. Egy hosszú folyamat kezdetének írásos lenyomatai ezek.

A következő fontos dátum az egészségügy és a bábaügy normatív szabályozása területén 1770, az egészségügyi normatíva *(Sanitätsnormativ)* kibocsátásának esztendeje. A normatíva az első magyarországi, császári dekrétummal kiadott részletes egészségügyi jogszabály. A rendelet kidolgozásában részt vett Gerard van Swieten, Chenot Ádám Erdély királyi főorvosa és Sgolanits József Pozsony vármegye főorvosa. Sgolanitsnak volt a legjelentősebb szerepe a normatíva magyarországi változatának elkészítésében.[17] A rendelet kísérletet tett arra, hogy a bábák vizsgakötelezettségeit a Monarchia minden területén egységesen szabályozza, megteremtse a szakszerű bábaképzés intézményes feltételeit, valamint létrehozzon a normatíva tényleges végrehajtásának ellenőrzésére egy szakemberekből álló hálózatot.

A normatíva elrendelte, hogy minden törvényhatóság hozzon létre egészségügyi bizottságokat. A bizottságok feladata volt ellenőrizni az országban működő valamennyi orvos, sebész, fürdős és bába munkáját. A rendelet *„Instructio obstetricum"* című részének negyedik fejezete kilenc pontban foglalta össze a bábák kötelezettségeit. A kilenc pont tartalma a következő:

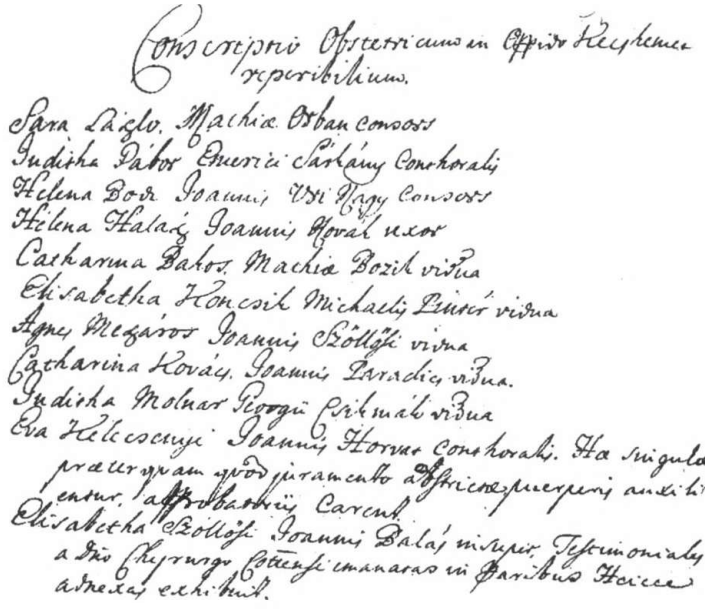
1. Csak vizsgázott és esküdt bába működhet.
2. Kellő számú ügyes bába legyen mindenütt, ha nem is lehet minden falunak saját bábája, legalább minden szomszédos két-három falunak legyen egy.
3. A bábák becsületes, józan életet éljenek.
4. Titoktartóak legyenek, és odaadóan szolgálják hivatásukat. Kerüljék a babonát, egymást támogassák, veszély esetén a szüléshez orvost hívjanak.
5. A bába köteles az életveszélyben lévő újszülötteket megkeresztelni. [A szükségkeresztelés nem csak a már megszületett gyermekekre vonatkozott. A bábának meg kellett keresztelnie a veszélyben lévő magzat előesett végtagjait, vagy az előesett köldökzsinórt is.]
6. A bába köteles az újszülöttet és a gyermekágyas anyát ápolni.
7. A magzatelhajtást előidéző szerek alkalmazása súlyos büntetés terhe alatt tilos.
8. Nem szabad a bábának gyógyító tevékenységet folytatnia.
9. A bábának a hatóság által rábízott vizsgálatokat pártatlanul kell elvégeznie. [Ebben a passzusban a gyermekgyilkossággal vádolt anyák törvényszéki terhességi vizsgálatáról van szó.]

A szabályzat a továbbiakban előírta még, hogy a bábáknak lakásukat cégérrel kell megjelölniük. A normatíva bábákra vonatkozó instrukcióinak utolsó része tartalmazta a hivatalos esküformulát, amelyben a bába a Szentháromságra esküdött fel, és megfogadta, hogy a szülések levezetésénél jó lélekkel jár el, józan életet él, a szülő nő és a megszületendő gyermek egészségére a legjobb képességei szerint ügyel. Végül: sem a szülő asszonyt, sem a gyermeket nem rontja meg semmiféle bűvös-bájos praktikával.[18]

A normatíva meglehetősen magas követelményszintet állított fel, tartalmazza a felvilágosodás korának alaptörekvéseit. Célja világos és egyértelmű: kriminalizálni a képzetlennek ítélt nők tevékenységét és diszkriminálni a munkájuk során „csak" a tapasztalataikra támaszkodó bábákat mint kontárokat. Az egészségügyi rendelet – az európai normákhoz igazodva – a tradícióra épülő empirikus tudást akarta mindenáron professzionalizálni, a könyvekből, szakemberek által közvetített új, modern tudás előtérbe helyezésével (lásd a normatíva 1. pontját). E modern tudás hordozóit a férfiakban, orvosokban, sebészekben jelöli meg, az életnek egy olyan területén, amely évszázadokon keresztül a női szféra kizárólagos hatáskörébe tartozott. Nehéz, komplikációval járó szülésekhez a bábának ezentúl férfi szakembert kell hívnia (lásd a normatíva 4. pontját). A szakosításra, specializációra való törekvés nyilvánul meg a normatíva 8. pontjában, amelynek értelmében a bába nem folytathat gyógyító tevékenységet. A bába feladatköre a természetes szülések levezetésére, a gyermekágyas anya és az újszülött ápolására korlátozódik (lásd a normatíva 6. pontját). A rendelet tiltással, (lásd a normatíva 7., 8. pontjait) a bábák kötelességeinek (lásd a normatíva 5., 6., 9. pontjait) és viselkedési normáinak (lásd a normatíva 3., 4. pontjait) pontokba szedett, szakszerű megfogalmazásával tölti be a neki szánt társadalmi-fegyelmező funkciót.

4. Normatívák a gyakorlatban – életképek a falusi bábák mindennapjaiból

Térségünkben, egészen a 18. századig, a hivatalos aktákban egy-egy falusi bába csak egészen kivételes esetben, többnyire egy-egy peres ügy kapcsán bukkan fel. A városi bábák működéséről sokkal több forrás maradt fenn. Ők ugyanis már a 17. századtól automatikusan kerültek be az adminisztrációba, mint meghatározott évi fizetéssel rendelkező, városi alkalmazottak. Róluk elsősorban a városi tanácsülési jegyzőkönyvekből szerezhetünk információkat. Ide jegyezték be ugyanis minden esztendőben a város fizetett alkalmazottait, akiknek sorában – a társadalmi megbecsülést jelző honorárium nagysága szerinti sorrendben –, a névsor utolsó harmadában, a bábát is megtaláljuk. Az első országos bábaösszeírásra csak az ország első hivatalának, a Helytartótanács felállításának évében, 1724-ben került sor, amikor minden törvényhatóság rendeleti úton kapott utasítást, hogy írja össze a területén működő összes városi és falusi bábát. A rendeletet a Helytartótanács 1747-ben és 1774-ben kénytelen volt megismételni, ugyanis néhány felvidéki és dunántúli vármegyét leszámítva, a legtöbb törvényhatóság nem tett eleget összeírási kötelezettségének.[19] A szülészet és a bábák medikalizációja, vagyis a bábák állami ellenőrzésének és szakszerű képzésbe történő betagolásának a megszervezése igazán csak II. József uralkodása idején, az Egészségügyi Ügyosztály 1783. évi felállítását követően vált igazán hatékonnyá. Az ügyosztály, egykorú hivatalos nevén *Departamentum Sanitatis* országos kitekintést ad a magyarországi bábakérdésre. Ez a Magyar Országos Levéltár Helytartótanácsi Levéltárában található több ezer oldalnyi iratanyag 1783-tól tartalmazza a vármegyei tiszti orvosok Helytartótanácshoz beküldött éves – a vármegye egészségügyi helyzetéről és a külön-



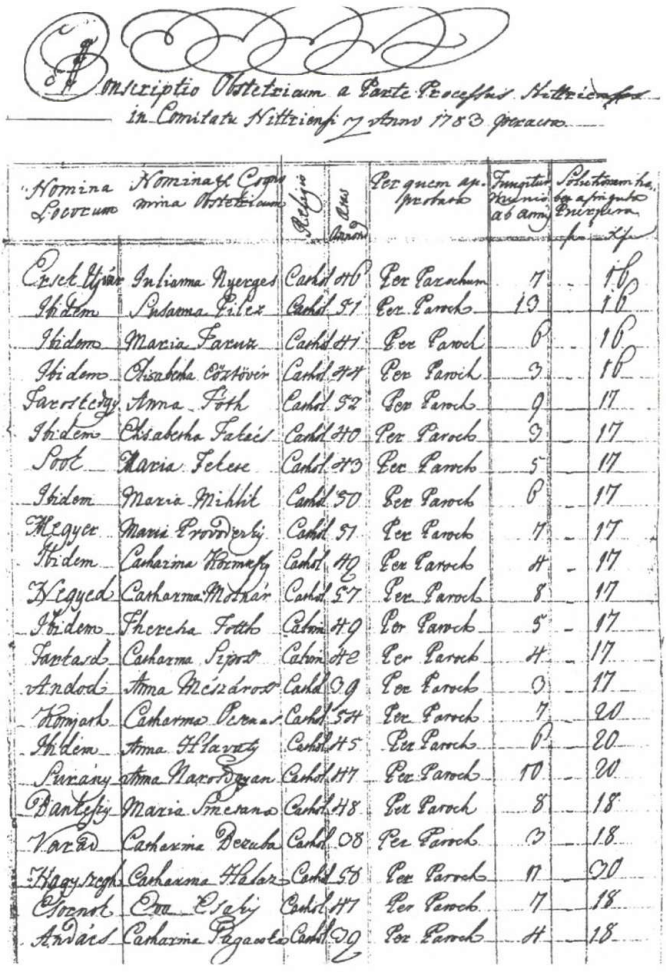
2. Kecskemét mezőváros bábáinak 1783. évi összeírása (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 22. pos. 314/1783–84.)

böző gyógyító rétegek munkavégzéséről összeállított – narratív jelentéseit és az ezekhez csatolt, táblázatos formában elkészített statisztikai kimutatásait. A „bábaállomány" (városi és falusi egyaránt!) számbavétele három, egymástól világosan elkülöníthető formában történt. 1783 és 1785 között a leggyakoribb a bábaösszírás és az úgynevezett bábaklasszifikáció, vagyis a bábák osztályba sorolása. 1785-től pedig megjelennek az úgynevezett minősítési ívek *(Conduitliste)*. A különböző típusú kimutatások elkészítésének elsődleges célja, felmérni az országban működő városi és falusi bábák tudásszintjét és területi eloszlását. A tudás mércéje a 18. század második felében – a nyugat-európai mintát követve nálunk is meghirdetett medikalizációs program irányelveinek megfelelően – az akadémikus szakértelmiséghez tartozó orvos vagy sebész előtt letett elméleti és gyakorlati vizsga volt.

Conscriptio Obstetricum in Locis Processus Posoniensis dagentium.

Nomina Locorum	Nomina, & Cognomina Obstetricum	Aetatis Annorum	An, & ubi examinata, & approbata.
Báhony	Catharina Csechovicska	65.	Nullibi
Boldogfalú	R. Josephi Vaczula	48	Nullibi
Csekléz	Anna Kincsess	42	Nullibi
Czajla	Anna Bozenik	56	Nullibi
Csesthe	Anna Klaszkova	40.	Nullibi
Csukárd	R. Pauli Barszki	67.	Nullibi
Csattaj	Dorothea Kosztkovicska	56	Nullibi
Dubova	Anna Urbacsák	52	Nullibi
Duna ujfalú	Brigitta Mucska	50.	Nullibi
Engerau	Joanne Enhofferiana	50	Nullibi
Grinavia	R. Joannis Hattala	60	Nullibi
Horvát Gurab	Dorothea Miklencsics	60	Nullibi
Istvánnyfalú	Maria Sprinka	50.	Nullibi
Igrám	Anna Szekeres	50	Nullibi
Kiss Senqvicz	Catharina Milttics	49	Nullibi
Kapólna	Eadem quae in Igram	–	Nullibi
Limpoch	Samuelis Snavoltka	40	Nullibi
Magyarbély	Anna Gulás	60	Nullibi

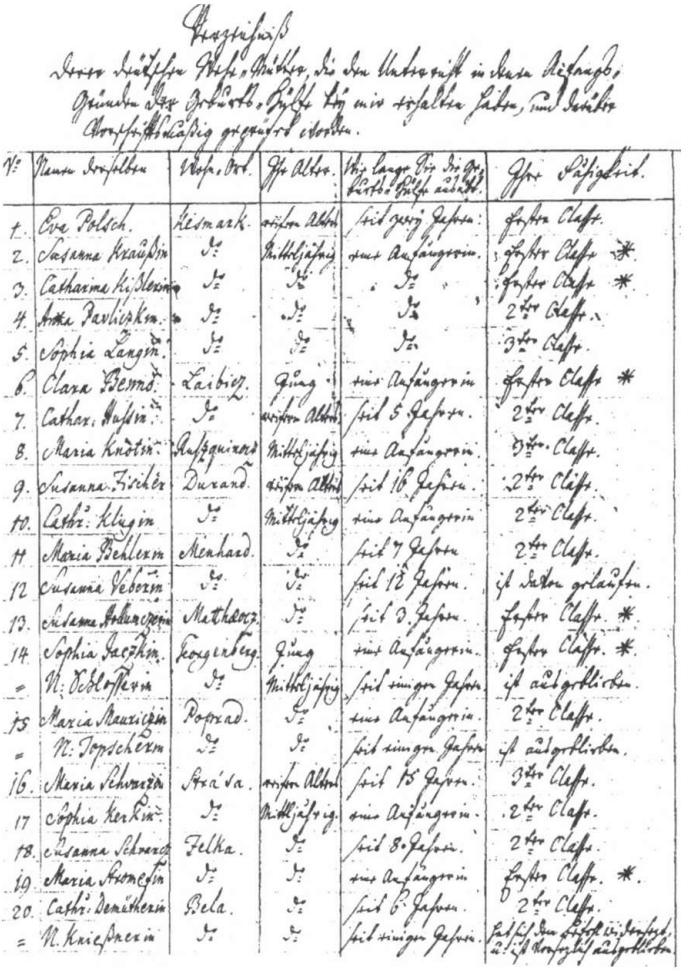
3. Pozsony vármegye pozsonyi járásában működő bábák 1784. évi összeírása (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 22. pos. 297/1783–84.)



4. Nyitra vármegye nyitrai járásában működő bábák 1783. évi összeírása (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 22. pos. 3/1/1783–84.)

A bábaösszeírások vagy konskripciók legegyszerűbb típusa a bába nevének és esetleg családi állapotának vagy lakhelyének feltüntetésével elkészített lista[20] (2. kép). Jóval többet árul el a második típus, amelyben a bába lakhelye, neve, életkora mellett azt is feltüntették, hogy van-e vizsgája és approbációja[21] (3. kép). A leginformatívabb a harmadik típus, amelyben a bába lakhelye és neve mellett megadták vallását, életkorát, azt, hogy ki approbálta, mióta tevékenykedik bábaként, sőt, közölték az egyes szülések levezetése utáni járandóságának összegét is[22] (4. kép).

A bábaklasszifikáció a bábák regisztrációjának és besorolásának már fejlettebb, differenciáltabb fázisa, amikor a szakember – orvos vagy sebész – a bábákról táblázatba foglalt személyes ítéletét adja meg. A városi/falusi, illetőleg vizsgázott/nem vizsgázott bábák itt már mindenütt egymástól világosan elkülönítve jelennek meg. A klasszifikációs listák – a bábaösszeírásokkal ellentétben – nem tűnnek el 1785 után



5. Szepes vármegyében működő bábák osztályba sorolása, amit Késmárk város orvosa Jacob Engel készített 1789-ben (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 125. pos. 2/1789.)

sem. A szorgosabb vármegyei orvosok később, az előírásszerűen kitöltött minősítési ívek mellé is esetenként odacsatolták. Funkciója azonban megváltozott. Míg 1783/84 és 1785 között a teljes bábaállomány felmérése volt a cél, 1786-tól – a rendkívül munkaigényes minősítési ívek megjelenésével – elsősorban egy-egy vármegyében, vagy egy-egy járásban az orvosnál vagy sebésznél éppen frissen vizsgázott falusi bábák regisztrálását szolgálta (5. kép).

A bábák osztályba sorolásának klasszikus formája három bábacsoportot különít el. Az elsőben tüntették fel az egyetem orvosi fakultása által kiállított oklevéllel rendelkező nőket, a másodikban azokat, akik a vármegyei orvosnál, sebésznél, vagy az okleveles bábánál vizsgáztak és erről bizonyítvánnyal rendelkeztek, végül a harmadik – és egyúttal legnépesebb – csoportba kerültek az úgynevezett parasztbábák, akik semmiféle dokumentumot nem tudtak felmutatni. Néhány vármegye meglehetősen nagy-

vonalúan járt el, és csak két osztályba sorolta a bábákat. Az okleveles bábákat az elsőbe, a bizonyítvánnyal rendelkezőket és a vizsgával nem rendelkező parasztbábákat pedig összevonva a másodikba. Sok esetben azonban az utóbbiakat fel sem vették a listákba. Egyes vármegyék csak az első osztályú, okleveles bábákat tekintették regisztrálásra méltónak. Arra is akad példa, hogy a „csak" bizonyítvánnyal rendelkező bábák, az oklevelesek mellett, az első osztályban foglalhattak helyet. A lelkiismeretesebb orvosok egészségügyi jelentéseik narratív részében e rugalmas döntésüket sokszor meg is indokolták. A leggyakoribb érv az volt, hogy az illető bába sokéves gyakorlattal bír, munkáját igen nagy odaadással, az egész közösség megelégedésére végzi.

A bábák számbavételére szolgáló harmadik és egyúttal leginformatívabb statisztikai kimutatás a minősítési ívekben található. A vármegyei tisztiorvosok által a megye területén működő városi és falusi bábákról kitöltött *Conduitlisták* első részében személyi adatokat (név, lakhely, születési hely, vallás, életkor, családi állapot, tanulmányok, korábbi szolgálat, fizetés, nyelvismeret), a második részben pedig az illető bába jellembeli tulajdonságaira, szakmai rátermettségére utaló jelzőket tüntettek fel. A minősítési rendszer 1790-ig működött. Az 1785 és 1790 között eltelt öt esztendőből összesen 140 bábaminősítést ismerünk (lásd a táblázatot).

A fent taglalt kimutatások, bábaösszeírások, bábaklasszifikációk, de legfőképpen a minősítési ívek apró rubrikáiba tömörített bejegyzések alapján megrajzolható a falusi bába „prototípusa": több ezer név, több ezer utalásszerű adat, több ezer élet (6. kép). A hagyományos, tapasztalati úton tevékenykedő bábák falvakban, vagy ritkább esetben mezővárosokban éltek. A legtöbben helybéliek, vagy legfeljebb a szomszédos települések egyikéből származtak. Előfordult, hogy a bába házasságkötés, vagy éppen a férj elhalálozása miatt, esetleg a szomszédos vármegyéből érkezett az adott településre.[23] Egészen kivételes esetnek számított a külföldi születésű bába. A minősítési ívekben szereplő több ezer falusi nő között mindössze huszonnyolc idegen országbelit találunk.[24]

Ezek az asszonyok munkájukat nem szakképzettség, hanem természetes „szelekció", a közösség szimpátiája alapján gyakorolták. Bizalmi foglalkozás volt ez, amelyért a legfőbb fizetséget a falu asszonyainak és elöljáróinak elismerése jelentette. Egyfajta kollektív ethosz vette körül őket. A bábamesterség falusi közegben életre szóló szolgálatot jelentett. Csak a legritkább esetben láttak el egyetlen falut, többnyire több szomszédos falu szülő asszonyaiért vállaltak felelősséget.

A falusi bábák semmi esetre sem független, csakis a munkájuknak élő nők voltak, hanem szűkebb közösségük többi asszonyához hasonlóan anyák, háziasszonyok, feleségek, szomszédasszonyok is. A minősítési ívek tanúsága szerint „főfoglalkozásban" túlnyomórészt parasztasszonyok vagy uradalmi szolgálók, és a szülések levezetését úgymond „mellékállásban" végezték.[25]

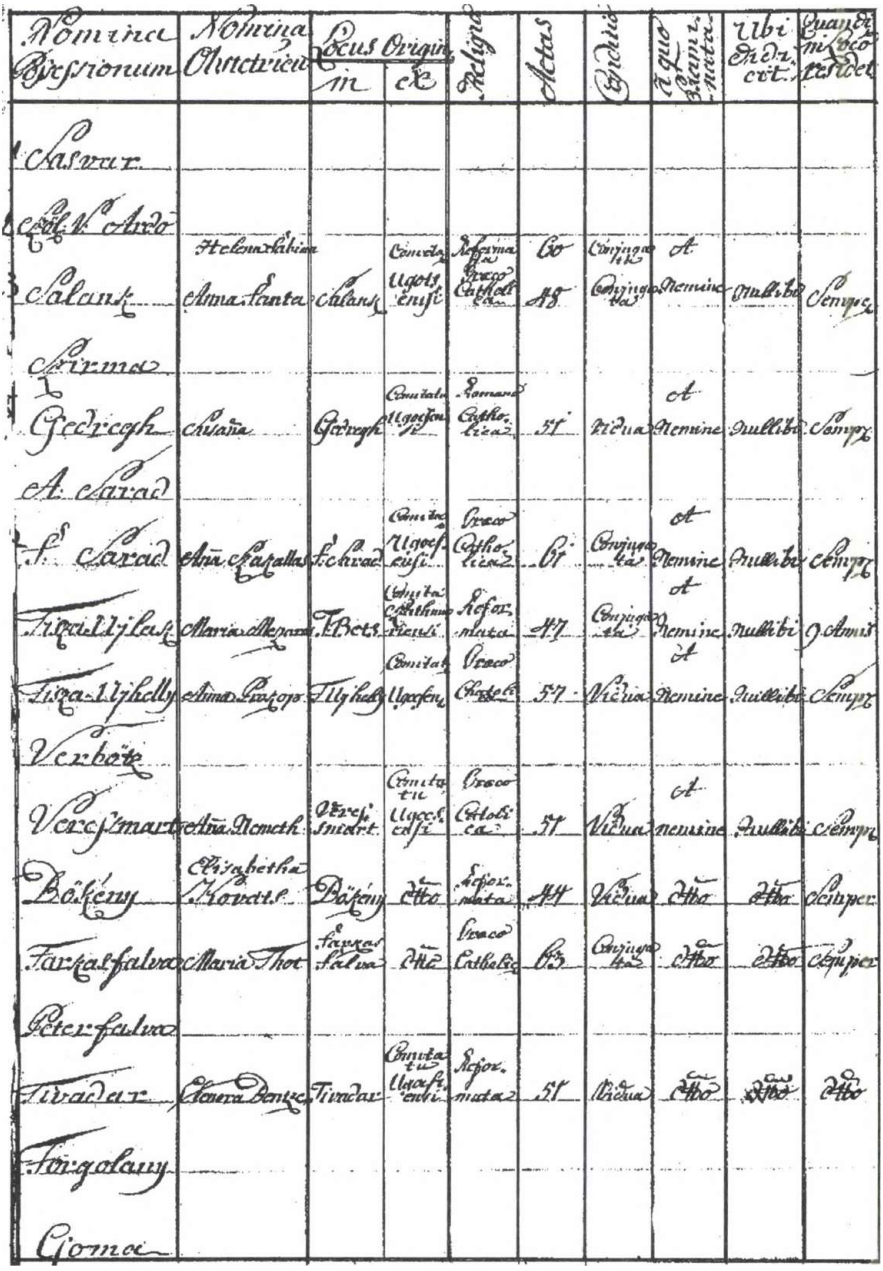
Ezek az asszonyok már érettebb korban, ötvenes éveik elején vagy közepén – tehát már nagyjából túl a fogamzásképes perióduson – kezdtek el praktizálni, de a táblázatok *Életkor* rovatában nem ritka a 70-80 éves bejegyzés sem. Ennek oka egyrészt a bábát megválasztó közösség tapasztaltságról, megbízhatóságról alkotott hagyományos elképzeléseiben, másrészt a családi kötelezettségeknek bizonyos mér-

tékű csökkenésében keresendő. A falusi bábák között feltűnően sok volt az özvegyasszony. Sokan minden valószínűség szerint a férj halála után kezdtek el praktizálni, hogy a szülések levezetéséért kapott csekélyke bevétellel biztosítsák a maguk és gyermekeik megélhetését.

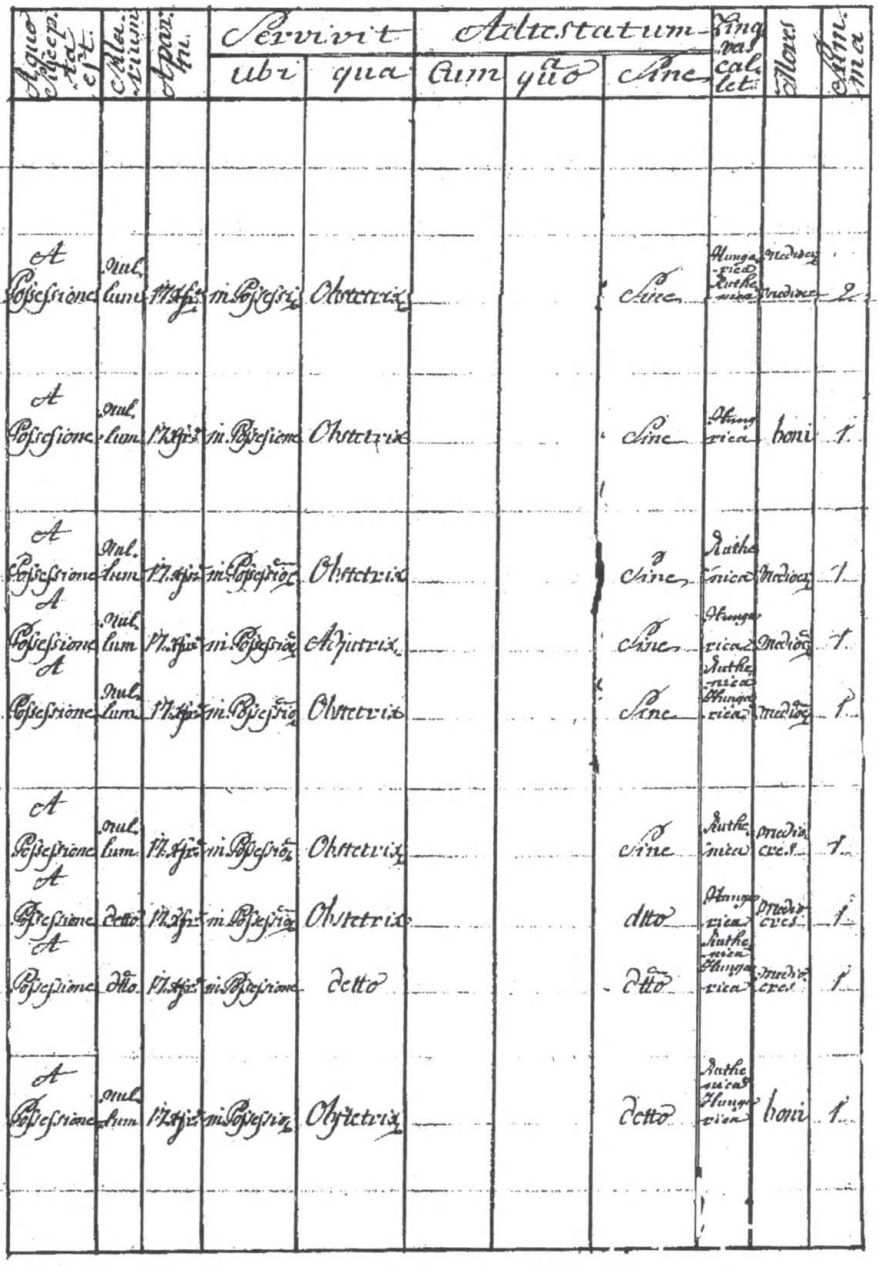
A *Fizetés* rovatból kiderül, hogy a falusi bábák – városi kolléganőikkel ellentétben – hivatalosan rögzített évi fizetéssel nem rendelkeztek, pénzt vagy természetbeni juttatást vagy e kettő kombinációját csak az egyes szülések levezetése után kaptak. A pénzbeli juttatás összege falusi közegben általában valamivel kevesebb volt, mint a városi bábáké. A tabellákban szereplő legalacsonyabb összeg 6 krajcár, a legmagasabb 43 krajcár. Ezenfelül természetben kaphattak még gyümölcsöt, egy-két kenyeret vagy kenyérgabonát. Sok esetben azonban még e csekélyke fizetséghez sem jutottak hozzá, hiszen a korabeli falvakban nemigen volt forgó pénzeszköz. Gyakori bejegyzésként jelenik meg a falusi bábáknál is, hogy a bába a szegényektől nem fogad el semmit, vagy hogy a gyermekágyas asszony családja belátása és tehetsége szerint jutalmazza. Zemplén és Ung vármegye 1787. évi tabelláiban külön tüntették fel azt az összeget, illetve természetbeni járandóságot, amit a bába az első szülés levezetése után kapott és külön azt, amit a másodikért. Az elsőért járó összeg szinte valamennyi esetben nagyobb volt.[26]

A legtöbb falusi bábaasszony utolsó gyermekét – magas kora, a férj halála, illetve újabb házassági ajánlat hiányában – rendszerint szolgálata kezdetén szülte meg. A legkisebb gyermek többnyire már átvészelte az igen veszélyes csecsemőkort, vagy éppen meghalt, esetleges újabb terhesség pedig már nem növelte a bába amúgy is nagy fizikai terheit. Ha figyelembe vesszük, hogy a falusi bábák maguk is többszörös anyák, parasztasszonyok, már nem is fiatalok, és egyszerre több település szülő asszonyaiért felelősek, nem csoda, hogy munkájukat sokszor nem tudták a közösség vagy a közép-, illetve felső szintű vezetés igényeinek megfelelően ellátni. Éppen ezért a faluközösség hivatalosan elfogadott bábái mellett sokszor más, a szülő nők körüli teendőkben járatos asszonyokat is találunk. Ők voltak azok, akik a „vezető bába" mellett asszisztáltak, vagy akadályoztatása esetén – betegség, távollét – „beugrottak". Így később a „vezető bába" halála, vagy esetleges elköltözése után többnyire a segédkező nők közül került ki a falu új „vezér bábája". Az utánpótlást, a tudás átadását illetően megállapítható, hogy a bába a legtöbb esetben elődjétől tanult. Ez az elődtöbbnyire az anyja, vagy valamelyik nőrokona volt.[27] A képzés tehát falusi közegben a gyakorlati ismeretek és praktikák, ügyes fogások átadását, vagyis a személyes tapasztalat, a születéssel kapcsolatos hagyományos tudás szóbeli közvetítését jelentette. A szóbeli magyarázatoknál azonban sok esetben sokkal fontosabb volt a megfigyelés és az egyes fogások, forgatások pontos utánzása. Ebben a kontextusban a minőséget a tapasztalati úton megszerzett tudás, a többszörös anyaság, a jó hírnév, az adott falusi közösségbe a születés révén való „beágyazottság", vagyis az ismertség jelentette. Ezek a tulajdonságok alapvetőek voltak a közösség bizalmának elnyeréséhez.

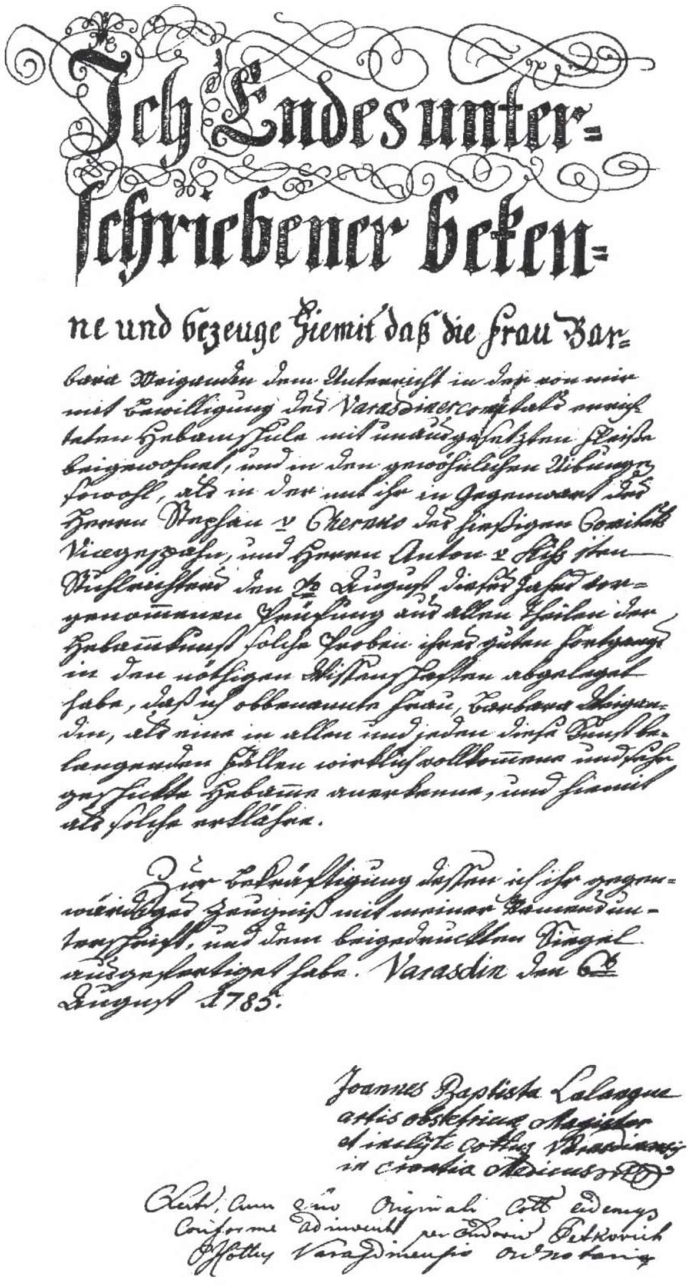
A minősítések *Hol tanult* és a *Kinél vizsgázott* rovataiból azonban az is kiderül, hogy a bába a szülések levezetéséhez szükséges gyakorlatot ugyan saját tapasztalatából szerezte meg, de a normatívák szabta követelményeknek megfelelően részt vett a



Nomina Possessionum	Nomina Obstetricum	Locus Origin. in	Locus Origin. ex	Religio	Aetas	Conditio	A quo Examinata	Ubi Indicit	Quandiu in Loco residet
Sasvar									
Szöl. V. Ardó									
Salank	Helena Sabina Anna Santa	Salank	Comitatu Ugotsensi	Reformata Graeco Catholica	60 48	Conjugata Conjugata	A Nemine	Nullibi	Semper
Szirma									
Gedregh	Susanna	Gedregh	Comitatu Ugocsensi	Romano Catholica	51	Vidua	A Nemine	Nullibi	Semper
A. Sarad									
F. Sarad	Anna Szakallas	F. Sarad	Comitatu Ugocsensi	Graeco Catholica	61	Conjugata	A Nemine	Nullibi	Semper
Tisza Ujlak	Maria Mezaros	T. Bets	Comitatu Szathmariensi	Reformata	47	Conjugata	A Nemine	Nullibi	9 Annis
Tisza Ujhelly	Anna Prokop	T. Ujhelly	Comitatu Ugocsensi	Graeco Catholica	57	Vidua	A Nemine	Nullibi	Semper
Verbötz									
Veresmart	Anna Nemeth	Veresmart	Comitatu Ugocsensi	Graeco Catholica	51	Vidua	A nemine	Nullibi	Semper
Bökény	Elisabetha Kovats	Bökény	ditto	Reformata	44	Vidua	ditto	ditto	Semper
Farkasfalva	Maria Thot	Farkasfalva	ditto	Graeco Catholica	63	Conjugata	ditto	ditto	Semper
Peterfalva									
Tivadar	Elenora Bentze	Tivadar	Comitatu Ugocsensi	Reformata	51	Vidua	ditto	ditto	ditto
Forgolany									
Gomai									



6. Bereg-Ugocsa vármegye Újhely járásában működő falusi bábákról készített minősítési ív, 1789
(Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 1. pos. 6/1789.)


Ich Endesunter-
fchriebener beken-
ne und bezeuge Hiemit daß die Frau Bar-

7. Barbara Weiganden számára Joannes Baptista Lalanque, Varasd vármegye orvosa által 1785-ben kiállított bizonyítvány (Magyar Országos Levéltár, C 66 Nr. 79. pos. 77/1785.)

vármegyei orvos vagy a helyi, esetleg járási vagy vármegyei okleveles bába, ritkábban sebész kurzusán is, és az ott tanultakról vizsga formájában számot adott. A vármegyei orvos munkabírásán, lelkiismeretességén múlott az, hogy sok más teendője mellett tudott-e időt szakítani a bábák egy-két hetes/hónapos szakmai okítására és vizsgáztatására. Ha az orvos elég hatékony és tekintélyes volt, ezt a feladatot többnyire a neki közvetlenül alárendelt munkatársaira, a sebészekre vagy a vármegyei okleveles bábára bízta. Ezt mutatják azok a minősítési ívek, ahol egy-egy járás akár több tucat bábáját is ugyanaz az orvos, sebész, vagy bába vizsgáztatta le.[28] Az orvosok a vizsgáztatás fáradságos kötelezettségeit talán sokszor kényszerűségből vállalták magukra. Csanád vármegyében például az 1785/86. évi minősítések tanúsága szerint az asszonyok oktatását az orvos ugyan a vármegyei bábára bízta, de ő maga vizsgáztatta le őket.[29] Már a táblázatokból is „kiugranak" azok a vármegyei orvosok, akik különösen jól végezték munkájukat, és szinte szívügyüknek tekintették a falusi bábák bekapcsolását a szervezett képzésbe. Ez nem feltétlenül jelentette azt, hogy ezek a kiváló orvosok az uralkodói normatívák előírásainak, vagy éppen a hivatal utasításának akartak volna mindenáron megfelelni. Sokkal inkább a problémák, a hiányok okos felfedezése, a személyes belátás és meggyőződés, a jobbító szándék vezethette őket. Már a minősítési ívekben is tetten érhető a falusi bábák szakszerűsítésére való kormányzati törekvés. A *Kinél vizsgázott* rovatban több helyen a vármegyei orvos, ritkábban a vármegyei sebész, vagy a vármegyei okleveles bába nevét találjuk. E személyek – területenként változóan – néhány hetes, vagy maximálisan két-három hónapos oktatás után egy vagy több járásnyi falusi bábát vizsgáztattak le.[30] Ez nem jelentett mást, mint hogy – a bábák vizsgakötelezettségeiről szóló uralkodói normatíváknak formálisan eleget téve – legalizáltak egy több évszázados gyakorlatot. A szaktudás hordozói, a tudós orvos, az okleveles sebész vagy bába bürokratizálták a szokásjogot, illetve a népi gyakorlatot, vagyis a „bölcs, tudákos asszonyokat" bizonyítvánnyal látták el. A cél: professzionalizálni a hagyományokra építkező tudást, vagyis a városi és falusi bábák szülés levezetésével kapcsolatos ismereteit és gyakorlatát kvázi egy szintre hozni. A falusi bábák „házi oktatása", majd írásos, hivatalos pecséttel felszerelt dokumentummal történő ellátása a szakszerűsítési folyamat első lépcsőfokát jelentette. A következő képzeletbeli lépcső a vármegyei/városi orvos, sebész, vagy az okleveles bába „házi vizsgáján" megfelelt bábák bekapcsolása az egyetem orvosi fakultásán folyó szakszerű bábaképzésbe (7 kép).

A táblázatokban több helyen ebben a két rovatban *(Hol tanult és Kinél vizsgázott)* a helyi pap bejegyzés olvasható.[31] A katolikus egyház – kimutathatóan – már a 17. század elejétől felügyelte a bábák vallási oktatását, amelyben a legfontosabb a kényszerkereszteléssel kapcsolatos tudnivalók átadása volt. A helyi pap által többnyire a parókián tartott néhánynapos kurzuson részt vevő bábáknak minden esetben esküt kellett tenniük. Az eskü szövege tartalmazta a vallási előírások betartására vonatkozó kötelezettségvállalást.[32]

A falusi bába hivatalos „beiktatására" egy nyilvános választás során került sor, amelyen általában a falu vezetése, a bíró, a jegyző, a pap és a férjes, illetve özvegyasszonyok vettek részt.[33] A bábaválasztás színhelye rendszerint a falu temploma,

közösségi háza, vagy az iskola volt. A falusi bábák hivatalos felvételének vármegyénként, járásonként nagyon eltérő formáival találkozunk. A leggyakrabban a helyi közösség és a helyi pap együttesen, vagy csak a falu népe, illetve csak a pap vagy a lelkész választotta ki, bízta meg. Több helyen viszont az áll ebben a rovatban, hogy az illető bábát senki sem alkalmazta, vagyis önjelölt, „szabadúszóként" segédkezik a szüléseknél. Egészen kivételes, hogy egy-egy bába a vármegye alkalmazottjaként szerepeljen. Ha ez mégis megtörtént, a bába ilyenkor alacsonyabb összegű évi fizetést is kapott. Egyedi esetnek számít az Ung vármegyei Hanajna falu bábájának alkalmazása: Eva Nemjó görög katolikus vallású 49 éves, Szepes vármegyei születésű, szlovák anyanyelvű bábát a helyi uraság helyezte hivatalba.[34]

A falusi bábák vallási, nyelvi megoszlása azonos az egyes magyarországi etnikai tömbök elhelyezkedésével. Még a legkisebb közösség számára is kardinális kérdés volt, hogy az élet e fontos mozzanatában megbízható személy segédkezzék, ezért minden falu igyekezett vallásának, etnikai hovatartozásának megfelelően saját bábát választani.

A minősítési ívek második részében – mindössze egy rovat erejéig – a bábák egyéni tulajdonságai kerülnek mérlegre. Tulajdonságok tárháza ez a rovat. Változatos, helyenként akár – mai szemmel nézve – mulatságos bejegyzéseket olvashatunk itt. Ezek a kis jellemzések ugyanakkor plasztikusan elénk tárják a korszak értékrendjét: milyen emberi, morális hibákat fedeztek fel a bábákban feletteseik, és egyáltalán mi számított elfogadhatatlan tulajdonságnak. A hivatalos véleményalkotás, minősítés első megjelenései ezek. A jelzőkben nemcsak a szakember, az orvos, a sebész véleménye rejtőzik, hanem a mögöttes közösségé is.

Pozitív emberi, erkölcsi tulajdonságokra és szakmai előmenetelre utaló, gyakran előforduló jelzők: dicséretes, nagy tisztesség övezi munkáját, nagyon jó, a legjobb, dicsérik, szorgos, serény, nem pörlekedő, alkalmazkodó, a legjobb erkölcsökkel bír, jó fellépésű, türelmes, jó keresztény, jámbor, szelíd, tapasztalt, jó a szakmában, szolid, szerény, csendes, nyugodt, jó fehérnép, tehetséges.

A negatív vélemény megnyilvánulásai között a következőket találjuk: tudatlan; teljesen alkalmatlan; serény és szolgálatkész, de tudatlan; olyan, amilyen; elmegy; rosszkedvű; öntelt; kissé magának való; nehéz természetű; okos, de hanyag; pletykás; semmiféle alárendeltséget nem tűr. Probléma lehetett a bábák alkoholfogyasztása körül. Ez nem véletlen, hiszen munkájuk során érzéstelenítésre, fájdalomcsillapításra használtak alkoholt, de ezek szerint ittak is. Sok ugyanis a bábák iszákosságára utaló bejegyzés: visszaesően iszákos; szenvedélyesen iszákos; túlságosan kedveli a bort; borzalmasan részeges; meglehetősen részeges; szereti, ha itatják. Többször történik utalás a bába viselkedésének, szakmai előmenetelének változásaira is: jobb, mint az előző évben; megjavult; kezdi magát jól viselni.

Néha egész kis kommentárokat olvashatunk a rovatban: olyan, mint egy paraszt; parasztos, de szolgálatkész; mesterségét nagy tapasztalattal gyakorolja és nehéz szüléseknél is kitartó; türelmes, jó erkölcsű és annyit dolgozik amennyit csak bír. Ebben a sorozatban egy negatívabb megjegyzés: kissé akaratos természetű, de jól használható.

A rendelkezésünkre álló mintegy 140 minősítési ív nem alkalmas pontos statisztikai kimutatások elkészítésére, térbeli egyenetlenségei miatt – nem minden vármegye tett eleget ugyanis regisztrációs és minősítési kötelezettségeinek. Ami viszont reprezentatív benne, az a sokszínűsége. A változatosan – helyenként egyenetlenül – gazdag anyag a történész, a néprajzkutató, a nyelvész számára egyaránt többféle olvasatban értelmezhető. A tabellák alapján mozaikszerűen, de összerakható a bábák modern, intézményes képzésbe való bekapcsolásának nehéz, ellentmondásokkal terhelt folyamata. Megrajzolhatók a bábatársadalmon belüli alá-fölé rendeltségi viszonyok, a vallási megoszlások körvonalai, a nyelvi állományok, a bábaválasztás jellegzetes vonásai, a bábák mobilitása, a korabeli egészségügyi hierarchia működése.

A táblázatoknak még ezen túlmenően is további olvasatai és értelmezései lehetségesek. A minősítésekben a társadalom legkülönbözőbb rétegei vettek részt. Az irányelveket a legfelsőbb szinten szabták meg, amelyeket a középső réteg, az orvosok, jegyzők, bírák, egyházi emberek foganatosítottak és bonyolítottak; a legalsó szinten pedig ott voltak maguk a válaszadók, a bábák. Ilyen módon horizontális keresztmetszetet kaphatunk a 18. század utolsó évtizedeiben a magyar társadalom színvonaláról, annak igényeiről és igényességéről, a női lakosság viszonyulásáról azokhoz, akik a számukra legfontosabb eseményekben, a szülésben részt vettek. Az, hogy a minősítési rendszer valóban működött, egy társadalmi szint fokmérője is egyúttal.

Anno	*Nomina Possessio-num*	*Nomina Obstetrcum*	*Locus Originis ubi/unde*	*Religio*	*Aetas*	*Conditio*	*Ubi didicit*
1785[1]	Lutska	Catharina Hertigh	Polonia	Cathol.	53	Rustica	nullibi
	Petri	Anna Ola	Jósafő ex Cotte. Tornens.	Helveth.	60	Rustica	nullibi
	Petrupa	Maria Elias	ex Cotte. Scepus.	Cathol.	52	Rustica	nullibi
	Rako	Maria Zcatlovsky	Lenke ex Cotte. Tornens.	Cathol.	60	Rustica	nullibi
	Szülüs Ardo	Juditha Bires	Ragaly ex Cotte. Gömöriens.	Cathol.	60	Rustica	nullibi
	Szén	Anna Maté	Bernyéthi ex Cotte. Gömörien.	Helveth.	69	Rustica	nullibi
	Szilas	Anna Bosnyak	Bosnyak ex Cotte. Tornens.	Cathol.	40	Rustica	nullibi
	Szent Andras	Anna Kratovska	Varalya ex Cotte. Scepus.	Cathol.	50	Rustica	nullibi
	Torna	Susanna Franko	Sublo ex Cotte. Scepus.	Cathol.	55	Rustica	nullibi
		Susanna Miskevits	Varalya ex Cotte. Scepus.	Cathol.	61	Rustica	nullibi
	Udvarnok	Sophia Gibiha		Cathol.	36	Rustica	nullibi
	Ujfalu	Catharina Jauvirtzky	Zomvenok ex Cotte. Scepus.	Cathol.	50	Rustica	nullibi
	Vendégé	Maria Lesks	Zlabuho ex Cotte. Gömöriens.	Cathol.	48	Rustica	nullibi
	Alams	Maria Lőring	Zőgligeth ex Cotte. Tornens.	Cathol.	56	Rustica	nullibi

A quo examinata	*Quamdiu in Possessi-one*	*A quo suscepta*	*Salarium a partu*	*Per quem adjurata*	*Attestat. cum/sine a quo*	*Quot linguarum*	*Mores*
a nemine	28 annis	a commun	17 cr. et 1 panis	–	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	10 annis	a Ministri	coretum tritici	Per Ministrum	–	Hungaricae	absque querelis
a nemine	10 annis	a Parocho ex Szilas	coretum tritici	Per Parochum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	30 annis	a commun.	17 cr.	Per Parochum	–	Slavonicae	boni
a nemine	30 annis	a commun.	coretum tritici	Per judlium	–	Hungaricae Slavonicae	absque querelis
a nemine	49 annis	a Ministri	coretum tritici	Per ministrum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	40 annis	a Parocho	17 cr.	Per Parochum	–	Slavonicae	boni
a nemine	12 annis	a Parocho	17 cr.	Per Parochum	–	Slavonicae	boni
a nemine	17 annis	a Parocho et ad oppid.	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Slavonicae	utrum-que
a nemine	28 annis	a Parocho	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Slavonicae	trense-biless
a nemine	2 annis	a Pago	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Slavonicae	tales quales
a nemine	6 annis	a Pago et a Parocho	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	15 annis	a Pago	17 cr. et 1 panis	–	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	30 annis	a Parochum	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Hungaricae	boni

Anno	*Nomina Possessio-num*	*Nomina Obstetrcum*	*Locus Originis ubi/unde*	*Religio*	*Aetas*	*Conditio*	*Ubi didicit*
1785	Agi	Maria Oravetz	Zavatka ex Cotte. Scepus.	Graeci ritus	44	Rustica	nullibi
	Borzova	Catharina Balog	Barcza ex Cotte. Abaujvar.	Helveth.	48	Rustica	nullibi
	Betskehaza	Barbara Juhasz	Csany ex Cotte. Abaujvar.	Helveth.	73	Rustica	nullibi
	Batska	Catharina Figura	Polonia	Cathol.	60	Rustica	nullibi
	Dereng	Maria Stephan	ex loco	Cathol.	50	Rustica	A prae-decessore
	Egerszög	Juditha Bizik	Csoltó ex Cotte. Gömöriens.	Helveth.	38	Rustica	nullibi
	Falutska	Catharina Kolyeszar	Varalya ex Cotte. Scepus.	Cathol.	58	Rustica	nullibi
	Görgö	Eva Hedviga	Polonia	Cathol.	68	Rustica	nullibi
	Heelvég Ardo	Eva Racz	Sáros ex Cotte. Sarosiens.	Cathol.	64	Rustica	nullibi
	Horvathy	Elisabeth Magyar		Cathol.	56	Rustica	nullibi
	Harskut	Elisabetha Anna	ex loco	Cathol.	75	Rustica	nullibi
	Jablontza	Susanna Teuffel	ex loco	Helveth.	54	Rustica	nullibi
	Josafö	Anna Mitric	Kéked ex Cotte. Abaujvar.	Helveth.	60	Rustica	nullibi
	Korloilyes	Eva Koztolanyi	Zudeli ex Cotte. Tornens.	Helveth.	58	Rustica	nullibi

A quo examinata	*Quamdiu in Possessi-one*	*A quo suscepta*	*Salarium a partu*	*Per quem adjurata*	*Attestat. cum/sine a quo*	*Quot linguarum*	*Mores*
a nemine	10 annis	a Pago	17 cr.	–	–	Slavonicae	boni
a nemine	16 annis	a commun.	coretum tritici	Per Ministro	–	Hungaricae	boni
a nemine	10 annis	a commun.	21 cr.	–	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	Ab infantia	a commun.	15 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Hungaricae Slavonicae	tales quales
a nemine	Ab infantia	A commun.	coretum tritici	Per Parochum	–	Slavonicae	boni
a nemine	20 annis	A commun.	Coretum tritici	Per judices loci	–	Hungaricae	boni
a nemine	40 annis	A Pago	12 cr. et 1 panis	Per sacerdo-tum	–	Slavonicae	boni
a nemine	14 annis	A Parocho	17 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	8 annis	A Parocho et a commun.	17 cr. et 1 panis	Per commun.	–	Hungaricae Slavonicae	trense-biles
a nemine	6 annis	a Parocho	12 cr. et 1 panis	Per judicem	–	Slavonicae	boni
a nemine	Ab infantia	a commun.	12 cr. et 1 panis	Per Parochum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	Ab infantia	a commun.	21 cr.	Per commun.	–	Hungaricae	boni
a nemine	8 annis	a commun.	coretum tritici	Per ministrum	–	Hungaricae Slavonicae	boni
a nemine	20 annis	a commun.	17 cr. et 1 panis	Per commun.	–	Hungaricae Slavonicae	boni

Abaúj-Torna vármegye Torna járásában működő bábák 1785. évi minősítése
(Magyar Országos Levéltár, C 66 No 1. pos. 136/1785.)

Jegyzetek

1 Vö. Jungwirth (1931); Deáky (1996: 39–130); Kapros (1990: 9–31).
2 Jungwirth (1931: 1589).
3 Bonnet (1988: 54).
4 A *Hebamme* szó az ófelnémet *hevanna, hefihanna* (*heffan/hefjan* jelentése: *heben,* azaz emelni), illetőleg a középfelnémet *hevamme* (*hevan* 'emelni' és *amme* 'öregasszony') összetételre vezethető vissza, lásd Lexers (1976: 10, 82).
5 Jungwirth (1931: 1589).
6 Ezt az elnevezést elsősorban Pomerániában használták, lásd Reichhardt (1913: 17).
7 A *sage* melléknév a következő jelentéstartalmakat foglalja magában: bölcs, okos, értelmes, tisztességes, erkölcsös, lásd Weiss (1979: 500).
8 Jungwirth (1931: 1588).
9 A mesékben és hiedelemmondákban felbukkanó *bölcs asszony, nagy anya* archetípusos minták értelmezéséhez módszertani szempontból fontos segítséget nyújt a pszichoanalízis jungi vonala, lásd Franz (1998); Riedel (1989). A mesék értelmezéséhez további támpontokat nyújtanak kiváló német nyelvű kézikönyvek és angol nyelvű motívumkatalógusok, lásd Beit (1971–1972); Thompson (1955–1958); Aarne–Thompson (1961). Kifejezetten a bábák vonatkozásában Ulrike Gleixner végzett német nyelvterületen történeti szempontú motívumkutatásokat, lásd Gleixner (1996: 92–122). A magyar népmesék és hiedelemmondák bölcs asszony, illetőleg bábamotívumainak összegyűjtése is bizonyára további értékes adalékokkal szolgálna a témához.
10 Bonnet (1988: 54–55).
11 Deáky Zita a magyarországi bábákról szóló könyvében Horger Antal, Bárczy Géza, Szarvas Gábor, Solymossy Sándor, Kniezsa István, Szabó T. Attila, Ipolyi Arnold etimológiai kutatásaira, valamint történeti nyelvészeti forrásokra (Érdy Codex, Érsekújvári Codex, Melius Péter *Herbárium*a) hivatkozva igen szemléletesen mutatja be a magyar *bába* szó fejlődéstörténetét, lásd Deáky (1996: 31–34). A szerző továbbá Bárczy Géza és Kniezsa István kutatásaira támaszkodva rámutat arra, hogy „A környező szláv nyelvekben a bába hangalak vénasszonyt, nagymamát, szülésznőt jelöl, így például a szerb-horvát, szlovén, cseh, szlovák, ukrán nyelvekben is." Szabó T. Attila kutatásai nyomán Deáky Zita megállapítja, hogy a román *moasa* szó is, 'öregasszony', 'nagyanya', 'szülésznő' jelentésben, ebbe a sorba illeszthető.
12 Mindhárom szó eredeti jelentése 'komaasszony', 'keresztanya', lásd Bonnet (1988: 54).
13 A szó a középfelnémet *Base* alakra vezethető vissza, jelentése 'komaasszony', lásd Lexers (1976: 10).
14 Az árszabvány nyelvészeti szempontból is igen érdekes: a magyar szavak legnagyobb részét Melius *Herbárium*ából, valamint a Komárom és Esztergom megyei nyelvjárásból vette át, lásd Magyary-Kossa (1929–1940: II. 243).
15 Az árszabvány bábákra vonatkozó instrukcióit lásd Linzbauer (1852–1861: II. 214–219). Torkosról és az árszabványról bővebben vö. Deáky (1996: 58–59, 133–134) és Magyary-Kossa (1929–1940: IV. 131–133).
16 1748-ban Mária Terézia utasítására a Helytartótanács kiadta a *„Planum Regulationis in Re Sanitatis"*-t, amelyben elrendelte, hogy a bábák tegyenek vizsgát. Ezt a rendelkezést a Helytartótanács 1755-ben megismételte. A rendelet szövegét lásd Linzbauer (1852–1861: II. 570, 574). 1766-ban a Helytartótanács arról rendelkezett, hogy minden törvényhatóság alkalmazzon legalább egy vizsgázott bábát, akinek a fizetése évi 60 forint

legyen, lásd Linzbauer (1952–1961: II. 590). 1724-ben, az ország egészségügyi helyzetének felmérése céljából, a Helytartótanács elrendelte az orvosok, sebészek, patikusok és bábák összeírását. A vármegyék hiányos adatszolgáltatása miatt azonban csak az 1747. évi újabb összeírásból sikerült megállapítani az egészségügyben tevékenykedők hozzávetőleges számát. 1747-ben 47 orvosról, 168 sebészről és 824 esküdt bábáról érkezett jelentés. Mivel nem minden vármegye tett eleget összeírási kötelezettségeinek, a számok csak a hozzávetőleges helyzetet mutatják. A bábaösszeírásokat a Helytartótanácsi Levéltár *Acta Sanitatis* fondja tartalmazza. Az 1747. évi összeírást közli Linzbauer, lásd Linzbauer (1952–1961: II. 222–226).

17 Sgolanits József tagja volt a Helytartótanács által 1738-ban felállított egészségügyi bizottságnak *(Sanitätskommission)*.

18 Az egészségügyi normatíva teljes latin nyelvű szövegét közli, lásd Linzbauer (1852–1861: II. 535–571). A bábákra vonatkozó részt lásd Linzbauer (1952–1961: II. 544–545).

19 A bábaösszeírásokat a Magyar Országos Levéltár (a továbbiakban MOL) *Acta Sanitatis* fondja tartalmazza.

20 Ezt a típust küldte fel Kecskemét mezőváros, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 314/1783–84; Békés-Csanád vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 198/1785; Bács vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 243/1783–84; és Győr vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 436/1/1783–84. Az utóbbiban a bába neve mellett a lakhelyét is megadták. A Helytartótanácshoz beérkezett utolsó bábaösszeírást Torontál vármegye küldte meg, lásd MOL C 66 Nr. 56. pos. 265/1785–86.

21 Az approbáció a vizsga gyakorlati részét jelentette, amikor a bábajelölt egy szülő nőn, vagy gyakrabban úgynevezett demonstrációs bábun az egyes komplikáltabb szüléseknél alkalmazandó forgatásokat mutatta be. Ezt a típust követte Pozsony vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 297/1783–84; Bars vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/1785; Árva vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 194/1785; Temes vármegye, lásd MOL C 66Nr. 22. pos. 413/1785; Zala vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 90/1785; és Komárom vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 210/1783–84. Komárom vármegyében ennek a típusnak variált formáival is találkozunk: volt olyan járás, ahol a bába neve mellett a *morigera*, azaz szolgálatkész, engedelmes minősítést találjuk, valamint azt, hogy approbált-e vagy nem. A vármegye más járásában viszont a bába minősítése az alapján történt, hogy vizsgázott-e vagy sem.

22 Ebben a formátumban készített kimutatást Nyitra vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 3/1/1783–84; Pest vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 314/1783–84; Moson vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 414/1783–84; és Baranya vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 22. pos. 104/1783–84.

23 Például a Hont vármegyében szolgáló Anna Judik és Susanna Stephankin Nyitra, Catarina Csvitalkin Bars vármegyében született, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 578/1787. A vármegye Frauenmarcker járása a következő évben is megküldte a Helytartótanácsnak – az életkor és a szolgálati idő adatainak értelemszerű módosításával – a minősítési ívet, lásd MOL C 66 Nr. 6. pos. 13/1788.

24 Abaúj-Torna vármegyében két *morva* és három *lengyel*, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 96–97/1789; Zemplén vármegyében négy *lengyel* és nyolc *galíciai*, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 550/1787, MOL C 66 Nr. 1. pos. 207/1787; Bereg-Ugocsa vármegyében egy *német*, lásd MOL C 66 Nr. 56. pos. 142/1785–86; Szatmár vármegyében négy *német*, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 517/1787; Békés-Csanád vármegyében egy *német*, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 37/1787; végül Veszprém vármegyében egy bécsi és négy *német* származású bába működött, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 217–220/1789.

25 A minősítési ívekben a *Korábbi szolgálat* rovatban néhol a szolgáló vagy gazdaasszony bejegyzést találjuk: Bars vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785; Szepes vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 253/1785; Ung vármegye, lásd MOl C 66 Nr. 1. pos. 204/1787. Ugyanígy a *Minősítés* rovatban Hont vármegyénél az *olyan mint egy paraszt* megjegyzés olvasható, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 578/1787. Bereg-Ugocsa vármegyénél pedig a *Foglalkozás (Conditio)* rovatban a *paraszt* megjelölés áll, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 320–323/1789.

26 Zemplén vármegye Gálszécsi járása, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 550/1787; Ung vármegye Szobránci és Ungvári járásai, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 204/1787.

27 A minősítési ívekben a *Hol tanult* rovatban Bars vármegyénél az *elődjétől, otthon saját tapasztalat útján*, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785; Hont vármegyénél a *többi asszonytól*, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 578/1787, MOL C 66 Nr. 6. pos. 13/1788; Szepes vármegyénél az *anyjától*, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 140–151/1789. bejegyzéseket olvashatjuk.

28 Bars vármegye Oszlányi járásában Pissoff doktor, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785; Bereg vármegye Felvidéki és Tiszaháti járásában Samuel Kolosvari fizikus, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 320–323/1789; Szatmár vármegye Nyíri járásában Doctor Thomas (Tamás Nándor), lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 517/1787.

29 Lásd MOL C 66 Nr. 56. pos. 231/1785–86.

30 Néhány példa: a vármegyei orvos által vizsgáztatott bábák Bars vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785; Bereg-Ugocsa vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 320–323/1789; MOL C 66 Nr. 1. fol. 570–573/1789; Szatmár vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 517/1787. A vármegyei sebész-szülész által vizsgáztatott bábák Bars vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785; Máramaros vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 450/1787. A vármegyei bába által vizsgáztatott bábák Abaúj-Torna vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 1. fol. 96–97/1789; Békés-Csanád vármegyében, lásd MOL C 66 Nr. 56. pos. 231/1785–86.

31 Például Bars, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 195/2/1785, Szepes, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 253/1785; Szatmár vármegye, lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 517/1787.

32 A bábák kényszerkereszteléssel kapcsolatos jogai és kötelezettségei a különböző vallási felekezetek között nagy ütközőpontot jelentettek. A katolikus felfogás szerint a keresztség felvétele nélkül elhalálozott gyermek nem üdvözülhet, míg a reformátusok nézete szerint elnyerheti az üdvösséget, amelyről Isten eleve elrendelésből határozott. A Helytartótanács 1731-ben elrendelte, hogy szükség esetén, ha nincs a közelben pap, és a gyermek haldoklik, a bábák kereszteljék meg a nem katolikus újszülötteket is. A rendelet súlyos büntetést helyezett kilátásba azoknak a papoknak, akik a bábát a keresztelésben akadályozni próbálták, lásd Linzbauer (1852–1861: II. 23). A rendelet ellen – amit egyébként többször megismételtek – különösen a református lelkészek protestáltak. II. József idején napirendre került a zsidó gyermekek katolikus bába általi megkeresztelésének ügye. 1787-ben kibocsátott rendeletében II. József szigorúan megtiltotta a bábáknak, hogy a szülők beleegyezése nélkül zsidó újszülöttet kereszteljenek, még akkor is, ha a gyermek élete a szülésnél adódó komplikációk miatt veszélybe került, lásd Linzbauer (1652–1861: III. 372).

33 A falusi bábák hivatalba helyezésének menete a minősítési ívek *Ki alkalmazta* rovatából derül ki.

34 Lásd MOL C 66 Nr. 1. pos. 204/1787.

Bibliográfia

AARNE, Aarne–THOMPSON, Stith 1961: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* Helsinki.

BEIT, Hedwig von 1971–1972: *Symbolik des Märchens. Gegensatz und Erneuerung im Märchen* 1–3. München–Bern.

BONNET, Jocelyne 1988: *La terre des femmes et ses miracles.* Paris.

DEÁKY Zita 1996: *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége–20. század közepe).* Budapest.

FRANZ, Marie-Louise von 1998: *Az árnyék és a gonosz a mesében.* Budapest.

GLEIXNER, Ulrike 1996: Die „Gute" und die „Böse". Hebammen als Amtsfrauen auf dem Land (Altmark/Brandenburg, 18. Jahrhundert) In Christina Vanja–Heide Wunder (szerk.): *Weiber, Menscher, Frauenzimmer. Frauen in der ländlichen Gesellschaft 1500–1800.* Göttingen, 96–122.

JUNGWIRTH 1931: Hebamme. In E. Hoffmann-Krayer–H. Bächtold-Stäubli (szerk): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, 1587–1603.

KAPROS Márta 1990: *A születés és kisgyermekkor szokásai.* In Dömötör Tekla (szerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar néprajz VII. Budapest, 9–31.

LEXERS, Matthias 1976: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch.* Stuttgart.

LINZBAUER, Franciscus Xaverio 1852–1861: *Codex Sanitario-Medicinalis Hungariae* I–III. Buda.

MAGYARY-KOSSA Gyula 1929–1940: *Magyar orvosi emlékek* I–IV. Budapest.

REICHHARDT, R. 1913: *Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben.* Jena.

RIEDEL, Ingrid 1989: *Die weise Frau in Märchen und Mythen. Ein Archetyp in Märchen.* München.

THOMPSON, Stith 1955–1958: *Motif-Index of Folk-Literature* 1–6. Copenhagen.

WEISS, E. 1979: *Kompaktwörterbuch französisch-deutsch.* Stuttgart.

BATÓ SZILVIA

A boszorkányság „tényállása"?
Büntetőjogi módszerek alkalmazási lehetőségei a boszorkányperek kutatásában

A tanulmány célja annak bemutatása, hogy egy jogtörténész milyen információkat tud kiemelni egy levéltári forrásból, és milyen módszereket alkalmaz a feldolgozás során. Az elemzés kizárólag a bűncselekmény tényállásával szoros összefüggésben álló kérdéseket érinti, nem tér ki például a felvetődő stádiumtani, részességi, halmazati, szankciótani problémákra.

A felhasznált levéltári forrás Békés vármegye törvényszéki iratai között található. Tartalma röviden összefoglalva a következő.[1] A szereplők: Kerékjártó Anna (25 éves, római katolikus, hajadon, Heves megyei születésű, néhai Vidovich György alispán gazdasszonya, gyulai lakos), Paulányi János (25 éves, római katolikus, megyei hites írnok) és Csomós Mária (hites bába, gyulai lakos). Ők az 1841 novemberében indult büntetőper vádlottai. Kerékjártó Anna és Paulányi János házasságon kívüli kapcsolatának eredményeképpen júniusban Anna teherbe esik. Ezt a tényt gyorsan közli is a férfival, aki nem akarja feleségül venni. Paulányi ekkor Csomós Mária bábához fordul segítségért, ajándékokat ígérve rábírja a bábát, majd közösen ráveszik a nőt, hogy szüntessék meg a terhességet. A bába huzamosabb ideig kezeli belső és külső szerekkel Annát, és elfogadja az ajándékokat. Közben viszont, az előírásoknak megfelelően, bejelenti a terhességet a megyei orvosnak. Anna másállapota egyre jobban látszik, ezért úgy dönt, hogy saját maga veszi kézbe az ügyet. A szomszédoknak azt meséli, hogy leesett a padlásról, meg rácsapódott az ólajtó. Mindezeket persze senki sem látja. Egyik reggel (szeptember 1.) a bábának Anna már csak az almárium fiókjából elővett elvetélt magzatot tudja megmutatni. A bába ekkor feljelentést tesz, büntetőeljárás indul, amelyet az ügy súlya és az egyik vádlott személye miatt – a kutató szerencséjére – formális perben bírálnak el. Az elsőrendű vádlott Kerékjártó Anna „terhét szándékkal elűző", a másodrendű Paulányi János „teher elűzésére a bábát megkereső", a harmadrendű Csomós Mária „bábai kötelességét nem teljesítő, pénzzsaroló". Az ítéletben a sedria megállapítja, hogy nem bizonyítható a vetélés szándékos előidézése, az akár természetes úton is bekövetkezhetett. Kerékjártó és Paulányi valóban el akarták hajtani a magzatot, de nem sikerült, ezért a bíróság a hét nap vizsgálati fogságot (Kerékjártó Anna) és a pert (Paulányi János) betudja bün-

tetésként, Csomós Máriát pedig felmenti a vádak alól. A Királyi Tábla ezt jóváhagyó ítéleti bizonyságlevele 1844 nyarán érkezik Gyulára, de a vádlottak ekkor már nincsenek a megyében.

Ebből a rövid történetből a különböző tudományterületek képviselői számos következtetést tudnak levonni: például a nemi kapcsolat létesítésének korabeli szokásairól, az orvosi ellátás helyzetéről, a ház berendezéséről. A jogtörténész viszont ezt a történetet, büntetőjogi szempontból, *történeti tényállás*nak nevezi, amely nem más, mint az elkövetett bűncselekmény büntetőjogi szempontból lényeges körülményeinek összessége.[2]

A periratokat közelebbről vizsgálva azonnal kiderül, hogy büntetőper, hiszen bűnfenyítő törvényszék járt el. Azt, hogy milyen bűncselekmény miatt indult az eljárás, mindig, most is, a vádlevélből és az ítéletből tudjuk meg. A per elindítását jelentő vád és az eljárást befejező ítélet is *gyermek vesztés*nek nevezi a cselekményt. Más elnevezések is előfordulnak azonban: *gyermek elűzése; terhét szándékkal elűző; gyermek szándékba vett elűzésének; teher elűzésére; gyermek elenyésztetésére törekedvén; gyermeknek erőszakkali elüzettetését; teher elenyésztetésére; gyermekének tilos elűzése; gyermekének erőszakos elűzésével; életnélküli kisdednek az 1ö rendű alperes méhiből erőszakos elűzését, illetőleg annak meggyilkolását; erőszakos elűzést; erőszakos elhajtása; terhének elvesztésére; le tette gyermekét; nem tsinálta gyermekét el; így okozott gyümöltse elvesztését; gyümöltsének elvesztésére törekedni; tzélzott elvesztésére; egy jövendő polgárnak el-enyésztetését; terhétől meg szabadulni; gyermekedet magadtól erőszakosan el kergetted; gyermeket méhedből el üzettessen; erőszakkal vagy szántszándékosan okozott letételét; fájdalommali gyermek el menést.* A legfontosabb a jogtörténész számára, hogy a büntetőeljárás folyamán használt kifejezések közül a bírák mit mondtak, mert az ítéletben szereplő az autentikus. A bíróság döntése végleges, ebből lehet visszakövetkeztetni, hogy mit takar a történeti tényállás. Ezt kell a korabeli jogfelfogásnak tekinteni, ez alapján lehet ezt az ügyet gyermekvesztési pernek nevezni. Nem lehet sem paráznaságot, sem más, ma ismert bűncselekményi kategóriát említeni, mert a korabeli bíróság azt nem tette az eljárás tárgyává, csak a magzat kora és az apa személye miatt volt fontos a közösülés időpontja.

Mivel bűncselekmény történt, és a cselekmény valamilyen emberi magatartást feltételez, a kutatónak össze kell gyűjtenie az iratanyagban szereplő magatartási formákat: *elűz; erőszakosan elűz; szándékkal elűz; szándékosan elűz; szándékba vett elűzés; elenyésztetésére törekedvén; keneget; belsőképpen is szinte olly füveket használtatott; elvesztésére törekedett; kenésre alkalmaztatott; tilos elűzése; méhiből erőszakos elűzését; meggyilkolását; szerek használatával; veszt; erőszakos elhajtás; erőszakosan el kergetted; elűző szándék; nem tsinálta gyermekét el; elvesztésre törekedni; elenyésztését; gyermek elűzésit közvetlen eszközlő ütés vagy padlásróli leesést; elhajtó szert nem kapott, sem maga bé nem vett; meg kenni; meg szabadulni; ittal adjon néked a'mely által gyermeked méhedből elűzettessen; bé nem vett.* A peranyagban szereplő kifejezések három nagy csoportra bonthatók. Az első csak általában határozza meg az elkövetett magatartást (elűz, elkerget, meggyilkol), a második típusba a valamilyen orvosság, magzatelhajtó szer alkalmazását magukban foglaló cselekvések kerülnek (szer használata, bevesz), a harmadik cselekvés viszont fizikai erőszakkal járt együtt (ütés, erőszakos elűzés). A néprajzi és orvostörténeti

szakirodalom részletesen foglalkozik a különböző abortív eljárásokkal és eszközökkel. Ezek a cselekvések beilleszthetők a fizikai erőszak és a növényi anyagok használatának körébe. Kivételt képez a kenegetés, a megkenés, amely látszólag valamilyen kenőcs hatásmechanizmusára épül, valójában azonban a terhes nő hasára gyakorolt erőteljes fizikai behatás, amely a szülést megkönnyítő eljárásokból alakult ki.[3] Könnyen belátható, hogy ilyen jellegű emberi magatartás nélkül nem lesz bűncselekmény, a cselekvés tehát szükségképpeni elemnek tekinthető. A büntetőjogi dogmatika fogalomrendszerében ez *elkövetési magatartás* néven szerepel. Az elkövetési magatartás lehet tevékenység vagy mulasztás, vagyis a cselekvési lehetőség és képesség ellenére valaminek a nemtevése.[4] A perben fellelhető magatartások kivétel nélkül aktív tevékenységet fejeznek ki, tehát a sedria álláspontja szerint a gyermekvesztést nem lehet mulasztással elkövetni, csak aktív cselekvéssel. A meggyilkolás kifejezés egyértelműen utal arra a differenciálódási folyamatra, amely során a magzatelhajtás kivált a középkori gyilkosság fogalomköréből.[5]

Miután az elkövetési magatartások valamire irányulnak, behatást gyakorolnak egy tárgyra, esetleg egy személyre. A per irataiban a következő kifejezések fordultak elő: *gyermek; teher; terhét; méhgyümölcs; terhi gyümölcs; élet nélküli kisdednek; letett kisded; gyümöltse; gyümöltsének; egy jövendőbeli polgárnak; tsomo; 3 holnapos terhét; ép és természetes, 's három holnapos gyermek.* A büntetőjogban azt a személyt vagy dolgot, amelyre az elkövetési magatartás behatást gyakorol, *elkövetési tárgy*nak nevezik.[6] A megnevezések két csoportra bonthatók, az egyik felfogás gyermeknek és jövendőbeli polgárnak, tehát „élőnek" tekinti a magzatot. A másik kifejezési forma (teher, méhgyümölcs, élet nélküli) jelentésében nem hordoz életre utaló tartalmat. Ez a jelentésbeli különbség arra a kánonjogi eredetű álláspontra vezethető vissza, amely szerint megkülönböztethető élettel bíró és élettelen magzat. Ez az elgondolás csak az 1870-es évek elejére tűnt el teljesen a magyar büntetőjog-tudományból.[7]

Természetesen minden emberi cselekvés térben és időben, valamilyen módon és eszközzel történik. Az elmesélt történetben nem bír jelentőséggel, hogy hol történtek az események, a bíróság nem vizsgálta külön, hogy a bába hol kente az elsőrendű vádlottat. Nem foglalkoztak azzal sem, hogy a magzatelhajtásra használni kívánt italt mikor fogyasztotta el Kerékjártó Anna. Egyedül csak az elhajtásra használni kívánt eszközöket sorolják fel a periratokban: *ártatlan szerekkel kenegette, és azon belsőképpen is szinte olly füveket használtatott; kenésre alkalmaztatott, majd semmi árú szerekre; ártatlan szereknek használatával; semmiféle olyan szert, mi a' gyermek elűzését eszközlette volna; 3k rendünél ivott bor; a' borba elhajtó szer; szükséges szerek; elhajtó szert; czélzott elhajtásra teendő szereivel; valami ittal által; meg kent Kinderbalsommal; orvosságot; kend kenőtse; bort is adott ugyan innya – de mást bé nem vett; egy kis vajjal; ártatlan vaj kenőcstől; bort ivot nála nem tagadja, – mellyből ő és édes annya is ittak, – de abban semmi sem volt; tiszta boritalt; ki tsinálta az italt; orvossággal; orvosságokra; gyermek elüzésre szerzendő orvosi szerek meg vételére; bor zavarosnak találtatott; orvosi szerekért.* Ezeknek is csak azért van jelentőségük, mert alkalmatlanok voltak a kívánt cél elérésére, „ártatlan szernek" nevezte a korabeli bíróság is. A vajjal való megkenés „kettős" természete miatt a vaj elvileg egyáltalán nem lenne alkalmas a magzat méhben történő megölésére

vagy kihajtására, más esetekben viszont a kenéssel okozott erőszak már nem zárja ki az alkalmasságát a magzatelhajtásra. A tiszta bor vonatkozásában tehát beszélhetünk alkalmatlan kísérletről, a kenés ezzel szemben nem minősíthető így. Az iratokban találhatók információk az elkövetési magatartás módjára nézve, ilyenek az *erőszakosan; erőszakos; erőszakkali* kifejezések. A bíróság nem vizsgálta külön a cselekmény erőszakos elkövetését, hiszen ezt már az elkövetési magatartásnál figyelembe vette. Ezeket a körülményeket (idő, hely, mód, eszköz) a büntetőjogászok *szituációs elemeknek* nevezik.[8] Általában csak akkor szokták külön értékelni, ha az eredeti cselekmény minősítésére befolyással van, más bűncselekményt kell megállapítani, illetve enyhébb vagy súlyosabb büntetést kell kiszabni a vádlottra.

Már esett szó arról, hogy valamilyen behatás (fizikai erőszak, mérgezés) történt az elkövetési tárggyal (gyermek, méhgyümölcs) szemben. Maga az eljárás viszont nem akkor és nem azért indult, amikor a terhes nő elmesélte a szomszédoknak, hogy leesett a padlás lépcsőjéről. Hanem akkor kezdődött a vizsgálat, amikor előkerült az elpusztult magzat. A korabeli megfogalmazás szerint ez a *gyermek elüzése; teher elüzésére; gyermek elenyésztetésére; gyermeknek erőszakkali elüzettetését; teher elenyésztetésére; gyermekének tilos elűzése; gyermekének erőszakos elűzésével; életnélküli kisdednek az 1ö rendű alperes méhiből erőszakos elűzését, illetőleg annak meggyilkolását; erőszakos elűzést; erőszakos elhajtása; terhének elvesztésére; le tette gyermekét; nem tsinálta gyermekét el; így okozott gyümöltse elvesztését; gyümöltsének el-vesztésére; tzélzott el-vesztésére; egy jövendő polgárnak el-enyésztetését; terhétől meg szabadulni; gyermekedet magadtól erőszakosan el kergetted; gyermeket méhedből el üzettessen; erőszakkal vagy szántszándékosan okozott letételét; fájdalommali gyermek el menést.* Egyértelműen a gyermekvesztés bűncselekmény következménye a magzat anyaméhből való, idő előtti eltávolítása (elkerget) vagy pusztulása (meggyilkol). Ezt a jelenséget a büntetőjog nyelvén bűncselekmény *eredményé*nek nevezik, a meghatározása pedig így szól: az az ismérvként szereplő külvilági változás, amely az elkövetési magatartással összefüggésben jön létre.[9] A magzatelhajtás eredménye – ha a használt módszerek nem „ártatlanok" – a magzat pusztulása. Az olyan bűncselekményeket, amelyekben szükségszerű ez az eredmény, materiális vagy eredmény-bűncselekményeknek nevezik.

Az eredmény definíciójában szerepel egy nagyon fontos kulcsszó: az összefüggés. Az elkövető magatartása (megkeni kenőccsel, elhajtó szert vesz be) és a bekövetkezett eredmény (magzat pusztulása) között okozati összefüggésnek kell lennie. Csak ekkor tekinthető a cselekmény bűncselekménynek. Az elemzett jogesetben éppen ez jelenti a vád számára a problémát. Nem tudták kimutatni a magzaton annak a nyomát, hogy nem természetes úton következett be a vetélés. Erre utalt Tormássi Lajos megyei főorvos a szakvéleményében: *„semmi esetre sem lehet abból, annak erőszakkal vagy szántszándékosan okozott le tételét következtetni."* Így bizonyíthatatlanná vált az okozati összefüggés a korábbi magatartások és a vetélés között. Ezt Lengyel Géza, Kerékjártó Anna védője így fogalmazta meg: „Fenyitő rendszerünknél, ugy a gyakorlati szokásoknál fogva jól tudja védő, az okozat, 's nem az ok az, mi az illető bíróság eljárásához tartozik, – 's ott, hol az okozat világos, felesleg az okot vizsgálni, a' vád alapja az okozat, t.i. az 1sö r. alperes által gyermekének tilos elűzése, sehogysem lévén bebizonyulva, a'

T. fenyitő Szék becses türelmét kikérve, az okozat előzményét röviden ezekbe erinti: [...]." Az *okozati összefüggés* büntetőjogi szempontból objektív kapcsolat az elkövetési magatartás és az eredmény között.[10] Azt, hogy mit tekintettek a 19. század első felében vagy korábban okozati összefüggésnek, nem szabad a jelenlegi büntetőjogi felfogásból kiindulva meghatározni. Erre figyelmeztet Tárkány-Szűcs Ernő is, pontosan a boszorkányperekben és a spontán vetéléssel kapcsolatos vélekedésekben fellelhető sajátos oksági viszonyok kapcsán.[11] El kell fogadni, hogy a bíróság az adott bűncselekménynél vagy talált ilyen okozati összefüggést, vagy nem. Kellően sok formális perben elbírált eset alapján viszont meg lehet állapítani, hogy a bírói gyakorlat milyen okozatossági elméletet dolgozott ki és alkalmazott.

Jól látható módon az eddig elemzett aspektusok szoros összefüggésben vannak, valamint csak és kizárólag a cselekményre és annak közvetlen környezetére vonatkoznak. Magára az elkövetőre nézve nem szolgáltatnak információt, ezért a büntetőjogi dogmatika *objektív tényállási elemek* (elkövetési tárgy, elkövetési magatartás, eredmény, okozati összefüggés, szituációs elemek) néven tartja számon ezt a csoportot.[12]

Az elkövetőkről eddig nem esett szó, pedig nélkülük nem jöhet létre bűncselekmény. Kerékjártó Annát, a terhes nőt és a bábát, Csomós Máriát egyaránt vádolták gyermekvesztéssel. Ez annak ellenére így van, hogy Csomós Mária vonatkozásában a bűncselekmény elnevezése „bábai kötelességét nem teljesítő", tehát mulasztásos bűncselekménynek tűnik. A bába által megvalósított elkövetési magatartások („megken") viszont aktív cselekvésre utalnak, és részben azonosak a terhes nő által végzett eljárásokkal. Emellett a bábák a 18–19. századi közvélekedés és a néprajzi adatok szerint is igen gyakran voltak elkövetői a magzatelhajtásnak.[13] Ez azt jelenti, hogy nincs a bíróság szerint olyan speciális ismérve a bűncselekménynek, amely alapján csak bizonyos embercsoport követheti el a cselekményt, például csak kívülállók, vagy csak az anya. Az ilyen jellegű cselekményt közönséges bűncselekménynek nevezzük. A különös bűncselekményeket viszont csak speciális jellemzőkkel bíró személy követheti el (rabszökést csak rab). Ezeket a személyes jellemzőket összefoglalóan *tettességhez szükséges ismérvek* elnevezés alatt tartja számon a büntetőjog-tudomány.[14]

Ebben a jogesetben Kerékjártó Anna tudta, hogy terhes, és ezzel a ténnyel a harmadrendű vádlott is tisztában volt. Az állapotos nő mindent megtett, hogy a gyermek ne szülessen meg, vagy legalábbis belenyugodott abba, hogy a magzat el fog pusztulni. Látszólag ezt akarta a bába is, hiszen kenegette és italt adott neki. A két elkövető tehát előre látta tettének következményét, tudta és akarta a magzat halálát. Ez azt jelenti, hogy *szándékosan* követték el a cselekményt.[15] Erre utal a periratokban található kifejezések egy része is: *terhét szándékkal elüző; gyermek szándékba vett elüzésének; gyermek elenyésztetésére törekedvén; gyümöltsének el-vesztésére törekedni; tzélzott el-vesztésére; erőszakkal vagy szántszándékosan okozott letételét; gyermek elűzésének vétkes szándékát; segedelmével szándékolt végbevitelét; a' bűn elkövetésének mind két rendű alperesek által közösen forralt; tetté is válhatandott szándéka; vétkes törekvésük; a' terhük szándékos el űzői elleni büntetés neme a Honi Törvényben hijánzana, és ugyan azért, az ollyanok meg fenyitetésük az 1723ik esztendő 12ik czikkely rendeletétül, vagyis a' Biroi ítélettől fűgne; elűző szán-*

dékát béjelentette; az anya az elűzni szándékozott; a' tervezett gyermekelüzést; szándékozott terhétől meg szabadulni; a' gyermek elvesztén való törekvést.

Az ismertetett történetben szó sem volt arról, hogy azért adott volna a bába magzatelhajtásra való szereket a terhes nőnek, mert nem látta a terhességét. Pontosan tudta, hogy állapotos, tehát nem lehetett gondatlan. Az eljárás sem azért indult, mert Kerékjártó Anna állítólag leesett a lépcsőn, mivel nem volt tekintettel a körülményekre. Azt feltételezték, hogy ez nem történt meg, hanem más módon, szándékosan gyakorolt erőszakot a magzatra, amit így kívánt leplezni. A bíróság szerint tehát ez a cselekmény nem követhető el *gondatlanul.*[16]

Minden bűncselekménynél kérdés, hogy miért követték el. Itt is látszik, azért, hogy ne maradjon szégyenben, vagyis Anna védője szerint a *„köz vélemény előtti erkölcsi halálát az 1[6] rendűnek"* ne okozza a gyermek megszületése. Ezt azonban nem vizsgálta külön a bíróság, tehát dogmatikai szempontból nem játszott szerepet, csak kriminológiai jelentősége volt. Ha vizsgálat tárgya lett volna, akkor a büntetőjogi fogalomrendszeren belül *motívum*nak kellene elnevezni.[17]

A vádlottak célja az volt, hogy a terhes állapot megszűnjön, ezt viszont külön nem értékelte a bíróság, hiszen ez már benne van a bűncselekmény tudatos akarásában is. Ha ezenkívül más céljuk is lett volna, például: pénzért teszi a terhes nő, és ez a sedria szerint súlyosabbá tette volna a cselekményt, akkor *célzat*ról beszélhetnénk.[18] Ez a négy elem (szándékosság, gondatlanság, motívum, célzat) az elkövető pszichés viszonyát fejezi ki a bűncselekményhez, ezért a büntetőjog *szubjektív tényállási elemek*nek nevezi ezt a csoportot.[19]

Az objektív és a szubjektív tényállási elemek és a tettességhez szükséges ismérvek együttesen, összességükben alkotják az adott *bűncselekmény tényállását.*[20] Ezek a jellemzők határozzák meg, hogy egy adott emberi magatartás, az összes körülményével együtt, minősülhet-e adott esetben gyermekvesztésnek (magzatelhajtásnak) vagy sem. Csak az lehet magzatelhajtás, ami pontosan beleillik a tényállásba; ha eltér valamelyik elemben, akkor vagy nem bűncselekmény, vagy más bűncselekmény. Például, ha a terhes nő látja, hogy jeges a lépcső, de könnyelműen bízik abban, hogy nem fog leesni, vagy nem nézte meg és ezért esik le, és az eredmény vetélés, akkor nem magzatelhajtó, hiszen nem állt szándékában a magzat pusztulását okozni. Ha a gyermek már megszületett és úgy okozza az anya szándékosan a halálát, akkor nem magzatelhajtás, hanem emberölés valósul meg.

Ezt az elemzési módszert, amellyel a tényállási elemeket vizsgáljuk, *tényálláselemzés*nek nevezi a büntetőjogi dogmatika. Ezt minden egyes jogesetnél el kell végezni, a büntetőjogot alkalmazók (rendőrök, ügyészek, védők, bírák) minden egyes ügyben ezt a módszert használva különítik el, szakszóval *határolják el* egymástól a bűncselekményeket a hatályos Büntető törvénykönyvben (1978. évi IV. törvény) szereplő *törvényi tényállások* alapján. Másfél évszázaddal ezelőtt is ezt csinálták a büntetőjogászok, csak akkor kevésbé tudatosan és nem egységes elvek szerint. A formális perekben szereplő fejtegetések némelyike azonban felér egy alapos tanulmánnyal.

Magyarországon az első Btk. az 1878. évi V. törvénycikk, előtte csak elvétve fordultak elő büntető rendelkezések, szokásjog uralkodott a büntetőjogban. Az 1880 előtti

jogesetek elemzése során tehát nincsen segítségünkre olyan jogforrás, amelynek a szabályait mindenhol betartották volna. A késő rendi büntetőjog partikuláris volta miatt előfordult, hogy ugyanazért a cselekményért nagyon eltérő büntetéseket szabtak ki. Például fia megölése miatt Heves vármegyében a 18. század utolsó harmadában Létay János abádi lakost pallosra és jobb keze levágására büntették, míg Nógrádban egy év börtönbüntetést szabtak ki Majercsik Andrásra. Magzatölésért Bars törvényszéke Fodor Ilonát halálra ítélte, amelyet végre is hajtottak. A pannonhalmi úriszék viszont csak két részletben kiadott 50 ostorcsapásra ítélte Juhos Teréziát ugyanezért.[21] Visszaeső házasságtörőket (Szeghalmi Szarka Sára és Hajós Anna) Heves vármegyében pallossal büntették, míg Bodnár Juliannát 40 forintra ítélték Szatmárnémetiben.[22]

Ennélfogva a korabeli bűncselekmények tényállását a büntetőjogi javaslatokból (1712, 1795, 1830, 1839, 1843), a rövid időre hatályba léptetett törvénykönyvekből (1707, 1787), az elvétve előforduló szabályokból, a korabeli szakirodalomból (Huszty, Bodó, Vuchetich, Szlemenics, Szokolay, Pauler), de legfőképpen a bírói gyakorlat megmaradt irataiból lehet tényálláselemzéssel kimutatni. Természetesen az igazi tényállást a bírói gyakorlat vizsgálatával nyerhetjük. Kellően sok eset alapján absztrakcióval meg lehet állapítani az adott korszakban uralkodó álláspontot az adott cselekményről, például a magzatelhajtás tényállásáról. Az elemzés lehetővé teszi az egyes tényállási elemek időbeli és térbeli változásának megismerését is, így esetleg a tényállás fejlődését, modernizálódását, egyes új tényállások kiválását is nyomon követhetjük. Ilyen jelenség tapasztalható például a halált okozó testi sértés elkülönülésénél is. A folyamat legalább másfél évszázadon keresztül tartott, hiszen az 1712. évi javaslatban már sikerült megfogalmazni a sebesítés szándékával történt emberölést.[23] Ennek ellenére Békés vármegye törvényszéke 1842. november 24-én Juhász József gyomai lakost „mint testvérje halálának gondatlan vétkes eszközlője tekintvén" egy év rabságra ítélte. Az iratokból kiderül, hogy a férfi a nővérét a vita hevében két ökölcsapással ütötte meg, tehát az ütések szándékosak voltak. Juhász nem akarta a nő halálát, de nem vette figyelembe, hogy testvére nála lényegesen gyengébb testalkatú – ebben a kérdésben gondatlan volt, tehát ez egy tipikus, halált okozó testi sértés.[24] A terminológiai zavarok és az elhatárolási bizonytalanságok ennek a differenciálódási folyamatnak a velejárói, de kellően sok eset alapján ki lehet mutatni egy fejlődési tendenciát. Akár az is elképzelhető, hogy ez az egyetlen per, amelyben ezt a történeti tényállást így minősítették.

Tulajdonképpen ez a fejlődési folyamat, az egyes nagy bűncselekményi kategóriák differenciálódása az, amiért itt a magzatelhajtás elemzésére került sor. A javaslatok és az egykorú szakirodalom elemzéséből pontosan kitűnik, hogy a 19. század közepére válik ki a magzatelhajtás a középkori gyilkosság kategóriájából (1–2. táblázat). Csakhogy a magzatelhajtás kettős gyökerű bűncselekmény. Az Árpád-kori törvényeket elemezve Hegedüs Géza rámutatott arra, hogy a magzatelhajtás és a későbbi boszorkányság egyes elemei egyetlen közös kategóriába tartoztak, a bűbájosságfélék közé.[25] A katolikus egyház 15. századi álláspontja szerint is szorosan összefügg, vagy azonos a két bűncselekmény, hiszen VIII. Ince „boszorkánybullájának" (Summis desiderentes affectibus) bevezetőjében a boszorkányok különböző rontásainak szinte taxatív felso-

rolásában ez a kitétel is szerepel: „criminibus et delictis mulierum partus [...] perire, suffocari et extingui facere".[26] Tehát a pápa, és ennek nyomán a *Malleus maleficarum* szerzői, valamint vélhetően a boszorkány-eljárásokban eljárók, a magzatelhajtást részben vagy egészben a boszorkányság körében helyezték el.

A fentiekből két következtetés vonható le. Az egyik az, hogy a hatályos büntetőjogban sikerrel alkalmazott, mindennapi rutinná vált elemzési módszer történeti anyagon is működőképes. Tehát végig lehet próbálni akár évszázadokra visszamenően is az összes bűncselekményen, így a 1770-es évekig az összes „boszorkányper" kategóriába tartozó eljáráson, elhatárolva más cselekményektől. Másrészt ki lehet mutatni a boszorkányság tényállásának fejlődését. Ezzel el lehet kezdeni a történeti Magyarország területéről összegyűjtött legnagyobb és legegyenletesebb jogesetgyűjtemény jogtörténeti feldolgozását is.

Büntetőjogi szakirodalom	*Jogi tárgy*	*Objektív tényállási*			
		elkövetési tárgy	*elkövetési magatartás*	*szituációs elemek*	*eredmény*
Szlemenics Pál (1817, 1865)	anya, magzat, szaporodás, családi boldogság	anya, élő vagy nem élő magzat, nem mola	magzat-elhajtással eszközlött gyilkosság, elhajt, külső vagy belső szerek	nincs	élő magzat pusztulása, nem élő kikerülése
Vuchetich Mátyás (1819)	anya, magzat, állam polgára	anya, élő vagy nem élő magzat, nem mola	kihajt (idő előtt), belső szerek, erő, erőszakos cselekedet	nincs	magzat pusztulása
Boehm Károly (1833)	anya, magzat	anya, magzat	elhajt, méhben megöl, erőszak az anyára vagy csak a magzatra, orvosszerek	nincs	magzat pusztulása
Szokolay István (1848)	anya, magzat, állam polgára	anya, kérdéses, hogy élő vagy nem élő magzat	elhajt (idő előtti szülést idéz elő), külsőleg érvágás, összeszorítás, belsőleg orvosszerek	nincs	magzat pusztulása, ha a nő halála szándékosan, akkor gyilkosság
Pauler Tivadar (1870)	anya, magzat, állam polgára	anya, magzat, nem mola	elhajt (holt vagy idétlen gyermek születésének eszközlése), méhben megöl	nincs	magzat pusztulása, anya egészségének sérelme vagy halála esetén bűnhalmazat

elemek	*Elkövető*		*Szubjektív tényállási elemek*		
okozati összefüggés	*tettes*	*részes*	*szándékosság*	*részes*	*motívum, célzat*
nincs említés	bárki, ha vérrokon rokongyilkosság	nincs említés	nem csak szándékos	vétkes is	nincs
nehéz bizonyítani, az elhajtás következtében a halál	bárki	nincs említés	szándékos	nincs említve	nincs
nincs említés	bárki	nincs említés	szándékos	nincs említve	nincs
nehéz bizonyítani	bárki	nincs említés	csak szándékos	kizárja, a bírói befolyás növekedne	nincs
nehéz bizonyítani, az eszköz alkalmazása és a szülés kétségtelen, más ok nem mutatható ki	bárki	nincs említés	csak szándékos	kizárja, az anya kiegészítő részét képező magzat ellen	nincs

Büntetőjogi szakirodalom	*Jogi tárgy*	*Objektív tényállási*			
		elkövetési tárgy	*elkövetési magatartás*	*szituációs elemek*	*eredmény*
1712. évi javaslat	anya, magzat	anya, élő vagy nem élő magzat	elhajt	nincs	magzat pusztulása
Josephina (1788)	anya, magzat	anya, magzat	akárminemű tselekedet	nincs	magzat elhajtásának vagy holtan születésének közvetlen veszélye
1795. évi tervezet	anya, magzat, állam polgára	anya, magzat	olyasvalamit kezdeményez, italok, ütlegelés	nincs	magzat elhajtásának vagy holtan születésének közvetlen veszélye, magzat pusztulása
1829. évi munkaanyag	anya, magzat	anya, magzat	olyasvalamit kezdeményez, italok, ütlegelés	nincs	magzat elhajtásának vagy holtan születésének közvetlen veszélye, magzat pusztulása, nő életének vagy egészségének veszélye
1830. évi tervezet	anya, magzat, állam polgára	anya, magzat	bármi olyat kezdeményez	nincs	magzat elhajtásának vagy holtan születésének közvetlen veszélye, magzat pusztulása, anya életének veszélybe kerülése
1839. évi tervezet (Gál László)	magzat	magzat	valami olyat cselekszik	nincs	magzat pusztulása
1843. évi javaslat	anya, magzat	anya, magzat	szereket használ, külső módok, a méhben megölés, emberölés	nincs	magzat pusztulása, káros eredmény nélkül, nő súlyos és veszélyes betegsége, nő halála, szándékos emberölés

elemek	*Elkövető*		*Szubjektív tényállási elemek*		
okozati összefüggés	*tettes*	*részes*	*szándékosság*	*gondatlanság*	*motívum, célzat*
nincs említés	bárki	nincs említés	szándékos	nincs említve	nincs
nincs említés	bárki, házasságban a nő súlyosabban, súlyosabb az apa	bárki, súlyosabban az apa	szántszándékos	nincs említve	nincs
nincs említés	bárki	bárki	szándékossági fokozatok	gondatlansági fokozatok	nincs
nincs említés	bárki	bárki	egyenes szándék	nincs említve	nincs
nincs említés	bárki	bárki	egyenes szándék	nincs említve	nincs
nincs említés	anya	nincs említés	szántszándékos	nincs említve	nincs
nincs említés	bárki, házas nő súlyosabban	bárki	egyenes szándék	nincs említve	nincs

Jegyzetek

1 BML (Békés Megyei Levéltár, továbbiakban BML) IV. A. 10. (Békés vármegye törvényszéki iratai 1715–1848, továbbiakban IV. A. 10.) c/10. 1841/140; 1841/152. IV. A. 10. c/11. 1844/137. IV. A. 10. c/65. 1844/137.
2 Nagy–Tokaji (1998: 108).
3 Kapros (1990: 13), Szilágyi (2002: 58–59), Németh–Tátrai (1980: 488–489), Gémes (1987: 27, 37).
4 Nagy–Tokaji (1998: 113–119).
5 Bató (2002: 69).
6 Nagy–Tokaji (1998: 113–114).
7 Bató (2002: 66).
8 Nagy–Tokaji (1998: 113, 119–120).
9 Nagy–Tokaji (1998: 113, 120–121).
10 Nagy–Tokaji (1998: 113, 121).
11 Tárkány-Szűcs (1981: 121).
12 Nagy–Tokaji (1998: 113–114).
13 Krász (2002: 432), Seregély–Szentgyörgyi (1969: 184–185), Gémes (1987: 20), Szállási (1994), Weszprémi (1994: 154), Balázs (1999: 134, 142–143).
14 Nagy–Tokaji (1998: 113, 128–129).
15 Nagy–Tokaji (1998: 113, 129–133, 136).
16 Nagy–Tokaji (1998: 113, 129, 133–136).
17 Nagy–Tokaji (1998: 113, 138–139).
18 Nagy–Tokaji (1998: 113, 138–139).
19 Nagy–Tokaji (1998: 113, 129).
20 Nagy–Tokaji (1998: 112–113).
21 Hajdu (1985: 255, 258–259).
22 Hajdu (1996: 108–109).
23 Bónis (1934: 30–31), Balogh (1997: 476).
24 BML IV. A. 10. c/64. 1844/34.
25 Hegedüs (1935: 24–27).
26 Schram (1982: 55, 106. 76. j.).

Bibliográfia

BALÁZS Lajos 1999: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda: Pallas–Akadémia.

BALOGH Elemér 1997: A magyar büntető anyagi jog dogmatikatörténetének kezdetei. *Jogtudományi Közlöny* 52: 469–484.

BATÓ Szilvia 2002: A magzatelhajtás a 18–19. századi magyar jogtudományban (jogirodalom és büntetőjogi tervezetek). *Collega* 6/2: 64–70.

BÓNIS György 1934: *A magyar büntető törvénykönyv első javaslata 1712-ben.* Angyal szeminárium kiadványai 26. Budapest.

GÉMES Balázs 1987: *A népi születésszabályozás (magzatelhajtás) Magyarországon a XIX–XX. században* I. Documentatio ethnographica 12. Budapest.

HAJDU Lajos 1985: *Bűntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában.* Budapest: Magvető Kiadó.
– 1996: *Bűnözés és büntetőbíráskodás a XVIII. század hetvenes éveinek Magyarországában.* Budapest: Akadémia Kiadó.
HEGEDÜS Géza 1935: *Anyagi büntetőjog az árpádházi királyok korában.* Értekezések Eckhart Ferenc jogtörténeti szemináriumából 4. Budapest.
KAPROS Márta 1990: A születés és a kisgyermekkor szokásai. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. Folklór 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 9–31.
KRÁSZ Lilla 2002: „A test mélyére hatoló orvosi tekintet". Bábák és szülő asszonyok a 18. század végi Magyarországról. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest: Balassi Kiadó, 429–444.
NAGY Ferenc–TOKAJI Géza 1998: *A magyar büntetőjog általános része.* Budapest: Korona Kadó.
NÉMETH Imre–TÁTRAI Zsuzsanna 1980: Magzatelhajtás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 488–489.
SCHRAM Ferenc 1982: Boszorkányok, boszorkányság Magyarországon. In Schram Ferenc (szerk.): *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 13–112.
SEREGÉLY György–SZENTGYÖRGYI István 1969: Gyógyszertörténeti és néprajzi adatok az abortívumok és az anticoncipiensek köréből Magyarországon. *Gyógyszerészet* 13: 184–189.
SZÁLLÁSI Árpád 1994: Az első magyar bábakönyv és előzményei. In Weszprémi István: *Bába mesterségre tanító könyv.* Debrecen.
SZILÁGYI Miklós 2002: Törvények, szokásjog, jogszokás. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz VIII. Társadalom.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 693–759.
TÁRKÁNY-SZŰCS Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
WESZPRÉMI István 1994: *Bába mesterségre tanító könyv.* Debrecen.

HAGENTHURM ENDRE

A segesvári kora újkori szász boszorkányperek nyelve

Terv egy nyelvsziget történeti kutatásához

1. A kora újkori német nyelv kutatásának állása Erdélyben

Az itt következő kutatási terv a 17. század közepétől a 18. század közepéig terjedő időszakot öleli fel, amelyet – a német nyelvtörténet szempontjából – a kora újfelnémetből az újfelnémet korba való átmenet „küszöbének" tekinthetünk. Számos nyelvtörténeti munkában olvashatjuk, hogy a kora újfelnémet szakasz az 1650-es évvel lezárult.[1] Ha azonban a 17. század második felében keletkezett forrásokat vesszük figyelembe, megállapíthatjuk, hogy e periódus írásbelisége még távolról sem közelíti meg az újkori nyelvi formákat. Még a 18. század első évtizedeiben készült szövegek is jelentős eltéréseket mutatnak a mai, standardizált nyelvtől, különösen az ortográfia, a hangzás, a szókincs és a szintakszis tekintetében. A kora újkori német nyelv kutatásánál fontos, hogy ne csak a belnémet területen keletkezett nyelvi emlékeket vegyük figyelembe, hanem azokat a „nyelvi tanúkat" is, amelyek a ma már nem német fennhatóság alá eső területeken íródtak.[2] Az erdélyi szászok lakóhelyei a középkori német nyelv legrégebbi és az őshazától legtávolabb eső külterületei közé tartoztak, és megfeleltek azoknak a kritériumoknak, amelyek alapján e területeket „nyelvszigetként" jellemezhetjük: „A nyelvszigetek egy nyelvi kisebbség területileg elkülönülő, belsőleg strukturált települési területei, melyeket egy más nyelvű többség övez. A nyelvszigetek általában a más nyelvű többség felségterületein helyezkednek el."[3] Az erdélyi német nyelvsziget lakói önmagukat szászoknak nevezik. Eredetük hosszú ideig nem tisztázódott, mivel a kutatás abból a tévhitből indult ki, hogy a letelepülők egy nyelvföldrajzi szempontból homogén „őshazából" vándoroltak ki.[4] Végül is a nyelvjáráskutatásnak sikerült az erdélyi szászok különböző kitelepülési területeit e nép specifikus dialektusai alapján felderíteni. Ma biztos tényként kezelhető, hogy az első kivándorlási hullám a 12. század közepe táján a Mosel folyó környékéről, frankok által lakott területekről indult ki.[5] Az erdélyi szász nyelv azonban a *moselfrank* nyelvi elemek mellett *bajor, észak-* és *középnémet* nyelvi hatásokról is tanúskodik. Az erdélyi német enklávé kialakulásával kezdetét vette egy – a letelepülők nyelvi heterogenitásából fakadó – nyelvi kiegyenlítődési folyamat, amely különösen a kora újkorban bizonyult felettébb dinamikusnak. Az erdélyi

nyelvsziget kora újkori periódusának feltárása a századfordulón kezdődött. Az ebben az időszakban keletkezett munkák többsége azonban főként dialektus-földrajzi aspektusokkal foglalkozott, vagy a már említett eredetkérdés tisztázását tűzte ki céljául. Az ezt követő időszakban mindenekelőtt az erdélyi szász nyelvjárás és az írásbeli nyelv viszonya uralta a nyelvtörténeti eszmecserét.[6] A kutatás mai állása szerint az erdélyi kora újkori német nyelv alig ismert területként tartható számon. Különösen nagy a hiány a vizsgálatokban az úgynevezett *kancelláriai nyelv*et illetően. A városok jogi, városi, valamint oklevélkönyveit ez idáig alig-alig vizsgálták, a forrásszövegek túlnyomó része feltáratlanul pihen a levéltárak mélyén.[7]

Az itt következő kutatási terv a 17. és 18. században keletkezett erdélyi szász boszorkányperek kihallgatási jegyzőkönyveire vonatkozik. E kutatás alapja tehát a nyelvtörténet egy igen kevéssé felderített területe, amely mind Erdély nyelvszigethelyzetének szempontjából, mind pedig a kora újkori német nyelv általános problematikájának tekintetében megérdemli az alapos vizsgálatot.

2. A szövegkorpusz és a szövegfajta leírása

A tervezett tanulmány szövegkorpusza a Segesvár városában 1666–1749 között létrejött boszorkány-kihallgatási protokollumokból áll. A kézzel írott feljegyzések alapját tanúk vallomásai képezik, akiket többnyire a városi bíróság hallgatott ki. Összesen huszonöt jól olvasható, ez idáig nem publikált kihallgatási jegyzőkönyv képezi a nyelvészeti analízis alapját. Az egyes jegyzőkönyvek terjedelme 2–45 oldal között van, az átírandó anyag összterjedelme 224 oldal. Összehasonlító szövegként kilenc további, már publikált boszorkányper kihallgatási jegyzőkönyveit fogom elemezni, melyek 1695 és 1700 között Nagyszebenben, Németkeresztúron, valamint Medgyes városában kerültek feljegyzésre. Az összkorpusz így harmincnégy protokollra bővül.

A forrásanyag beszerzése az MTA Néprajzi Kutatóintézetében működő kutatócsoporttal létrejött kooperáció keretében zajlott. Ez a főként etnológusokból és történészekből álló munkacsoport immár tizenöt esztendeje foglalkozik a magyarországi és kelet-közép-európai boszorkányüldözés kulturális hátterének feltárásával. A csoport tagjai értékes gyűjtőmunkát is végeznek, pereket, valamint boszorkányságra utaló feljegyzéseket archiválnak, digitalizálnak és publikálnak.[8] Miután sikerült a csoporttal kapcsolatba kerülnöm, 2002 márciusában következhetett egy kutatóút Budapestre. A kutatóút eredménye az az anyag, melyet a kutatócsoport nagyvonalúan – nyelvészeti kutatás céljaira – a rendelkezésemre bocsátott.[9] Hogy együttműködésünket eredményekben is kifejezhessük, tervbe vettük a segesvári boszorkányperek könyv formában történő megjelentetését, amely előreláthatólag 2004-ben várható.

A kihallgatási jegyzőkönyv – mint szövegfajta – írásszociológiai szempontból a *középső írásbeliség* szintjéhez tartozik.[10] A középső írásbeliség az utóbbi évtized nyelvi-germanisztikai érdeklődésének a középpontjába került, mivel az ilyen típusú szövegek többet árulnak el a kora újkori ember mindennapi életéről, mint a kor egyéb szövegfajtái, valamint nagy a valószínűsége annak, hogy ezekben a szövegekben

regionális nyelvvel találkozhatunk. Ezen belül a kihallgatási jegyzőkönyv homogén forrásfajta, melynél a nyelven kívüli kontextus hosszabb időintervallumon át azonos marad. A kutató így a szövegbeli, nyelvészeti szempontból releváns változásokra koncentrálhat, melyek alapján a nyelvváltozást rögzítheti.[11]

További fontos érv a kihallgatási jegyzőkönyvek felhasználhatósága mellett az a tény, hogy ez a szövegfajta a lehető legalkalmasabb arra, hogy az írásbeliségben a beszélt nyelv nyomai után kutassunk. Arról a kérdésről, hogy az írásban rögzített tanúvallomások mennyiben értékelhetők a beszélt nyelv autentikus visszatükröződésének, ellentmondó vélemények látnak napvilágot a szakirodalomban.[12] Abban azonban e vitától függetlenül megegyeznek a nyelvtörténészek, hogy ebben a szövegfajtában különösen nagy eséllyel bukkanhatunk tájnyelvi sajátságokra.[13]

Az általam átírt segesvári perjegyzőkönyveknek is több jellemzője interpretálható szóbeliségre utaló elemként. Feltűnő sajátság például a direkt beszéd visszaadása: a tanúvallomásokban gyakori az események egyes szám első személyű elbeszélése. Ez már önmagában véve is meglepő nyelvi lelet, ha meggondoljuk, hogy a Szent Római Birodalom Német Nemzetének területein a 17. századi boszorkányperek kihallgatási jegyzőkönyveiben ez a jelenség csak kivételes esetekben fordul elő.[14] Indirekt, vagyis *függő beszéd* – német földön a beszéd-visszaadás szokásos eszköze – a segesvári aktákban csak abban az esetben fordul elő, ha a tanúk más személy szavait idézik. Ezenkívül a protokollokban a terjengős elbeszélési stílus redundanciáit észlelhetjük, ami szintén a beszélt nyelv jellemző jegyeként értékelhető. Hogy ezek a – kora újkori német földön feljegyzett protokollok viszonylatában nyilvánvaló – anomáliák milyen mértékben magyarázhatók a szász Erdély nyelvsziget jellegével, és mennyiben a német jogi praxistól eltérő erdélyi joggyakorlattal, olyan kérdések, melyeknek megválaszolására a perakták szövegpragmatikai funkciójának alapos elemzése után kerülhet majd sor.

3. A tájnyelviség kutatásának lehetőségei

Mivel kutatásom súlypontját Segesvár egy meghatározott nyelvtörténeti periódusának tájnyelvisége képezi, ajánlatos olyan nyelvészeti elemzéseket figyelembe vennem, amelyek egy város példáján taglalnak egy nyelvtörténeti témát. Az első és eddig egyetlen kísérletet az erdélyi szász nyelv regionális nyelvtörténetének rekonstruálására Scheiner hajtotta végre 1928-ban.[15] Nagyszeben nyelvtörténetének ábrázolásában a szerző teljesen új utakon járt, amennyiben – elődeivel ellentétben – nem kizárólagosan a hangtani fejlődésre alapozta téziseit, hanem „lehetségesnek tartotta a tájnyelvnek a kancelláriai nyelven és később az újfelnémet nyelven keresztül történő áttörését".[16] Az 1960-as és 1970-es évek nyelvsziget-kutatóinál pozitív visszhangra találtak Scheinernek a tájnyelv áttöréséről, valamint a nyelvtörténet periodizálásáról szóló teóriái. Így például Klein azt a pozíciót képviselte, amely szerint egy nyelvi közösségben különböző, egymást áthidaló, átfedő és egymáson áthatoló nyelvi szokások létezhetnek.[17] Scheiner periodizációja a következő tagolást mutatja:[18]

rajnai alapozás 1141 után
szász betetőzés 1241 után
újfelnémet „érlelődés" 1522 után
tájnyelvi tisztulás 1666 után

Az első periódusban, a „rajnai alapozás" alkalmával vándorolt be az első csoport, mintegy ötszáz család, akik „Flandrenses"-nek nevezték magukat. Ezek a családok a már Erdélyben tartózkodó bajor és alnémet csoportokhoz csatlakoztak. E három csoport végezte el a „rajnai alapozást", amelynek eredménye egy száz éven át folyó nyugat-középnémet-alnémet nyelvi gyakorlat.

A második, „szász betetőzés" fázisban kétszáz éven át folyamatosan jöttek a kelet-középnémet bevándorlók. E csoportok lökésszerű bevándorlási hullámai következtében nyelvi fészkek alakultak ki, s ezekből terjedhetett ki fokozatosan a kelet-középnémet nyelv, amely végül is befedte a rajnai alapokat. E folyamat eredménye egy háromszáz éven át tartó közép-keletnémet-felsőszász nyelvi gyakorlat lett.

Az „újfelnémet érlelődés" szakaszában a régebbi erdélyi szász és a vidéki köznyelv keveredése folytán új nyelv alakult ki. A vidéki köznyelv az erdélyi szász nyelvi tájegység középpontjából, Nagyszebenből sugározta ki hatását a nagyszebeni szék helyiségeire, ahol a vidéki nyelvjárásokat is befolyásolta.[19]

A negyedik fázis, a „tájnyelvi tisztulás" Strüwer szerint kísérletként értelmezhető, amely egy – a tájnyelvhez közel álló – írásbeli nyelv koncepcionális megvalósítását célozta meg, és „esetleg a beszélt nyelvre is hatást gyakorolt".[20]

Vizsgálataimban Scheiner nyelvtörténetére szeretnék hivatkozni: különösen a negyedik fázis, a „tájnyelvi tisztulás 1666 után" szolgálhat tervezett nyelvészeti vizsgálatom kiindulópontjaként. Ha a fent említett programszerű visszatérés a tájnyelvhez ténylegesen bekövetkezett, és az erdélyi szász nyelv képes volt a kancellária nyelvét átörni, akkor az 1666 után feljegyzett kihallgatási jegyzőkönyvekben – lexikális síkon – a dialektus arányának ugrásszerű növekedésével kell számolnunk. Ez a hipotézis akkor lehet érvényes, ha Segesvár városának írnokai a nagyszebeni írott nyelvhez közelítettek. Általános orientálódás Nagyszeben irányába feltételezhető, mivel e várost a 17. századi Dél-Erdély kulturális és szellemi központjaként tartották számon, ezáltal a város kulturális kisugárzása Segesvárott is éreztette hatását.[21] Az eddig elvégzett nyelvi elemzés Scheiner téziseit látszik igazolni. A perakták tartalmaznak újfelnémet nyelven nem érthető szavakat, melyek egyértelműen az erdélyi szász dialektus kifejezéseiként értékelhetők. Azt azonban még tisztázni kell, hogy az említett tájnyelv milyen mértékben játszott szerepet az írott nyelv konstitutív jellemzőjeként.

Hogyha Scheiner tájnyelvhez való visszatérésről szóló tézisét 17. századi németföldi nyelvi viszonyokra vetítjük, akkor Erdély számára szokatlan fejlődési irány rajzolódik ki: visszatérés egy táji központokhoz orientált írásgyakorlathoz. Macha a kölni kihallgatási jegyzőkönyvek vizsgálata során megállapította, hogy az írnokok a kora újkori Rajna menti városban nem tájcentrikus írásmódra törekedtek, tehát nem volt céljuk a tájnyelvi írásbeliség tradíciójának megőrzése.[22] A dialektus használata ebben a szövegfajtában régimódivá vált, a protokollokban „a lexikális tájnyelvi jelen-

ségek a nyom-elemek szintjére estek vissza".[23] Az írott nyelvben határozott váltás megy végbe, melynek célnyelve a felnémet.[24]

A fenti összehasonlításból – ha Scheiner tézise helyes – az alábbi következtetést vonhatjuk le: az erdélyi német nyelvsziget írott nyelve a németföldi írásbeliség orientációjához képest diametrálisan ellenkező irányú fejlődési tendenciát mutat.[25]

4. Habsburg uralom Erdélyben – bajor-osztrák nyelvi befolyás?

Az eddigiek során bemutatott regionális nyelvi vonatkozások mellett a 17. és 18. század történelmi eseményeit is taglalnunk kell, mivel nyelvi változások csakis és kizárólag a történelmi-társadalmi keretek összefüggéseiben interpretálhatók.

A harmincéves háború végével az erdélyi autonóm fejedelemség elérte külpolitikai kibontakozásának tetőpontját.[26] Az ezt követő időszakban a „Királyföld" és a „Megyeföld" három nagyhatalom hatalmi-politikai játékszerévé lett. Először II. Rákóczi György – erdélyi fejedelem 1648 és 1660 között – kísérelte meg a Magyar Királyságot Erdélyből kiindulva kiterjeszteni. A fejedelem kapcsolatai az ott élő szászokkal – éppen az expanziós törekvések következtében – erősen megromlottak.

1656-tól az időközben újra megerősödött Oszmán Birodalom jelentette be hatalmi igényét Közép-Európa délkeleti részeinek uralására. A Habsburgokkal vívott csatákban a török fél expanziós politikát folytatott. Mehmed Köprülü nagyvezír hadjáratai és büntetőexpedíciói során lerombolta Burzenland területeit és Nagyszeben környékét. Az 1660-as évektől támogatták a Habsburgok a törökökkel szembeni ellenállást. Ennek az lett a következménye, hogy egyre gyakrabban nyomultak be osztrák csapatok Dél-Erdélybe. Az erdélyi csapatokat nemritkán (mint például Nagyszeben és Segesvár esetében) saját törökbarát városi vezetésük kényszerítette részvételre a Habsburgok elleni harcban. Az 1683-as esztendő, amikor a török sereg a kahlenbergi csatában megsemmisítő vereséget szenvedett, Erdély számára jelentős politikai változást hozott. Már 1686-ban előrenyomultak a császári csapatok Nagyszebenig, és az ezt követő években elkövetkezett Erdély fokozatos beolvasztása a Habsburg-országok hatalmi komplexumába. 1691-ben vált Erdély a Habsburg-ház örökös fejedelemségévé, élén az osztrák császárral. Az erdélyi szász autonómia a Habsburg-ház által *pro forma* elismertetett, *de facto* azonban Bécs diktálta a politikai feltételeket.[27]

Milyen hatással volt Ausztria abszolutista hatalmi kibontakozása az erdélyi írott nyelvre? A fejezet elején jelzett tényből kiindulva, mely szerint egy idegen(nyelvű) hatalom terjeszkedése majdnem minden esetben nyelvi változást eredményez, szükség lesz a kihallgatási protokollok bajor-osztrák nyelvi elemeinek vizsgálatára is. A vizsgálatnál különösen a következő a hang- és írástani, valamint morfológiai elemek jönnek szóba:[28]

Az <ai>-írás, melyet V. Moser a „délnémet-katolikus írásmód"[29] egy tipikus példájaként tart számon; a kihangzó /-e/ apokópája; szó- és szótagkezdő <p>-gráfia, iniciális <kh>-írásmód; a belhangzó /e/ szinkópája; a *-lein* típusú kicsinyítőképző, valamint a *-nus* szóképző-elem használata. A felsorolt elemeket elektronikus adatfel-

dolgozás segítségével mennyiségi analízisnek fogom alávetni, majd előfordulási gyakoriságukat diakronikus fejlődési folyamatukban vizsgálom meg.

Az osztrák befolyás vizsgálatánál nem szabad bizonyos nyelvszociológiai tényezőket sem figyelmen kívül hagynunk. A történelmi ábrázolásokban gyakran esik szó a szászok osztrákokkal szembeni elutasító magatartásáról, mely minden társadalmi rétegben érezhető volt.[30] A szász paraszt – írja Capesius – a saját nyelvjárását „német"-nek érzi, a felnémet nyelvet pedig, leértékelve, „Moserisch" (= *mószeris*, katonai)[31] nyelvként emlegeti. A nagyszebeni patríciusok hagyományosan Habsburg-ellenesek, a középső és alsó rétegek szinte nyílt ellenállásra törekszenek.[32] Az osztrákok a korabeli krónikák bejegyzései szerint sokáig nem kedvelt idegenek maradnak Dél-Erdélyben. A szászok ellenérzései az osztrák katonák kegyetlenkedései következtében egyre fokozódnak. Utóbbiak boszorkányüldözésben játszott aktív szerepét sem szabad említetlenül hagynunk: számos boszorkánypert osztrák tisztek vagy közkatonák indítványoztak. Erdély a Habsburgok szemében az eretnekek földje volt, „egy ország tele boszorkányokkal".[33] A lakosság félelmét egy németkeresztúri asszony 1700-as évben feljegyzett tanúvallomása szemlélteti hitelesen: „Ki tudja, ki eszi majd a termést, ha a hadnagy valakit erősen megtámad, hát rákövetkezik az exekúció a máglyán."[34]

Hogy a szászok részéről nyilvánvalóan idegen nyelvként felfogott osztrák tájnyelv az adott körülmények között befolyásolhatta-e az írásbeliséget, valamint hogy a szászok negatív nyelvértékelése a feltételezett hatás mértékét csökkentette-e, olyan kérdések, amelyeket vizsgálatom során még tisztázni kell.

5. Kontrasztív vonatkozások

Erdély 17. századi nyelvi viszonyaira sokrétűség jellemző, amely három nemzetiség együttéléséből fakad: magyarok, szászok és románok osztoznak e területen.[35] A történelmi szakirodalom Erdélyt gyakorta – nyelvi szempontból – liberális országként említi, mivel soknyelvű lakói mindennapi életüket kommunikációs nehézségek nélkül alakították.[36] Nem utolsósorban ezért titulálja Várkonyi Erdélyt „Közép-Európa keleti peremvidékei Svájcának".[37]

A különböző nemzetek évszázadokon át tartó együttéléséből eredendően kialakul egy soknyelvű nyelvi érintkezési szituáció. A nyelvi érintkezések következtében *interferenciák* jönnek létre, melyeket a kontaktlingvisztika az egyik nyelv másikra tett hatásaként értelmez.[38] A legszembetűnőbb és legelterjedtebb interferencia a lexikális típusú, úgynevezett *transzferencia*, ám interferencia-jelenségek a nyelvi rendszer valamennyi síkján jelentkezhetnek.[39] Hogy a segesvári peraktákban milyen interferenciák és transzferenciák észlelhetők, és hogy a más nyelvű befolyásoló tényezők a nyelvi rendszer melyik szintjén válnak hatásossá, olyan kérdések, melyekre a kontrasztív elemzés ad majd választ. Más szóval kifejezve: a nyelvi sokrétűség konkrét nyomait kell a forráskorpuszban keresnünk és értékelnünk.

A segesvári jegyzőkönyvekben tanúként két nemzet képviselői szólalnak meg: az esetek döntő többségében szászok és magyarok (és/vagy a székely népcsoport képvise-

lői). Egy 1673-ban datált peraktában egy magyar tanú kijelentéseit teljes egészében magyar nyelven jegyezte le az írnok. Számos kultúrhistóriai munkában olvasható, hogy a német ajkú városi hivatalnokok a latin mellett a magyar nyelvet is tanulták.[40] A fent említett perakta betűtípusainak vizsgálata mégis arra enged következtetni, hogy a törvényszéki írnok a magyar írott nyelvet nem gyakorolta, mivel a magyar szövegrészeket az úgynevezett *kancelláriai kurzív* írásmóddal adta vissza.[41] A magyar írásbeliségben azonban, tudomásom szerint, nem volt honos ez az írásfajta, a kora újkor magyar írnokai, jegyzői a *latin antiquá*nak nevezett írást használták.

Egy másik perben, mely 1724-ben folyt, egy magyar özvegyet, Dobos Barbarát vádolták boszorkánysággal. Egy szász tanú, név szerint Mechel Pulvermacher, a kihallgatás során így vallott a vádlott személy ellen:

> [...] Sagte sie zu mir bei meinem Tisch: die Leüt sagen, ich sey ein Trudt,[42] *hát vagyok Boszorkány vagy nem?*

Ugyanez a mondat magyar fordításban így hangzik:

> [...] Mondta nekem az asztalomnál: azt mondják a népek, hogy boszorkány lennék, *hát vagyok Boszorkány vagy nem?*

E szövegben hirtelen nyelvi váltás következik be szászról magyarra. Az írnok a magyar mondatrészt is a német írásmóddal veti papírra. Okunk van feltételezni, hogy az írnok ebben az esetben legalább a szóbeliségben funkcionáló magyar nyelvi ismeretekkel rendelkezik, ám az akta lejegyzésénél a számára megszokottabb írásmódhoz tér vissza. Ezt a jelenséget *írásbeli interferencia*ként lehet leírni, amely az egyik írott nyelv a másikra gyakorolt hatásában keletkezik.

Ebben a munkafázisban a következő kérdésekre keresem a választ: milyen további ismereteket szerezhetünk a kontrasztív elemzés során a nyelvtörténeti analízis számára? Mely tényezők motiválják a példaként hozott nyelvi változásokat?

Dolgozatomban – a kutatás jelenlegi stádiumának megfelelően – inkább a kérdésfeltevést, mintsem azok megválaszolását láttam feladatomnak.

Jegyzetek

1 Lásd Linke (1996: 373). A nyelvi periódusok problématikájához lásd még: Hartweg–Wegera (1989: 18).
2 Strüwer (1972: 57).
3 Hutterer (1982: 178). Az idézet fordítása itt és a továbbiakban tőlem származik: H. E.
4 Lásd Capesius (1990: 17).
5 Uo.
6 Lásd Strüwer (1972: 58–60).
7 Uo.

8 A csoport tevékenységéhez lásd Pócs (2001: 9–19); Tóth G. (2000: I–XII).
9 E helyen fejezem ki köszönömet Tóth G. Péternek a forrásanyag beszerzésénél nyújtott segítségéért, valamint a számos értékes információért a magyarországi és kelet-középeurópai boszorkánykutatás eredményeit illetően.
10 Lásd Macha (1991: 37).
11 Uo.
12 Lásd a különböző állásfoglalásokhoz: Müller, E. E. (1953: 1); Linderkamp (1985: 1); Macha (1991: 39. old.).
13 Lásd Mihm (1995: 21). A problematikához szintén: Peilicke (1980: 27).
14 Mihm (1995: 37).
15 Scheiner (1928: 568–687).
16 Strüwer (1972: 69).
17 Lásd Klein (1963: 139).
18 Lásd itt és a következőkben: Strüwer (1972: 69–72).
19 Lásd Capesius (1990: 57).
20 Strüwer (1972: 69).
21 Lásd Péter (1990: 349).
22 Lásd: Macha (1991: 48).
23 Uo.
24 Lásd Macha (1991: 59).
25 Ezt a hipotézist csak az elemzés eredményeinek kiértékelése után lehet majd érvényes tézisnek tekinteni.
26 Lásd itt és a továbbiakban: Gündisch (1998: 102–114).
27 Lásd Várkonyi (1990: 370).
28 A következőkben felsorolt nyelvi jellemzők több szerző szerint is tipikusak a 17. századi kelet-felsőnémet írásbeliségben. E témához bővebben: Moser (1915); Macha (1991).
29 Moser (1915: 38).
30 Lásd Gündisch (1998: 109).
31 Capesius szerint a *Moserisch* szó a *Moser* ('katona') török jövevényszóra vezethető vissza. Lásd Capesius (1990: 18).
32 Lásd Gündisch (1998: 109).
33 Göllner (1971: 73).
34 Uo.
35 Erdély a 17. században a Magyar Királyság autonóm fejedelemsége volt. A román lakosság aránya – a magyar és szász lakosság arányához képest – ebben az időszakban még viszonylag alacsonynak mondható. Lásd Péter (1990: 339).
36 Lásd Várkonyi (1990: 395).
37 Uo.
38 Lásd Glück (1993: 330).
39 Uo.
40 Lásd Makkai (1990: 239).
41 Természetesen nem zárható ki az a lehetőség sem, hogy ez esetben csupán írásbeli interferenciáról van szó.
42 *Trudt* = *Hexe* (erdélyi szász tájszó). Lásd Müller F. (1854: 56).

Bibliográfia

CAPESIUS 1990: *Linguistische Studien.* München.

GLÜCK, H. (szerk.) 1993: *Metzler Lexikon Sprache.* Stuttgart–Weimar.

GÖLLNER, C. 1971: *Hexenprozesse in Siebenbürgen.* Cluj.

GÜNDISCH, K. 1998: *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachsen.* München.

HARTWEG, F.–WEGERA, K. P. 1989: *Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit.* Tübingen.

HUTTERER, C. J. 1982: Sprachinselforschung als Prüfstand für dialektologische Arbeitsprinzipien. In Besch, W.–Knoop, U.–Putschke, W.–Wiegand, H. E. (szerk.): *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung. Erster Halbband.* Berlin–New York. 178–189.

KLEIN, K. K. 1963: Das „Rätsel der siebenbürgischen Sprachgeschichte". Die Goten-Geten-Daken Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens. In *Transsylvanica. Gesammelte Abhandlungen zu Sprach- und Siedlungsforschung der Deutschen in Siebenbürgen.* München.

LINDERKAMP, H. 1985: *Niedergerichtliche Strafformen und ihre Anwendung nach Quellen der Rechtspraxis. Ein Beitrag zur rechtlichen Volkskunde in Schleswig-Holstein.* Neumünster.

LINKE, A.–NUSSBAUMER, M.–PORTMAN, P. R. 1996: *Studienbuch Linguistik.* Tübingen.

MACHA, J. 1991: Kölner Turmbücher – Schreibsprachwandel in einer seriellen Quelle der Frühen Neuzeit. *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 110: 36–61.

MIHM, A. 1995: Die Textsorte Gerichtsprotokoll im Spätmittelalter und ihr Zeugniswert für die Geschichte der gesprochenen Sprache. In Brandt, G. (szerk.): *Historische Soziolinguistik des Deutschen II. Sprachgebrauch in soziofunktionalen Gruppen und in Textsorten.* Stuttgart, 21–57.

MOSER, V. 1915: Beiträge zur Lautlehre Spee's. *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 46, 17–80.

MÜLLER, E. E. 1953: *Die Basler Mundart im ausgehenden Mittelalter.* Bern.

MÜLLER, F. 1854: *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenbürgen.* Braunschweig.

PEILICKE, R. 1980: Zur Literatursprache von Mühlhäuser Verhörprotokolle aus der Zeit des Großen Deutschen Bauernkrieges. In Schildt, J. (szerk.): *Syntaktisch-stilistische und lexikalische Untersuchungen an Texten aus der Zeit des Großen Deutschen Bauernkrieges.* Berlin, 1–37.

PÉTER, K. 1990: Die Blütezeit des Fürstentums (1606–1660). In Köpeczi, B. (szerk.): *Kurze Geschichte Siebenbürgens.* Budapest, 302–359.

PÓCS Éva (szerk.) 2001: *Demonológia és boszorkányság Európában.* Studia Ethnologia Hungarica 1. Budapest.

SCHEINER, A. 1928: Die Mundarten des Sachsen von Hermannstadt. *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 41: 528–687.

STRÜWER, H. B. 1972: Ausgleichsvorgänge im Deutschen in der Slowakei, Ungarn und Siebenbürgen. In Piirainen, I. T. (szerk.): *Zur Entstehung des Neuhochdeutschen. Sprachgeographische- und soziologische Ansätze.* Bern–Frankfurt am Main, 57–75.

TÓTH G. Péter (szerk.) 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásainak katasztere (1408–1848).* Budapest–Veszprém.

VÁRKONYI Ágnes 1990: Die letzten Jahrzehnte des autonomen Fürstentums (1660–1711). In Köpeczi, B. (szerk.): *Kurze Geschichte Siebenbürgens.* Budapest, 359–400.

A kötet szerzői

Anguseva, Adelina Szófiai Egyetem, Szlavisztikai Intézet
Balázs Géza Eötvös Loránd Tudományegyetem Budapest, Mai Magyar Nyelvi Tanszék
Balázs Lajos Sapientia Egyetem Csíkszereda, Angol–Román Tanszék
Barna Gábor Szegedi Tudományegyetem, Néprajzi–Kulturális Antropológiai Tanszék
Bárth Dániel Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Folklore Tanszék
Bató Szilvia Szegedi Tudományegyetem, Jogtörténeti Tanszék
Benga, Ileana Román Tudományos Akadémia Folklór Intézete, Kolozsvár
Bokor Zsuzsa Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
Czégényi Dóra Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Magyar Néprajz Tanszék
Farkas Attila Márton Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Egyiptológia Tanszék
Gagyi József Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport, Csíkszereda
Grynaeus Tamás orvostörténész, Budapest
Hagenthurm Endre germanista, Münster
Jancsóné Sípos Anna néprajzkutató, Gímes, Szlovákia
Keszeg Vilmos Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Magyar Néprajz Tanszék
Kis-Halas Judit néprajzkutató, Veszprém
Kiss András történész-levéltáros, Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár
Klaniczay Gábor Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Közép- és Koraújkori Egyetemes Történeti Tanszék
Krász Lilla Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Közép- és Koraújkori Magyar Történeti Tanszék
Láng Benedek Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszéke
Limbacher Gábor Palóc Múzeum, Balassagyarmat
Mátyus Zsuzsanna Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Kulturális Antropológia Tanszék
Mund Katalin Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Szociológia Tanszék
Olosz Katalin néprajzkutató, Marosvásárhely

Ostorero, Martine Lausanne-i Egyetem, Irodalom Tanszék
Pákay Viktória Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Folklore Tanszék
Párhonyi Tímea néprajzkutató, Hollandia
Pócs Éva Pécsi Tudományegyetem, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
S. Sárdi Margit Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék
Szigeti Jenő Miskolci Egyetem, Közép-Európa Irodalma és Kultúrája Tanszék
Szőnyi György Endre Szegedi Tudományegyetem, Angol-Amerikai Intézet
Takár Zsuzsánna „Gheorghe Şincai" Társadalomtudományi Intézet, Marosvásárhely
Telenkó Bazil Mihály Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék
Uray-Kőhalmi Katalin Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Belsőázsiai Tanszék
Virt István néprajzkutató, Piliscsév
Voigt Vilmos Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, Folklore Tanszék
Zsigmond Győző Bukaresti Tudományegyetem, Hungarológia Tanszék

Képtáblák



1. Govaert Flinck (1615–1660): *Izsák megáldja Jákobot.* 1638. Amszterdam, Rijksmuseum

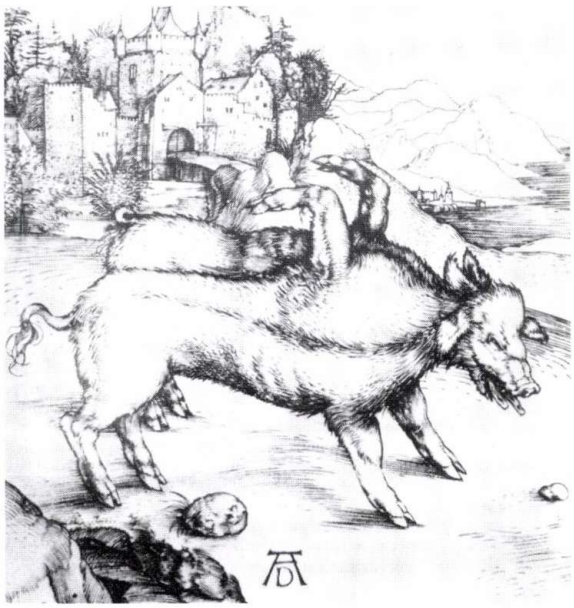
2. Jean-Baptiste Greuze (1725–1805): *Áldás (La dame bienfaisante).*
Lyon, Musée des Beaux-Arts





3. Orlai Petrich Soma (1822–1880): *Salamon királyt anyja megátkozza.* 1857.
Debrecen, Déri Múzeum

4. Albrecht Dürer (1471–1528): *A landseri csodakoca.*
1496 körül. Budapest, Szépművészeti Múzeum





5. Simone Martini (1280/1285–1344): *Beato Agostino Novello története.* 1328.
Siena, Pinacoteca Nazionale. Részlet

6. Moritz von Schwind (1804–1871): *Árpád-házi Szent Erzsébet rózsacsodája.* 1855.
Wartburg, vár, Elisabeth-Galerie





7. Andrija Pavijasz: *Szíriai Szent Jefrem halála.* XV. század. Freskó a jeruzsálemi Szent Konsztantin- és Szent Jelena-templomban

8. Maso di Banco (dok. 1320–1350): *Szent Szilveszter feltámasztja a bölcseket a fórumon.* Firenze, Santa Croce, cappella Bardi

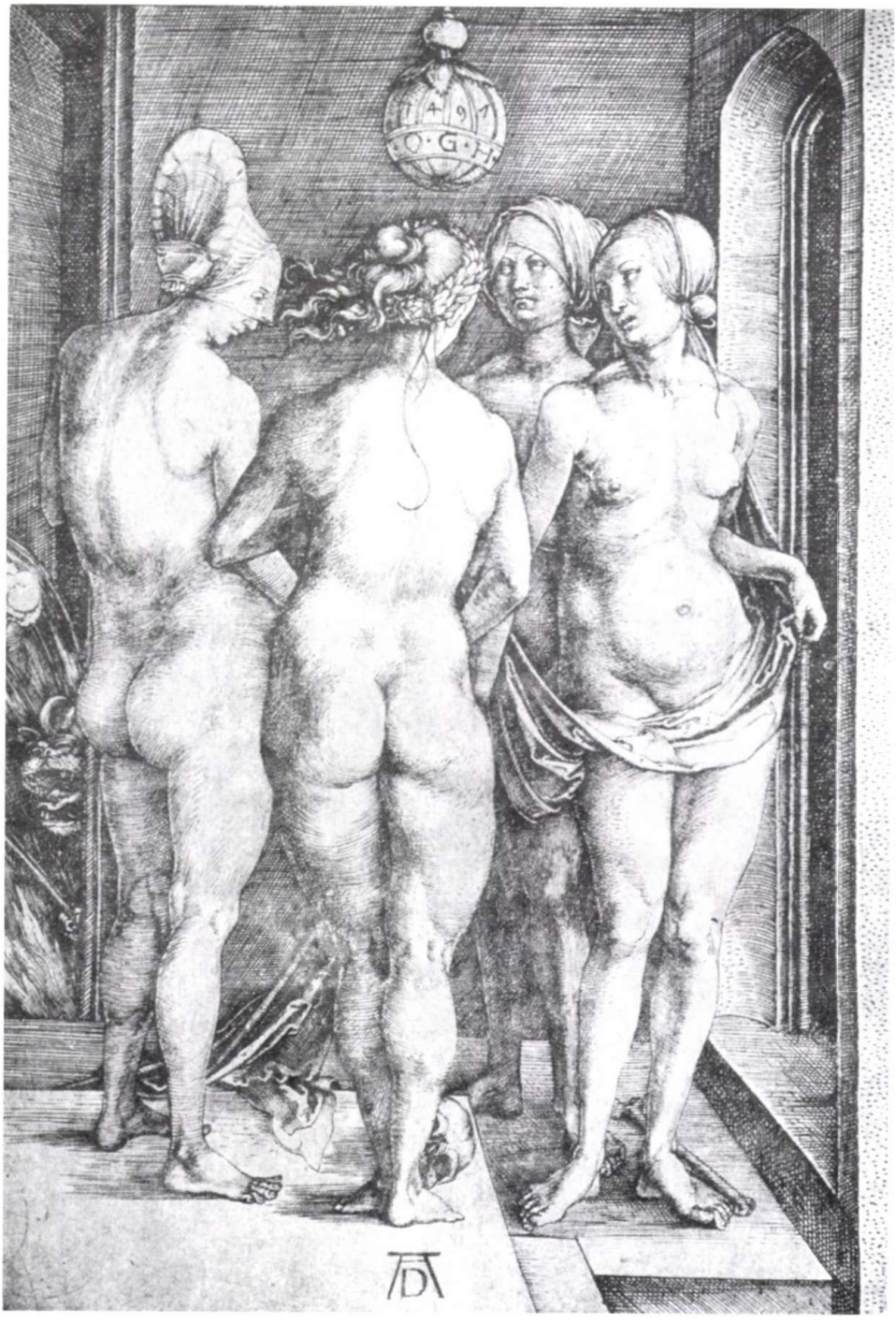




9. A Szent Jakab Legenda Oltárának Mestere: *A sült csirke feltámasztása.* 1480 körül. Colmar, Musée d'Unterlinden



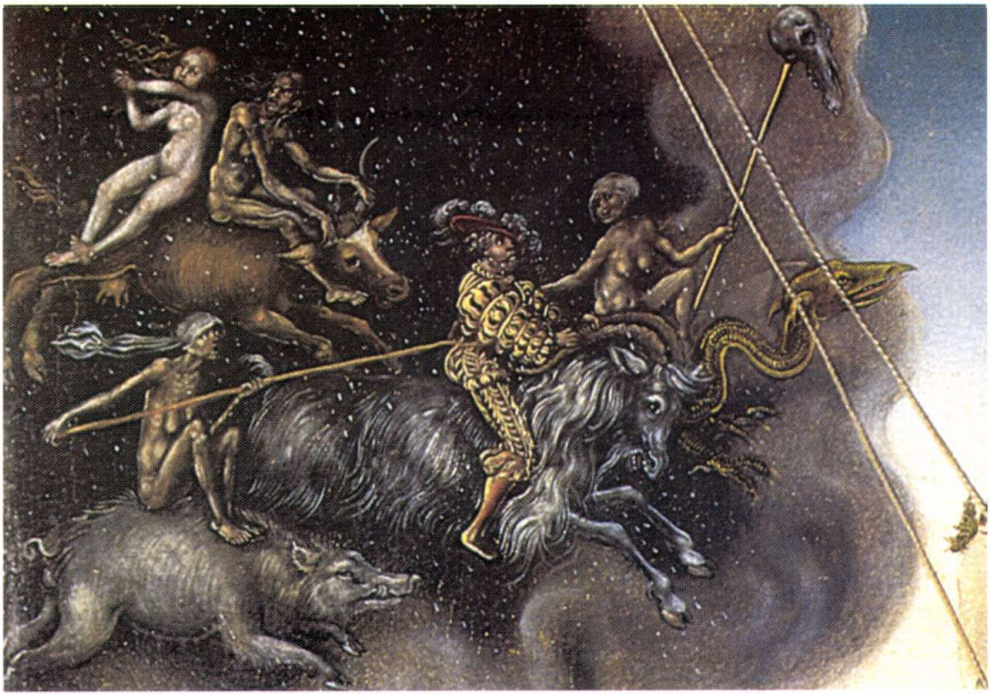
10. Szent Miklós élete és csodái kárpátaljai ikonon



11. Albrecht Dürer (1471–1528): *Négy boszorkány.* 1497.
Budapest, Szépművészeti Múzeum



14. Id. Lucas Cranach (1472–1553): *Melankólia.* 1532. Colmar, Musée d'Unterlinden



15. Id. Lucas Cranach: *Melankólia.* Részlet

16. Johann Heinrich Füssli (1741–1825): *A három boszorkány (Shakespeare, Macbeth).* 1783. Kunsthaus Zürich

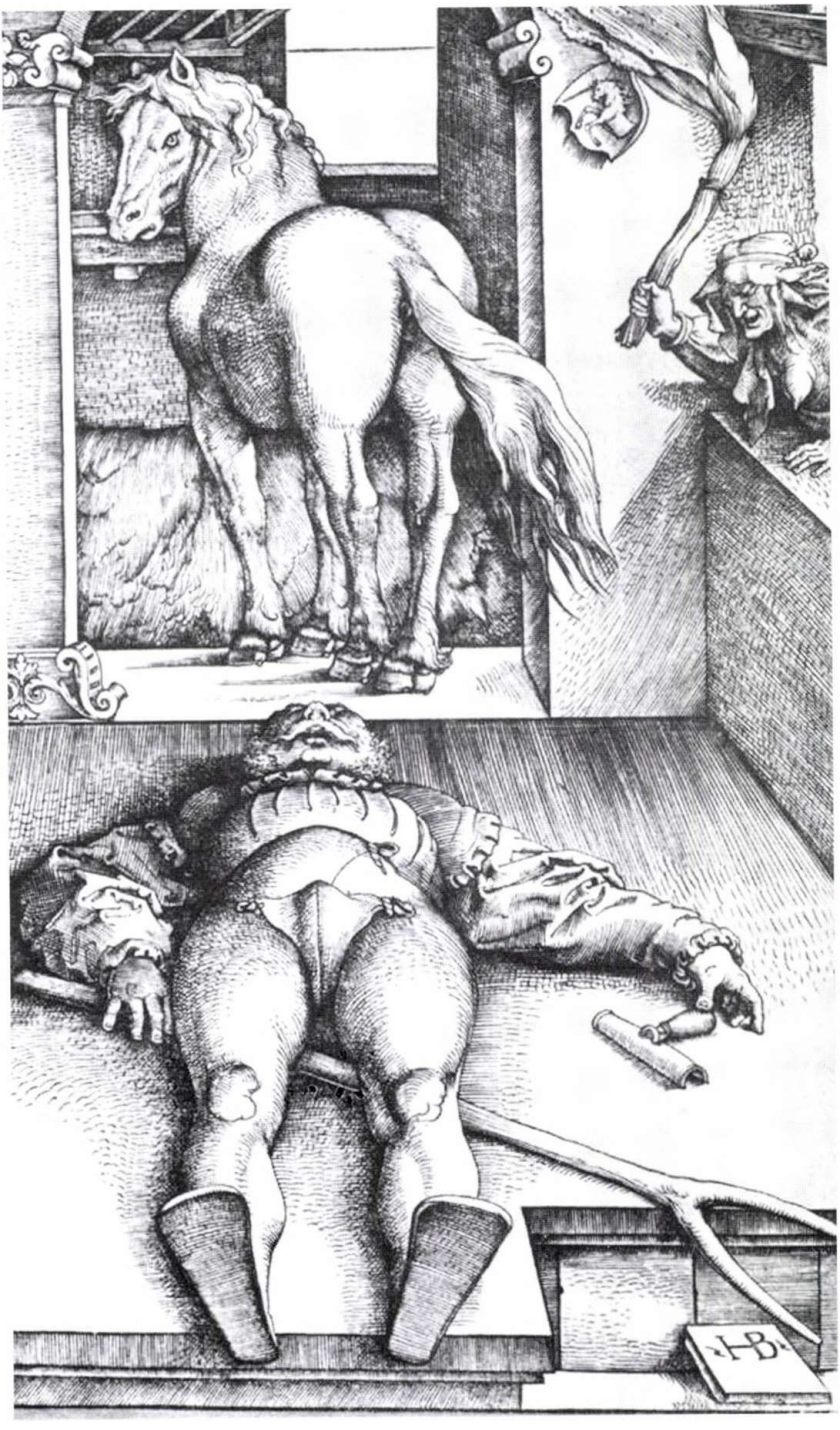




17. Hans Baldung Grien (1484/1485–1545): *Boszorkányszombat.* 1510.



18. Salvator Rosa (1615–1673): *Boszorkányok és varázslók.*
London, The National Gallery. Részlet



19. Hans Baldung Grien: *A megbabonázott lovász.* 1544.
Museum Boymans–Van Beuningen, Rotterdam



20. Jacob Cornelisz van Oostsanen (1470 k.–1533): *Saul és az endori boszorkány.*
Amszterdam, Rijksmuseum



21. Boszorkányok lakomája Ulrich Molitor *De Lamis* (Köln, 1489) című művéből



22. Utazás a borszorkányszombatra Ulrich Molitor *De Lamis* című művéből



23. Zivatart varázsló boszorkányok Ulrich Molitor *De Lamis* című művéből